

الجلد الاول من شرح المقاصد

(مقاصد في علم الكلام) للعلامة سعد الدين عمر التفتازاني اوله جدا
لن تفوح نفحات الامكان الخ رتبته على ستة مقاصد فرغ من تأليفه
سنة ٧٨٤ هـ بسم الله تعالى شرح جامع اورد في شرحه مغلطة
الجنيد الاصم وقد شرحها العلامة عليه حاشية مولانا علي القاري
وعليه حاشية المولى الياس بن ابراهيم السباني قال صاحب الشفايق
وهي اطيفة جدا رأيتها بخطه وعليه تعلية للمولى احمد بن موسى
الخيالي ذكره المجدي في ذيله ومولانا مصطفى مصلح الدين
المعروف بحسام زاده كتب حاشية عليه

في ذكره المجدي واختصره

الشيخ محمد بن محمد الامجد

سماء مقاصد

المقاصد

(من اسامي الكتب)

٤	ورتيبه على سنة مقاصد المقصد الاول	٧٩	المبحث الرابع الماهيات مجمعة خلافا لجمهور فلاسفة
١٢	في المقدمات	٨٠	الفصل الثالث في الواحق الوجود والماهية والتجمل منها هج المنهج الاول في التعيين وفيه مباحث آه
١٥	المبحث الثاني في العلم ان كان حكما	٨١	المبحث الاول التعيين يتاير الماهية
١٩	المبحث الثالث العلوم الضرورية	٨١	المبحث الثاني التعيين آه
٢٣	الفصل الثالث في النظر وفيه مباحث	٨٢	خاتمة افراد النوع انما تميز بعوارض مخصوصة
٢٥	المبحث الاول ادخالنا تحصل مطلوب آه	٨٣	المبحث الثالث التعيين يتوقف على امتناع الشركة ذهنا
٣١	المبحث الثاني في النظر لمطابق النظر آه	٨٤	المنهج الثاني في الوجوب والامتناع والامكان وفيه مباحث المبحث الاول هي معقولان تحصل من نسبة المفهوم الى هلية
٣٣	المبحث الرابع لاختلاف بين اهل الاسلام في وجوب النظر في معرفة الله تعالى	٨٥	المبحث الثاني كل من الوجوب والامتناع والامكان
٣٦	المبحث الخامس اختلفوا في اول الواجبات	٨٨	المبحث الثالث انما اذا جمل الوجود رابطة
٣٧	المبحث السادس كمال النظر تحصل بطريق	٨٨	المبحث الرابع كل ما يوصف اي فرد في فرض منه
٤١	يوصل بالذات الى المطلوب	٩١	المبحث الخامس الضرورة قاضية باحتياج الممكن الى المؤثر
٤١	المقصد الثاني في الامور العامة	٩٣	المبحث السادس العقل يحكم بالاحتياج بمجرد ملاحظة كون الذات غير مقضبة للوجود والعدم
٤٥	الفصل الاول في الوجود والعدم وفيه مباحث المبحث الاول تصور الوجودية بهي	٩٤	المبحث السابع لاولوية لاحد طرفي الممكن نظرا الى ذاته
٥٧	المبحث الثاني الوجود مفهوم واحد مشترك	٩٥	المنهج الثالث في القدم والحديث وفيه مبحثان المبحث الاول قد يراد آه
٥٩	المبحث الثالث الوجود يتناول عينيا وذهنيا ولفظيا وخطيا	٩٧	المبحث الثاني زعت الفلاسفة آه
٥٩	المبحث الرابع الوجود يراد في الثبوت وبسابق الشبهة	١٠٠	المنهج الرابع في الوحدة والكمية وفيه مباحث المبحث الاول انها آه
٦٨	المبحث الخامس للاعدام تآيز في العقل	١٠١	المبحث الثاني معروض الوحدة آه
٦٩	المبحث السادس كل من الوجود والعدم قد يقع محمولا وقد يقع رابطا	١٠٣	المبحث الثالث يمنع اتحاد الاثنين
٧١	الفصل الثاني في الماهية وفيه مباحث	١٠٣	المبحث الرابع من خواص الكثرة التباير
٧٢	المبحث الاول ماهية الشيء ما يوجب آه	١١٢	المنهج الخامس في العلية والمأولية وانها في مباحث المبحث الاول العلية ما يحتاج الشيء اليه بشرط شي
٧٦	المبحث الثاني الضرورة قاضية بوجود الماهية المركبة		

١١٤ البحث الثاني في يجب وجود المعلول آه

١١٥ البحث الثالث وحدة المعلول آه

١١٦ البحث الرابع زعمت الفلاسفة ان الواحد

لا يكون قابلا وفا علا

١١٩ البحث الخامس لانا ثير للقرى الجسما نية

١٢١ البحث السادس يستحيل تراتي عروض

العلة والمعلول لالى نهاية

١٢٦ البحث السابع المدة الموزعة محل وقابل وحامل

١٢٨ المقصد الثالث في الاعراض وفيه فصول

الفصل الاول في المباحث الكلية وهي خمسة

البحث الاول الموجود عند مشا يخنساء

١٣٠ البحث الثاني الضرورة فاضنية بان

العرض لا يقوم بنفسه

١٣١ البحث الثالث اتفقوا على امتناع انتقال

العرض

١٣٢ البحث الرابع لا يجوز قيام العرض بالعرض

١٣٢ البحث الخامس ذهب كثير من المتكلمين

الى امتناع قيام العرض

١٣٤ الفصل الثاني في الكم وفيه مباحث البحث

الاول في احكامه الكلية منها قبول القسمة

١٣٧ البحث الثاني في الزمان انكره المتكلمون

١٤٢ البحث الثالث في المكان والمعتبر في المذاهب

له اسطح الباطن من الحاوي

١٤٧ الفصل الثالث في الكيف وهو عرض

لا يتنضى اذنه قسمة او نسبة

١٤٨ القسم الاول الكيفيات الخمسة وهي

انواع اشوع الاول للمواسم وفيه مباحث

١٤٩ البحث الاول طبقوا على ان اصولها

الحرارة آه

١٥١ البحث الثاني من المتلوسات الاعتماد

فمن يجعله نفس المدافعة المحسوسة

١٥٥ النوع الثاني المبصرات وههنا مباحث

البحث الاول للون طرفان

١٥٦ البحث الثاني من الناس من زعم له لاحقيقة

للون

١٥٧ البحث الثالث الضوء ذاتي ان كان

من ذات المحل محال للشعس

١٥٨ البحث الرابع لما كان حدوث الضوء

في المستضي قد يكون من مضي

١٥٩ البحث الخامس الضوء مغاير للون

١٥٩ النوع الثالث المسوعات وفيه بحثان البحث

الاول الصوت آه

١٦١ البحث الثاني قد تعرض للصوت كيفية

بها يتأخر عاين الله

١٦٣ النوع الرابع المذوعات وهي الطعوم

١٦٣ النوع الخامس المشتمومات وهي الرزائح

١٦٣ القسم الثاني في الكيفيات الفسائية

١٦٥ ومنها الادراك وفيه مباحث البحث الاول

لا خفاء انا اذكر كما شئت آه

١٦٩ البحث الثاني انواع الادراك اربعة

احساس وتخيل وتوهم وتعمل

١٧٠ البحث الثالث العلم ينقسم الى قديم وحادث

١٧١ البحث الرابع قيسل لا خلاف في جواز

انقلاب النظرى ضروري يا

١٧٢ البحث الخامس هل يتعدد العلم بالحادث

بعدد المعلوم

١٧٣ البحث السادس محل العلم هو القاب

١٧٣ البحث السابع العقل الذي هو مناط التكليف

١٧٤ ومنها الارادة وفيه بحثان البحث الاول

الاشبه ان معناها آه

١٧٥ البحث الثاني ارادة الشيء عند الشيخ

كراهة ضده

١٧٥ ومنها القدرة وبيانها في مباحث البحث

الاول القوة آه

١٧٧ البحث الثاني القدرة الحادثة على الفعل

لا توجد قلبه

١٧٩ البحث الثالث الجبر ضد القدرة

١٨٥ القسم الثالث الكيفيات المختصة بالكيفيات

١٨٧ القسم الرابع الكيفيات الاستعدادية

١٨٧ الفصل الرابع في الابن وهو الكون في الخير

وسلوه على طريقين الاول للمتكلمين وهو

بحثان البحث الاول الكون وجوده ضروري

١٩٠ البحث الثاني الحق ان الباطن من اجزاء

الجسم المتحرك متحرك

- ١٩١ الطريق الثاني للفلاسفة وهو مباحث
 للمبحث الاول الاين حقيقى آه
 ١٩١ المبحث الثانى قبل الحركة آه
 ١٩٢ المبحث الثالث لايد الحركة ما عنه وهو
 الجدا وما اليه
 ١٩٧ قال المبحث الرابع قبل الحركة ما فيه
 ٢٠٢ المبحث الخامس من كون الحركة كنهية
 ٢٠٤ المبحث السادس من كونها كنهية
 ٢٠٤ المبحث السابع قد يكون للجسم حركتان
 الى جهة
 ٢٠٥ المبحث الثامن السكون فى الاين حفظ
 النسب
 ٢٠٦ الفصل الخامس فى اى الاعراض النسبية
 ٢١٠ المقصد الرابع فى الجواهر وفيه مقدمة
 ومقالتان اما المقدمة
 ٢١٢ اما المقالة الاولى فغيا يتعلق بالاجسام
 وفيه فصلان الفصل الاول فيما يتعلق
 بها على الاجمال وفيه مباحث المبحث
 الاول الجسم
 ٢١٥ المبحث الثانى الجسم النسيط قابل للانقسام
 ٢١٥ المبحث الثالث فى احتياج القرينين
 ٢٢٨ المبحث الرابع فى تفرع المذاهب
 ٢٣٣ المبحث الخامس فى احكام الاجسام
 ٢٣٩ خاتمة فطرف الامتداد بالنسبة الى نهاية
 ٢٤٥ الفصل الثانى فيما يتعلق بالاجسام على
 التفصيل والكلام من رتب على اربعة اقسام
 ٢٤٦ القسم الاول فى البساط الفلكية وفيه
 مباحث المبحث الاول فى اثبات المتحد
- ٢٤٨ المبحث الثانى زعموا ان المتحد تاسع الافلاك
 ٢٥٠ المبحث الثالث ست دوائر متقاطعة
 ٢٥٤ المبحث الرابع توهموا المثل موضع من
 الارض دائرة على القات فاصلة
 ٢٥٦ خاتمة لاشك ان خلق السموات اكبر دلائل
 ما فيها من العجائب على القدرة بالغة
 ٢٥٩ القسم الثانى فى البساط العنصرية وفيه
 مباحث المبحث الاول لما وجدوا الاجسام
 العنصرية
 ٢٥٨ المبحث الثانى كل من الاربعة ينقلب
 الى الجواهر بخلاف صورة وليس اخرى
 ٢٥٩ المبحث الثالث النار طبقة واحدة
 ٢٦١ القسم الثالث فى المركبات التى لا مزاج لها
 وهى انواع النوع الاول ما يحدث فوق الارض
 ٢٦٣ النوع الثانى ما يحدث على الارض
 ٢٦٣ النوع الثالث ما يحدث فى الارض
 ٢٦٤ القسم الرابع فى المركبات لها مزاج وفيه
 مقدمة ومباحث اما المقدمة ففى المزاج
 ٢٦٨ ثم المزاج ان كان من قوى متساوية المقادير
 فعتدل
 ٢٧١ واختلفوا فى اعدل القاع
 ٢٧٣ المبحث الاول المعدنى اما ذاتى مع
 الانطراق
 ٢٧٤ ومن رجع المعدنيات الى الاثخرة والادخنة
 وتكون البعض بالتصعيد
 ٢٧٥ خاتمة الاجسام متفاوت فى الثقل

الجلد الاول من شرح المقاصد

(مقاصد في علم الكلام) للعلامة سعد الدين عمر التفتازاني اوله جلد
 لمن تفوح نفعات الامكان الخ رتبة على ستة مقاصد فرغ من تأليفه
 سنة ٧٨٤ هـ بسم فند له عليه شرح جامع اورد في شرحه مغلطة
 الجندرا الاصم وقد شرحها للفتاوى عليه حاشية مولانا على القاري
 وعليه حاشية للمولى الباس بن ابراهيم السبناني قال صاحب الشقايق
 وهي اظيفة جدا رأيتها بخطه وعليه تعلية للمولى احمد بن موسى
 الخيال ذكره المجدي في ذيله ومولانا مصطفى مصلح الدين

المعروف بحسام زاده كتب حاشية عليه

في ذكره المجدي واختصره

الشيخ محمد بن محمد الابجي

بسمه مقاصد

المقاصد

(من اسامي الكتب)



— شرح المقاصد لسعد الدين رحمه الله تعالى —

﴿ بسم الله الرحمن الرحيم ﴾

تحمده يا من يده ملكوت كل شيء وبه اعتصامه * ومن عنده ابتداء كل شيء واليه مصاده *
تتلى من اوراق الاطلس آيات توحيده ونعمه * ونجلي في الآفاق والانفس شواهد
تقد بسسه وتجيده * مانسقط في الاكوان من ورقه الانعاجا حكمته الباهرة * ولا توجد في
الامكان من طقة الانشغال قديرته القاهرة * تنقدس عن الامثال والاكتة ذاته الاحدية * وتزده
عن الزوال والغناء صفاته الازلية والابدية * سجدت لعره جلاله جباه الاجرام العلوية *
ونطقت بشكر نواله شغفه الانوار القديسة * ونشكره على ما علمنا من قواعد العقائد
الدنيية * وخولنا من عوارف المعارف البقية * وهدينا اليه من طريق النجاة وسبيل الرشاد *
ودلائع عليه من سنن الاستقامة ونهج السداد * ونصلي على نبيك محمد المذود باكرم الخلائق *
المبعوث رحمة للعالمين * ارسلته حين درست اعلام الهدى * ونظهرت اعلام الردي *
ونظم من هجر الحق وعفا * واشرفت مصابيح الصدق على الانطفاء * فاعلم من العين
معالمه * ومن اليقين مر اسمه * وبين من البرهان سبيله * ومن الايمان دليله * واقام الحق حجة *
وانار للشرح مجيئه * حتى انشرح الصدور بنور البينات * والزاح عن الغلوب صدأ الشبهات *
واشرف وجه الالام * واتسق امر الاسلام واعتصم الانام * بالوثق عصام ماله من انفسهم *
وعلى آله واصحابه خلفاء الدين * وحلفاء اليقين * مصابيح الانام ومفاتيح الكرم * وكنوز العالم
ورموز الحكم * رؤساء حضارة القدس * وعظماء بقاء الانس * قد سعدوا ذرى الخلق باقدام
الادكار * وفروا سبع طرائق بانوار الانار * وقارعوا على الدين فكشفوا هذه القوارع والكروب *
وسارعوا الى اليقين فصر فوائده العوادي والخطوب * فلبسهم ثمر الاسلام واشتغل امر المسلمين *
وانضج وعدا من الله وحقق عليه نصر المؤمنين * (وبعد) فقد كنت في ايام الامر * وعنفوان
العمر * اذا العيش فخص والشباب بما * وغصن الحداثة على غابة * وبدور الامال طالع المستقرة *
ووجود الاحوال ضاحكة مبشرة * ورباع الفضل معززة الاكاف والعرصات * ورباض

العلم عورة الاكام والزمهرات * مسرحة المظر في العلوم طلبا لآزهارها وتوارها * وشرح الكتب
من الفنون كشفها لاستارها عن اسرارها * يرد على حذائق الاقاصي غوصا على فرائد فوائدها *
ويتردد الى اكاس الناس رويما لشواردها * عفا منهم يانا بذلتنا قولا لا كتاب الدقائق *
وقفتنا هناك في طلاب الحقائق * وحين راوا علم الكلام الذي هو اساس الشرايع والاحكام * ومذاهب
قواعد عقائد الاسلام * اعز ما يرغب فيه * ويعرج عليه * واهم ما تنازع طالبها الطلب لديه * لكونه
ارثى العلوم نبينا * واصدقها نبلا * واكرمها تنابا * وانورها سراجا * واصحها حجة ودليلا *
واوضحها بحجة وسبيلا * حاموا جميعا حول طلابه * وراموا طريقا الى جنابه * والنسوا
مصباحا على قلبه * ومناحا الى فتح باه * فافتحصت امة من ظلم الدهر وثبوت من انباب النوايب *
وانتهزت فرصة من عين الزمان وخفة من زحام الشرائب * واخذت في تصنيف مختصر
يوسم بالمقاصد * منظم فيه غرر الغرائد ودرر الدقائق * وشرح له يتضمن بسط موجز *
وحل مغزاه * وتفصيل مجمله * وتبيين معضله * مع تحقيق المقاصد وفق ما يرياد * يرتد نبي
للعائد فوق ما يعتاد * وشعر باللسان بحسب ما يرياد ولزاد * وتفرير للدلائل بحجج البصائر
ولا يصاد * باعظ تنفتح لها الاذان وتشرح الصدور * وتغطر بالانهار والازهار جبال
ومحور * ومعان تهلل بها وجوه الاولاد * وتوسم بثبور السطور * وتتلأ خلال التللكا كانهما
نور على نور * بانلا الجهد في ايراد مباحث قلت عنايتها المتأخرين بهما من المتكلمين * وقد بالغ في
الاعتناء بها المحققون من المتقدمين * لاسيما السعديت التي هي المطلب الاعلى * والمقصد الاقصى *
في اصول الدين * والعرفان الرقي * والعمدة القصوى * لاهل الحق واليقين * وحين حررت بعضا
من الكتاب * وبهذا من الفصول والابواب * تسارع اليه الطلاب * وتداولته ايدي اولي الابواب *
واحاط به طلب كل طالب * وطالبه رغبة كل راغب * وعشاقه ناره كل وارد * ووجهه اليه الهمة
كل رائد * وطفقوا يتدبرون ويتفكرون * وزناد الازدهار يفتدحون * وانا اعرف جهدي والمراد
ينصرف * والقصود يتقاسم عن الحصول ويعترف * والايام تحول وتحجر * وتعد ولا تغير * والدهر
يسكن ويسكن * والعقل يضحك ويبكي * الحب من تناصرهم الرجال وفسادها * وتراجع سوق
الفضائل وكسادها * وتضعضع ببيان الحق وتداعى اركله * وتزعزع شان الباطل وتماهى
طغيانه * وتطاول ايام كلها غضب وعيب * وعلى الالباب عول والاب * تتجمع بين الجنون
والسهادة * وتفرق بين العيون والزفاد * لافى القول امكان ولتحصيل تاييد * ولا في قوس الرماء
مزعج واسهم الفضائل تسديد * وهلم جر الى ان زمانى زمانى * وبلاني من الحوادث بما بلاني *
وحالت الاحوال دون الامان بل الاماني * واصبح شائي * ان يقضى غروب شائي * تنابي الاوطان
والاوطار * وتزمت في الاقطار والاسفار * فاسى احوالا تشبب النواصي * واهو الاندب الرواسي *
اشاهد من اسباب انقراض العلوم وانتفاص مددها * وانقراض مددها * ما تكاد الانفس له تقطع *
والجبال تصدع * وقد كشته اوحشة المضايغ * وخيرة الزباج * ووقفت على ثبة الوداع * لا حول
ولا باع * ولا صدم ولا رباغ * كلما توبت لنشر ما طوبت * وتصديت لا تمانه او تميت * عرض
من الموانع والقواطع وحدث من النوايب والشوائب ما يحول اسرها بين المرء وقلمه *
وتصدأ به حراء فكره وعقده * ويرول بادونها ريق خاطره وتناظره * ويذهب رونق باطنه
وظاهره * الى ان تداركني نعمة من ربي * وتماسك في عودة من فهمي ويني * فاقبلت على
تمام الكتاب * وانتظام تلك الفصول والابواب * لجا بحمد الله كثيرا مد فونا من جواهر
لؤلؤة * وبجرا مشهورنا بنفسا يس الغرائد * في طائفت طالما كانت مخزونة * وعن الاضاعة
مصونة * مع تنجيد للكلام ونوضيح للارام * بتقريرات تراخا لها نفوس المحصلين * وبزناح

منه سائبه المبتلين * ونضحي انوارها في قلوب الطالبين * ونطعم نيرانها على ائمة الحامدين *
لا يعقل بغيرها الا المالمون * ولا يجحد بآياتها الا القوم الضالون * يهزأ بها علماء البلاد * في كل
ناد * ولا يرض منها الا كل هائم * في واد * من مبدلها فهو المهشمر * ومن يبدلها فخاله من هاد *
واذا قرع سبك الماسع به من الاولين * فلا تسرع وقف وقفة التأملين * املاك تطلع
بويض برق الهى * واثق نور رباني * من شاطئ الوادي الايمن في البقعة المباركة على ربهز له جلي
هو بيان من آخرين واضع حق * والله سبحانه ولي الاعانة والتوفيق * وبهذه آيات المؤمنين
حقيق (قال وزينه على سنة مقاصد) اقول اعلم ان الانسان قوة نظرية كمالها معرفة الحقائق
كما هي وعملية كمالها القيام بالامور على ما ينبغي تحصيل السعادة الدارين وقد تصادفت
الملة والفلسفة على الاعتناء بتكميل النفوس البشرية في القوتين وتسهيل طريق الوصول
الى الغايتين الا ان نظر العقل يتبع في الملة هداه وفي الفلسفة هواه وكادت حكماء
الفلسفة الحكمة النظرية والعملية اجانة للعامة في تحصيل الكمالات المتعاقبة بالقرينين
دونت عضدا الملة وعلم الامم على الكلام وعلى الشرايع والاحكام فوقع الكلام لليلة بازاء الحكمة
النظرية للفلسفة وهي عندهم تضمن الى العلم المتعلق بامور تسلمت عن المادة في الوجود
والنصور جمعا وهو الالهي اوفى التصور فذهبوا الى باعني اولئك في اصلا وهو الطبيعي
وكل منهما فقام وروى ككتيرة الان المقدم في الاعتبار بشهادة العقل والنقل هو معرفة
المبدأ والمعاد المشار اليهما بالايان بالله تعالى واليوم الآخر وطريق الوصول اليهما هو النظر
في المبكيات من الجواهر والاعراض على ما يرشد اليه مواضع من كتاب الله تعالى وما احسن
ما اشار امر المؤمنين على كرم الله وجهه الى ان المتعبر من كل القوة العلمية ما به نظام المعاش
وتجدة المعاد ومن النظرية العلم بالمبدأ والمعاد وما بينهما من جهة النظر والاعتبار حيث
قال رحمه الله امرأ اخذ لنفسه واستعد زمعه وعلم من اين وفي اين والى اين فالتصديق المليون
على ما يتعلق بمعرفة الصانع وصفاته وفعاله وما يقع على ذلك من الشبهة والمصدر وسائر
الامور على العقل باستقلاله وما يرتب عليه اثبات ذلك من الاولات المختصة بالجواهر
والاعراض والاشياء لا ككثير الموجودات فجاءت ابواب الكلام بخسة هي الامور العامة
والاعراض والجواهر والاكهيات والسمميات وقد جرت العادة بتصدرها بما حث
نحيى يجرى السوابق لها اسمى بالمبادى فرتبنا الكتاب على سنة مقاصد ووجه الضبط
ان المذكور فيه ان كان من مقاصد الكلام فاما سمميات هو المقصد السادس او عقليات مختص
بالواجب وهو الشئ او الممكن الجوهر وهو الزايع والاعراض وهو الثالث ولا يختص بواحد
وهو الثاني وان لم يكن من مقاصد العلم فهو المقصد الاول من الكتاب ووجه الترتيب توقف اللاحق
على السابق في بعض الينبات وقد يقتضي الضبط والنسابة ايراد شئ من مساحت ثاني
في الاخر كسئلة الرؤية في الاكاهيات واعامة المعلوم في السمميات (قال المقصد اول ٢) في
قول ربك على هذه فصول لان المبادى منها ما رادوا تصدير كل علم بها كمعرفة حده وموضوعه
وعايد ونحو ذلك فعملها بالقد مات وجعلها في فصل ومنها ما صدر عنها على الكلام خاصة
كما بحث العلم وانظر لان حصول العلم بطريق التفت والاستدلال وزد على تنكري حصول
العلم اصلا واستغافنه من انظر مطلقا اوفى الاكاهيات خاصة يتوقف على ذلك وليس في العلوم
الاسلامية ما هو الى بيان جملة ما في فصلين (قال الكلام هو علم بالصفات الدينية عن الالوهية
القيدية) اقول حصول الكيفيات النفسانية في النفس قد يكون باعتبارها وهو انصاف بها
وقد يكون بصورها وهو تصوراتها كالكريم يتصف بالكرم وان لم يتصوره وغير الكرم يتصور
وهو حسي وانم الوكيل متن

وان لم يتصف به ولا خفاء في ان حقيقة كل علم من الكلام وغيره تصورات وتصورات كثيرة
 يطلب حصولها باعيانها بطريق النظر والاستدلال فاحتج الى ما يفيد تصورها بصورة اجالية
 تساويها صوتا لا طلب والنظر عن اخلال بما هو منها واشتغال باليس منها وذلك هو المعنى
 يعبر به العلم فكان من مقدماته وانما كثر في العلوم الشرعية والادبية لما شاع
 من تدوين العلوم بمسايلها ودلائلها وتفسير ما يتعلق بها من التصورات ثم تحصيلها كذلك
 بطريق التدوين العلم او التفهم من الكتاب اذا تقرر هذا فقول الاحكام المنسوبة الى الشرع منها
 ما يتعلق بالعمل وتسمى فرعية وعلمية ومنها ما يتعلق بالاعتقاد وتسمى اصولية واعتقادية
 وكانت الاوائل من العلماء ببركة محبة النبي صلى الله عليه وسلم وقرب العهد بزمانه وسماع
 الاخبار عنه ومشاهدة الآثار مع قلة الوقائع والاختلافات وسهولة المراجعة الى الثقات
 مستفيدين عن تدوين الاحكام وترتيبها ابوابا وفصولا وتكثير المسائل فروعا واصولا الى
 ان ظهر اختلاف الآراء والميل الى البدع والاهواء وكثرت الفتاوى والواقعات ومست
 الحاجة فيها الى زيادة نظر وانتقادات فاخذ ارباب النظر والاستدلال في استنباط
 الاحكام وبدلوا جهدهم في تحقيق عقائد الاسلام واقلبوا على عهد اصولها وقوانينها
 وتلخص بحججها وراعيينها وتدوين المسائل لمسايلها والشبه باجوبتها وسعوا العلم بها
 فقها وخصوا الاعتقادات باسم الفقه الاكبر والاكثرون خصوا العمليات باسم الفقه
 والاعتقادات بعلم التوحيد والصفات تسمية باشهر اجرائها واشهرها وبعلم الكلام
 لان مباحث كانت مصدرية بقولهم الكلام في كذا وكذا ولان اشهر الاختلافات فيه كانت مسألة
 كلام الله تعالى انه قد علم او حادث ولانه يورث قدرة على الكلام في تحقيق الشرعيات
 كالمتعلق في الفلسفيات ولانه كتر فيه من الكلام مع المتفلسفين والرد عليهم ما لم يكثر غيره
 ولانه لغوة ادله صار كانه هو الكلام دون ما عداه كائيسال للافرى من الكلامين هذا هو
 الكلام واعتبروا في ادلتها اليقين لانه لا عبة بالظن في الاعتقادات بل في العمليات
 فظهر انه العلم بالقواعد الشرعية الاعتقادية المكتسبة من ادلتها اليقينية وهذا هو معنى
 العقائد الدينية اى المنسوبة الى دين محمد صلى الله عليه وسلم سواء توقف على الشرع
 ام لا وسواء كان من الدين في الواقع كلام اهل الحق ام لا كلام المتخالفين وصار قولنا
 هو العلم بالعقائد الدينية من الادلة اليقينية مناسبة لقولهم في الفقه انه العلم بالاحكام
 الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية وموافقا لما نقل عن بعض عظماء الملة ان الفقه
 معرفة النفس مائتها وما عليها وان ما يتعلق منها بالاعتقادات هو الفقه الاكبر وخرج العلم
 بغير الشرعيات والشرعيات الفرعية وعلم الله تعالى وعلم الرسول صلى الله عليه وسلم بالاعتقادات
 وكذا اعتقاد المفلد فمن يسميه علما ودخل على علماء الشريعة بذلك فانه كلام وان لم يكن
 يسمى في ذلك الزمان بهذا الاسم كان علمهم بالعمليات فقه وان لم يكن ثمة هذا التدوين
 والترتيب وذلك اذا كان متعلقا بجميع العقائد بقدر الطائفة البشرية مكتسبا من النظر
 في الادلة اليقينية او كان مكتسبا يتعلق بها بان يكون عندهم من المأخذ والشرائط
 ما يكفيهم في استحضار العقائد على ما هو المراد بقوله العلم بالعقائد عن الادلة والمعنى الاخير يشير
 قول المواقف انه علم يقتدر معه على اثبات العقائد الدينية ايراد الحجج ودفع الشبهة ومعنى اثبات العقائد
 تحصيلها او اكتسابها بحيث يحصل الترتيب في التقايد الى التعقيد او اثباتها على الغير بحيث يمكن
 من الزام المماندين او ثباتها واحكامها بحيث لا ترتزها شبهة باطلين وعدل عن يقتدر به الى يقتدر معه
 بالغة في في الاسباب واسناد الكل الى خلق الله تعالى ابتداء على ما هو المذهب وورد على طرد

تعريفه جميع العلوم الحاصلة عند الاقتدار من النحو والمنطق وغيرهما وعلى عكسه
 علم الكلام بعد اثبات المقاييد لانتفاء الاقتدار حيث أن المراد هو علم يحصل معه الاقتدار
 البتة بطريق جرى العادة أي يلزم حصول الاقتدار وما عداها وأن يبقى الاقتدار
 دائما ولا يخفاه في أن الكلام كذلك بخلاف سائر العلوم وما مجموعه العلوم التي من جعلها الكلام
 فهو وإن كان كذلك فليس بعلم واحد بل علوم جمة وقد يجاب بأن المراد ماله مدخل في الاقتدار
 أو ما يلزم معه الاقتدار ولو على بعض التقادير والكلام بعد اثبات هذه الحقيقة بخلاف سائر
 العلوم ويعترض بأن المنطق مدخلا في الاقتدار وإن لم يستقل به والاقتدار لازم مع كل علم
 على تقدير مقارنته للكلام نعم لو أريد ما يلزم معه الاقتدار في الجملة بحيث يكون له مدخل في ذلك
 خرج غير المنطق فمما ذكرنا غيبة عن هذا مع أن في اثبات المدخل اشعارا بالبدية أو قال
 يقتدر به وأراد الاستغناء عما دى كما في اثبات العقائد بأركان الحج على ما هو المذهب في حصول
 النتيجة غيب النظر لم يتجلى إلى شيء من ذلك (قال وموضوعه العلوم) أقول افقت كلمة
 العلوم على أن نماذج العلوم في تفهيمها إنما هو بحسب نماذج الموضوعات فيسبب تصدير
 العلم ببيان الموضوع إعادة ملأه تغير بحسب الذات بعد ما افاد التبريد التميز بحسب المفهوم
 وأيضا في معرفة جهة الوحدة للكثرة المطلوبة اعطاه بها اجبا لا بحيث اذا قصد تحصيل
 تمامها لم يتصرف الطالب عما هو منها إلى ما ليس منها ولا شك أن جهة وحدة مسائل العلم
 أولا ولذلك هو الموضوع إذ فيه اشتراكها به اتحادها على ما من فصله وتحقيق المقام أنهم
 ما حاولوا معرفة أحوال الأشياء بقدر الطاقة البشرية على ما هو المراد بالحكمة ومضوا الحقائق
 أنواعا واجناسا وغيرها كالانس والحيوان والموجود ومبحثوا عن احوالها المختصة بشئونها
 بالادلة فحصلت لهم قضايا كسبية محمولاتها اعراض ذاتية لتلك الحقائق سموها بالمسائل
 وجعلوا كل طائفة منها يرجع إلى واحد من تلك الاشياء بأن تكون موضوعاتها نفسها أو جزأه
 أو نوعا منه أو عرضا ذاتيا له على خاصا يفرد بالذوق والتسمية والتعلم نظرا إلى ما لتلك الطائفة
 على كثرتها واختلاف محمولاتها من الانحصار من جهة الموضوع أي الاشتراك فيه على الوجه
 المذكور ثم قد تعدت من جهات أخرى كالنقطة والغاية والحرية ويؤخذ لها من بعض تلك الجهات
 ما يفيد قصورها اجمالا من حيث أن لها وحدة فيكون حدا للعلم إن دل على حقيقة مسماه
 اعني ذلك المركب الاعتباري كما يقال هو علم يبحث فيه عن كذا أو علم يتوعد كذا والأخرى
 كما يقال هو علم يقتدر به على كذا أو يبحث عن كذا أو يكون كذا فنظهر أن الموضوع هو جهة
 وحدة مسائل العلم الواحد نظرا إلى ذاتها وإن عرضت لاهجات أخرى كالتعريف والغاية فله
 لاعمى لكون هذا علم ذلك علم آخر سوى أنه يبحث هذا عن احوال شيء وفلك عن احوال شيء آخر
 مغايرة للذات أو بالاعتبار فلا يكون نماذج العلوم في انفسها وبالنظر إلى ذواتها الا بحسب الموضوع
 وإن كانت نماذج عند الطالب بالمال من التعريفات والغايات ونحوها وهذا جعلوا تباين العلوم
 وتناسبها وتداخلها أيضا بحسب الموضوع بمعنى أن موضوع أحد العلمين إذا كان مباحثا للموضوع
 الآخر من كل وجه فالعلمان متباينان على الإطلاق وإن كان اعم منه فالعلمان متداخلان وإن كان
 موضوعهما شبيها واحدا بالذات متغايرا بالاعتبار أو شبيئين متشاركين في جنس أو غيره فالعلمان
 متساويان على تفصيل ذكرت في موضوعها وبالجملة فقد اطبقوا على امتناع أن يكون شيء واحد
 موضوعا لعلمين من غير اعتبار تغاير بيان يؤخذ في أحدهما مطلقا وفي الآخر مقبدا أو يؤخذ
 في كل منهما مقبدا بقيد آخر وامتناع أن يكون موضوع علم واحد شبيئين من غير اعتبار اتحادهما
 في جنس أو غاية أو غيرهما اذ لا معنى لاتحاد العلم واختلافه بدون ذلك لا يقال العلم مختلف

٢ من حيث يتعلق به اثباتها
 من

باختلاف المعلوم اعني المسائل وهي كالتخلف باختلاف الموضوع فكذلك تختلف باختلاف
 المحمول فلم يجعل هذا وجه التمايز بل يكون البحث عن بعض من الاعراض الذاتية علما
 ومن بعض علما آخر مع انحسار الموضوع على ان هذا اقرب بناء على كون الموضوع بمنزلة
 المادة وهي مأخذ الجفوس والاعراض الذاتية بمنزلة الصورة وهي مأخذ للفضل الذي به
 كمال التميز لاننا نقول حينئذ لا يضبط امر الانحسار والاختلاف ويكون كل علم معلوما جهة
 ضرورة اشتغاله على انواع جهة من الاعراض الذاتية مثلا يكون الحساب علوما متعددة بتعدد
 مجموعات المسائل من الزوج والفرد وزوج الزوج والفرد الى غير ذلك وكذا سائر العلوم
 والغلط انما نشأ من عدم التفرقة بين العلم بمعنى الصناعة اعني جميع المباحث المتعلقة لموضوع ما
 وبين العلم بمعنى حصول الصورة ولولا يد هذا لكان كل مسئلة علما على حدة وايضا مبنى الانحسار
 والاختلاف وما يترتب من التباين والتناسب والتداخل يجب ان يكون امرا معينا او مبنيا
 وذلك هو الموضوع اذا اضبط للاعراض الذاتية ولا حصر بل لكل احد ان يثبت ما يستطيع
 والتمايزين بمحتجها في العلم نفسه ولهذا كانت حدودها في صدر العلم حدودا نسبية وما تنصير
 بعد انشائها حدودا حقيقية بخلاف حدود الموضوع واجرائها فانها حقيقية واما حديث المادة
 والصورة فكاذب لان كلاهما الموضوع والمحمول جرسان من القضية وانما الصوري هو الحكم
 على ان الكلام ليس في المسئلة بل في التركيب الاعتباري الذي هو العلم ولا يخاف في ان المسائل
 مادة له ومرجع الصورة الى جهة الانحسار اذ بها تنصير المسائل تلك الصناعة المخصوصة
 فان قلت اشراط تشارك موضوعات العلم الواحد في جنس او غيره لا يدفع اختلال امر اتحاد العلم
 واختلافه اذ قلنا يتفاوت موضوعا العلمين عن تشارك في ذاتي او عرضي اقله الوجود بل مثل
 الحساب والهندسة الباحثين عن العدد والمقدار الداخلين تحت جنس هو الحكم لا يجعل علما
 واحدا بل علمين متساويين في الرتبة بخلاف علم النحو الباحث عن انواع الكلمة قلت اذا كان
 البحث عن الاشياء من جهة اشتراكها في ذلك الامر ومصادفه ان يقع البحث عن كل ما يشتركها
 في ذلك فالعلم واحد ولا يتعدد الا ترى ان الحساب والهندسة لا ينظران في الزمان الذي هو من
 انواع الحكم والى هذا يشير كلام الشفاء ان كلا من الحساب والهندسة انما يجعل علما على حدة لكونه
 ناظرا فيما يعرض لموضوعه من حيث هو وهو العدد للحساب والمقدار للهندسة ولو كانا
 ينظران فيهما من جهة ما هو كمالهما لكان موضوع كل منهما الحكم او كان العلمان علما واحدا ولو نظر
 كلهما في موضوعه من حيث هو هو موجودا لمتميزا عن الفلسفة الاولى فان قلت كما صرحوا
 بكون الموضوع من المقدمات فقد صرحوا بكونه جزءا من العلم على حدة بكونه من مبادئ
 التصورية فلو وجد ذلك قلت ارادوا ان التصديق بهلية ذات الموضوع كالاعتد في الحساب
 جزء منه بدليل تمثيلهم ذلك بان ما لا يعلم ثبوته كيف يطلب ثبوته له وتصوره من المبادئ
 التصورية والتصديق بموضوعه من المقدمات واما تصور مفهوم الموضوع اعني ما يبحث
 فيه عن اعراضه الذاتية في صناعة البرهان من المنطق فهذه امور اربعة بما يقع فيه الاشياء
 وانما يحتمل التصديق بهلية الموضوع من المبادئ التصديقية كما جعلوا تصوره من المبادئ
 التصورية لانهم ارادوا وبها المقدمات التي منها تألف قياسات العلم وانما يجعل التصديق
 بالموضوعية من الاجراء المسببة لانه انما يتحقق بعد كمال العلم فهو بثمراته اشبه منه باجزاء مثلا
 اذ قلنا اعدد موضوع الحساب لانه انما ينظر في اعراضه الذاتية لم يتحقق ذلك الا بعد الاحاطة
 بكم الحساب فكان التصديق بان موضوعه اجالا من سوابق العلم ونجتها من لواحقه وينبغي
 ان يعلم ان لزوم هذه الامور وانما هو في الصناعات النظرية البرهانية واما في غير هاتقد يظهر كافي الفقه

والاصول وقد لا يظهر الابتكاف كما في بعض الاديان اذ ربما تكون الصناعة عبارة عن عدة
اوضاع واصطلاحات وتبنيات متعلقة بأمر واحد من غير ان يكون هناك اثبات اعراض ذاتية
لموضوع بادلة معينة على مقدمات وانما ظاهريا باراد هذه المباحث مع انها في نظر صناعة
أبهر من قبل الواضحات لما نظر في اليها بعد العلم قواعده الصناعية الخمس
من الشبهات اذا نقرر هذا فنقول موضوع علم الكلام هو المعلوم من حيث يتعلق بآيات
العقائد الدينية لما له بحث عن احوال الضائع من التقدم والوحدة والقدرة والارادة وغيرها
واحوال الجسم والعرض من الحدوث والافقار والترتيب من الاجزاء وقبول الفناء ونحو
ذلك مما هو عقيدة اسلامية او وسيلة اليها وكل هذا بحث عن احوال المعلوم وهو كما لو جرد
بين الهلية والشمول لموضوعات سائر العلوم الاسلامية فيكون الكلام فوق انك لا انه اؤثر
على الموجود ليصح على رأي من لا يقول بالموجود الذهني ولا يفسر العلم بمحصول الصورة
في العقل ويرى مباحث المعلوم والحال من مسيل الكلام فان قيل ان اريد بالمعلوم او الموجود
مفهومه فكثير من محولات المسائل بل اكثرها اخص منه وهو ظاهر وان اريد بموضوعه فاعلم
كروية الصانع وقدم كلامه وحدوث الجسم ونحو ذلك والاختلاف في ان الاخص لا يكون
عرضا ذاتيا ولا عام لا يستعمل على غيره كالمساواة العارضة للعند بواسطة الحكم لا يستعمل
في الحساب لا بعد التخصيص بالمساواة العدمية واتما الاختلاف في انه قبل التخصيص هو يسمى
عرضا ذاتيا ام لا قلنا لزوم الاختصاص ايس بالنظر الى موضوع المسئلة بل موضوع العلم اعم
من ان يكون على الاطلاق او التقابل كالعند لا يتخلو عن الزوجية والفردية الا يرى ان الزوج
يحمل على مضروب الفرد في الزوج مع كونه اعم منه قال في الشفاء العرض الذاتي فربكون مساويا
للموضوع مساويا لآزوايا ثلاث افئتين للثلاث وقد يكون اخص منه مطلقا كالزوج للعدد اثنان وجه
كاساوانة للعدد فانها عرض ذاتية لكون جنسه وهو الحكم مأخوذا في حد ذاته ان هذا قد وجد ان
عما وقد يوجد العدد بدونهما وهو ظاهر وبالعكس كما في المتساوية وقد يكون اعم منه مطلقا
كالزوج المضروب الفرد في الزوج (قال ومثاله الفضائل النظرية الشرعية الاعتقادية)
اقول قد يجعل من مقدمات العلم تصور مسائله اجمالا لانها زيادة التميز وقيد الفضائل بالنظر
لانه اشمخ خلاف في ان البداهة لا يكون من المسائل والمطالب العملية بل لاعتني المسئلة الاما مسائل
عنه ويطلب بالدليل نعم قد يورد في المسائل الحكم البداهة ايمن لميته وهو من هذه الخيفية
كسب لا بد بهي وقد تجعل الصناعة عبارة عن عدة اوضاع واصطلاحات واحكام ينسب
تفتقر الى تبينه هي مسائلها وعلى هذا ينبغي ان يحمل ما وقع في تجريد المنطق من ان المسائل
ما يبرهن عليها في العلم ان لم تكن بينة (قال وتماثها ٢) ما يأتى الى اليه الشيء ويترتب عليه يسمى
من هذه الخيفية غايية ومن حيث يطلب بافعال غرضه ان كان عايشة في الكمال طمعا يسمى
منفعة فيصدر العلم بذكر غايته ليعلم انه هل يوافق غرضه ام لا ولا يكون نظره عشا او ضلالا
ومنفعته ليراد طالبه جدا ونشاطا وغاية الكلام ان يصير الايمان والتصديق بالاحكام
الشرعية منبثقا بحكما لا تزلله شبه المبطلين ومنفعته في العتبة انتظام امر المعاش بالحفاظفة
على العدل والمعاملة التي يحتاج اليها في شاة النوع على وجه لا يؤدي الى الفساد وفي الاخرة
النجاة من العذاب المرتب على الكفر وسوء الاعتقاد (قال فهو اشرف العلوم) اقول لما بين
ان موضوعه اعلى الموضوعات ومعلومه اجل المعلومات وتماثه اشرف الغايات مع الاشارة
الى شدة الاحتياج اليه وايضا سائر العلوم الدينية عليه والاشارة برفاهة براهينه لكونها بآيات
يطابق عليها العقل والشرع تبين انه اشرف العلوم لان هذه جهات شرف العلم وماثل

تأدية الايمان باليقين ومنفعته
تؤثر في نظام المعاش وتجدد المعاد ومن

٤ على ان موضوعه الموجود من حيث هو وبغير عن الاكهي يكون البحث فيه على قانون الاسلام اى ما علم قطعا من الدين كصدور الكثرة عن الواحد وزوال المك من السماء وكون العالم محفوظا بالعدم والفناء الى غير ذلك من استخراج الماهيات دون الفاسفة لاما هو الحق ولو ادعاء لشاركه الفاسفة كلام المختصين

متم

عن السلف من الطعن فيه فمجمول على ما اذا قصد التعصب في الدين وفساد عقائد البشدين والتوريط في اودية الضلال بترتيب ما للفاسفة من المقال (قال والمتقدمون ٤) اقول خريدهم بالبحث مع ثملها بالموضوع محافظة على استخدام الكلام في بيان الموضوع والمسائل والغاية فالتقدم من من عماء الكلام جعلوا موضوعه الموجود بما هو موجود لرجوع مباحثه اليه على مقال الامام حجة الاسلام ان الكلام ينظر في اعم الاشياء وهو الموجود فيسمعه الى قديم ومحدث والمحدث الى جوهر وعرض وارض الى ما يشترط فيه الحياة كالعلم والقدره والى ما لا يشترط كاللون والطعم ويقسم الجوهر الى الحيوان والنبات والجماد وبين ان اختلافها بالانواع او بالاعراض وينظر في القديم فيبين انه لا يشترط ولا يتركب وانه بغير عن المحدث بعصمات تجب له وهو تقع عليه واحكام تجوز في حقه من غير وجوب او امتناع وبين ان اصل الفعل جائز عليه وان السماء فعله الجائر فينظر فيجازه الى محدثاته وقادر على بحث الرسل وعلى تعريف صدقهم بالمعجزات وان هذا واقع وحيث انتهى تصرف العقل بأخذ في التلويح من النبي عليه السلام الثابت عند صدقه ومقبول ما يقوله في الله تعالى وفي امر المبدأ والمعاد ولما كان موضوع العلم الاكهي من الفاسفة هو الموجود بما هو موجود وكان تمايز العلوم بغير الموضوعات قيد الوجود بهنسا بحيثية كونه متعلقا بآليات الجسادية على قانون الاسلام بغير الكلام عن الاكهي بان البحث فيه انما يكون على قانون الاسلام اى الطريقة المهدودة المسماة بالدين والملة والقواعد المعلومة قطعا من الكتاب والسنة والاجماع مثل كون الواحد من جدا فكثير وكون الملك تازلا من السماء وكون العالم مسبوqa بالعدم رفاقيا بعد الوجود الى غير ذلك القواعد التي يقطع بهنسا في الاسلام دون الفاسفة الى هذا اشار من قال الاصل في هذا التمسك بالكتاب والسنة اى التعليق بهما وكون مباحثه منسوبة اليهما جارية على قواعدهما الى ما هو معنى التمسك بعقائد الدين وقيل المراد بقانون الاسلام اصوله من الكتاب والسنة والاجماع والمعمول الذى لا يخفى انها اوجلة فمخالفة ان يحفظ في جميع المباحث على القواعد الشرعية ولا يخالف القطعيات منها جريا على مقتضى نظر المعقول الناصرة على ما هو قانون الفاسفة لان يكون جميع المباحث حقة في نفس الامر منسوبة الى الاسلام بالتحقيق والامعان في التعريف على كلام المصنف والمعتزلة والفرارج ومن يجرى مجراهم وعلى هذا ليرد الاعتراض بان قانون الاسلام ما هو سابق من مسائل الكلام فان اريد الحقيقة والانتساب الى الاسلام بحسب الواقع لم يصلح هذا القيد لتغير الكلام عن غيره لانه ليس لازما بنا اذ كل من انتكاه وغيره يدعى حقة ومخالفة ولم يصدق التعريف على كلام المختصين ليطلاق كثير من قواعد معناه كلام وقانا وان اريد بحسب اعتقاد الباحث حقا كان او بالعلم لم يتغير الكلام بهذا القيد عن الالهى لاشتراكهما في ذلك (قال فان قيل ٢) اقول اعترض في الموافق على كون موضوع الكلام هو الموجود من حيث هو بانه قد بحث عن احوال ما لا يعتبر وجوده وان كان موجودا كان نظره الدليل عن احوال ما لا يوجد له اصلا كالعدم والى ما لا يوجد زان يوجد الموجود اهم من الذهني ونفسا على ابع اكل لان التكليم لا يقولون بالوجود الذهني والجواب اننا لنسلم كون هذه المباحث من مسائل الكلام بل بمباحث النظر والدليل من مبادئه على ما قررنا ويبحث المبدء والمحال من لواحق مسئلة الوجود توضيحا المقصود وتبعها به بالعرض لما يقوله لا يقال بحث اعاد المبدء واستخالة التسلسل ونفى الهوى ونشال ذلك من المسائل فطما لا يقال هي راجعة الى احوال الموجود بانه هل اعيد بعد العدم وهل يتسلسل الى غير انتهائه وهل يتركب الجسم من الهوى والصوره ولو سلم انها من المسائل فلما يريد ما ذكرتم

٢ قد يصح مع نفي الوجود الذهني عن احوال ما لا يعتبر وجوده كانفرد والدليل وما لا وجود له كالعدم والمحال فلتسا مبادى وواحق واولى فنى الذهني رأى البعض مترا

لواريد بالموجود من حيث هو الموجود في الخارج بشرط اعتبار وجوده وليس كذلك بل الموجود على الإطلاق ذهنيًا كان أو خارجيًا واجبًا أو ممكنًا جوهرًا أو عرضًا الى غير ذلك فبدأت النظر والتأمل من احوال الوجود المعنى وان لم يثبت وبالواقع من احوال الوجود الذي وكثير من المتكلمين بقولون به على ما يصرح بذلك كلامهم ومن لم يقل فعليه العدول الى المعلوم (قال وقيل ٣) اقول ذهب القاضي الايوبي من المتأخرين الى ان موضوع الكلام ذات الله تعالى لانه يبحث عن صفاته الثبوتية والسلبية واقسامه المتعلقة بأمر الدنيا كيفية صدور العالم عنه بالاختيار وحدوث العالم وخلق الاعمال وكتيبة نظام العالم كالبحت عن النبوت وما يتبعها او بأمر الآخرة كبحث المعاد وسائر المسلمات فكيفن الكلام هو العالم الباحث عن احوال الصانع من صفاته الثبوتية والسلبية واقسامه المتعلقة بأمر الدنيا والآخرة وتبهم صاحب الصحايف الى انه زاد فعول الموضوع ذات الله تعالى من حيث هي وذات الممكنات من حيث استنادها الى الله تعالى لما له يبحث عن اوصاف ذاتية لذات الله تعالى من حيث هي واوصاف ذاتية لذات الممكنات من حيث انها محتاجة الى الله تعالى وجهة الوحدة هي الموجود وكان هو العالم الباحث عن احوال الصانع وحوال الممكنات من حيث احتياجها اليه على قانون الاسلام ويثبت ان يكون هذا معنى فقل هو العالم الباحث عن ذات الله تعالى وصفاته وحوال الممكنات في المبدأ والمعاد على قانون الاسلام والا فلا معنى للبحث عن نفس الموضوع لكنه اجاب بان المراد بذات الله تعالى في التعريف الذات من حيث الصفات كالذات من حيث عدم اشتراكها والجوهرية والعرضية والنجس عنها من قبل المسائل كالبحت عن نفس الصفات والموضوع هو الذات من حيث هي ولا بحث عنها في العلم وهذا يشعر بان الحصول في قولنا الواجب الجواهر لا عرض هو ذات الله تعالى من حيث عدم الجوهرية والعرضية فان قيل لو كان الموضع ذات الله تعالى وحده اوسع من الممكنات من حيث الاستناد اليه لما وقع البحث في المسائل الاصلية احوال واللازم باطل لان كثيرا من باحث الامور العامة والجواهر والاعراض بحث عن احوال الممكنات لامن حيث استنادها الى الواجب قلنا يجوز ان يكون ذلك على سبيل الاستعداد قصدا الى تكثير الصناعة بان يذكر مع المطلوب ماله نوع تعلق به من الواجب والقها روع والتعاقبات وما تشبه ذلك كبحث المعلوم والحال واقسام الماهية والحركات والاجسام اوعلى سبيل الحكاية الكلام الخالف قصدا الى تزييفه كبحث علة ايقون والآثار العلوية والجواهر الخ الى اوعلى سبيل المبدئية بان يتوقف عليه بعض المسائل فيذكر تحقيق المفصود بان لا يتوقف بيانه على ما ليس بين كاشتراك الوجود واستحالة السلسل وجواز كون الشيء قابلا وفاعلا ومكانا لخلقه يشادى الامداد واما ما سوى ذلك فيكون من فضول الكلام بقصد به تكثير الباحث كاشتهر فيه من المتأخرين من خلط كثير من مسائل الطبيعي والراعي بالكلام فان قيل لا يجوز ان يكون الكلام مبادى يقتضى البيان ويثبت باليهان لان مبادى العلم الثابتين في علم اعمى منه وليس في المعلوم الشرعية ما هو اعلى من الكلام بل الكل جزئي بالنسبة اليه ومتوقف بالآخرة عليه بخلافه لا يكون الا بدية بنفسه قلنا مابين فيه مبادى العلم الشرعى لا يجب ان يكون علما على وان يكون علما شربا لا طابقا على ان علم الاسول يستمد من العربية وبين فيها بعض ساديه وتفصيل ذلك على ما هو المذكور في الشفاء وغيره ان مبادى العلم قد تكون بيضة بنفسها فلا تيقن في علم اصلا وقد تكون غير بيضة فتيقن في علم اعلى بحالته عمله عن ان يبين في ذلك العلم اقوالا الجسم مؤلف من انه يولى والصوره فانه من مبادى الطبيعي ومن مسائل الفلسفة الاولى او في علم ادنى من شأنه ان يبين في ذلك العلم كاشع الجزاء الذي لا يتجزأ فانه من مسائل الطبيعي ومن مبادى الالهى

٣ من موضوع ذات الله تعالى وحده اوسع من الممكنات من حيث استنادها اليه لما له يبحث عن ذلك ولهذا يعرف بالعلم الباسط عن احوال الصانع من صفاته الثبوتية والسلبية واقسامه المتعلقة بأمر الدنيا والآخرة او عن احوال الواجب وحوال الممكنات في المبدأ والمعاد على قانون الاسلام فان قيل قد يبحث في الامور العائدة والجواهر والاعراض عن احوال الممكنات لاعلى وجه الاستعداد قلنا على سبيل الاستعداد لا لتكثير او الحكاية للتزييف او للتدليس من التعقيب والا فهو من فضول الكلام فان قيل مباديه يجب ان تكون بيضة بنفسه اذا لم يبق فقه على شرعى قلنا قد تبين مبادى العلم فيه او في علم ادنى لاعلى وجه الدور ومبادى الشرعى في غير الشرعى كالاصول في العربية

اثبات الهوى والصورة فيجب ان يبين مقدمات لا تتوقف صحتها عليها لا يلزم الدور
 وقد بين في ذلك العلم نفسه بشرط ان لا يكون مبدأ لجميع مسائله وان لا يبين بمسئله تتوقف
 عليه لا بدور فهذا يكون مبدأ باعتبار مسئلة باعتبار مسائل الهندسة وتكون الامر
 بالجواب فانه مسئلة من الاصول ومبدأ المسئلة وجوب القياس تمسكاً بقوله تعالى واعتبروا
 ولا يتحقق انه يجد في هذا القسم ان يذكر بحثاً عن احوال موضوع الصناعة ليصح كونه
 من مسائله في نفس الامر. حتى يبحث عن احوال الممكنات لا يبين وجه الاستدلال لكون من هذا
 القليل فحينئذ يبين في علمه في احوال فيثبت هذا المبدأ بدليل قاطع من غير تخفاة للقواعد
 الشرعية وان لم يرد ذلك العلم من علوم الاسلامي كالانهى الساحت عن احوال الموجود
 على الاطلاق وههنا شئ آخر وهو ان المفهوم من شرح الشيخ يجب ان ليس معنى البحث
 عن احوال الممكنات على وجه الاستدلال ان يكون ذلك للاختصاص بجميع المسائل بل ان يكون البحث
 عن احوال تعرض للممكنات من جهة امتدادها الى الله تعالى احوال الممكنات التي يبحث عنها
 في الكلام احوال مخصوصة معلومة بحكم قبضتها من تأثر قدرة الله تعالى وذلك انما يكون
 لما جازى الى الله تعالى فيكون عروضا للممكنات ناشئة عن جهة حاجتها اليه (قال واعترض)
 اقول لما كان من المباحث الحكمية ما لا يتدرج في العقائد الدينية ولم تناسب غير الكلام من العلوم
 الاسلامية فخطتها المتأخرون بمسائل الكلام فافضة العقائد وقادة لما يصح ان يستعان به
 في التفصيل عن المسابيق والافتقار في ان اصل الكلام لا يتجوز وبيات الذات والصفات
 والنبوة والامامة والمعاد وما يتعلق بذلك من احوال الممكنات قلنا اقتصر القوم في ابتسار
 كون موضوع الكلام ذات الله وحده او مع ذات الممكنات من جهة الاستدلال على انه لو كان
 كذلك لما كان اثباته من مطالب الكلام لان موضوع العلم لا يبين فيه بل في اعلى الى ان ينتهي
 الى ما موضوعه بين الثبوت كالوجود وذلك لان حقيقة العلم اثبات الاعراض الذاتية للشي
 على ما هو معنى الهلية المركبة ولا تنفصل في انها بعد الهلية البسيطة لان ما لا يعلم ثبوته لا يطلب
 ثبوت شئ له لكن لا نزاع في ان اثبات الواجب بمعنى اقامة البرهان على وجوده من اعلى مطالب
 الكلام ثم كونه مبدأ للممكنات بالاختيار او بالاجاب بلا وسط في الكل او بوسط في البعض يبحث
 آخر القول بان اثباته انما هو من مسائل الالهى دون الكلام ظاهر الفساد والافتقار هو احدا العلوم
 الاسلامية بل رئيسها ورأسها وبنى القواعد الشرعية واساسها واجاب بعضهم بانه جاز ههنا
 اثبات الموضوع في العلم لوجهين الاول ان الوجود من اعراضه الذاتية لكونه واجب الوجود
 بخلاف سائر العلوم فان الوجود انما يلحق بموضوعاتها الامر ما بين وكان هذا مراد من قاله وموضوع
 العلم انما لا يبين فيه اذا كان البحث فيه عن الاحوال التي هي غير الوجود والافهذه التفرقة
 بما لا يشهد به عقل ولا نقل بل ليس لها كثير معنى فان قيل هذا لا يصح على رأى من يجعل الوجود
 نفس المسألة وهو ظاهر ولا على رأى من يجعله زائدا مشتركاً لان العرض الثاني يكون متخذاً
 قلنا سواء كان ذاته نفس الوجود او غيره ما ما ان يكون هناك قضية كسبية محمولة على الوجود
 في الخارج بطريق الوجوب فيتم الجواب اولاً فيبسط اصل الاعتراض الثاني لا على شرعي
 فوجه بين فيه موضوعه فلا بد من بيان فيه وفيه نظر اما اولاً فلا نه ليس من شرط امرض
 الذاتي ان لا يكون معارفاً فغير بل ان لا يكون ملوقة للشيء بوسط ملوقة لامر خارج غير مساو
 الخافى على كون النسخة والمرض عرضاً ذاتياً للانسان والحركة والسكون للجسم والاستقامة
 والاختفاء للخط لا غير ذلك واماً ثانياً فلا يلزم ان لا يكون ببيان وجود شئ من الممكنات مسألة
 في شئ من العلوم فلا يصح ان موضوع العلم انما يبين وجوده في علم اعلى واماً ثالثاً فلا يلزم
 موضوع العلم لا يبين فيه بعد تقديره انه لا يثبت في العلم غير الاعراض الذاتية للموضوع يكون لتوا

بيان اثبات الصانع من اعلى مطالب
 الكلام وموضوع العقائديين قد بل
 في اعرفه حتى ينتهي الى ما موضوعه
 بين الوجود كالوجود من حيث هو
 متن

من الكلام لان ما وجوده عرض ذاتي يبين فيه وما لا يبين ليس بعرض ذاتي واما رابعا
فقلنا لا ياتي قولهم اكل علم موضوع وبادا وسائل على عموم لان معناه التصديق بانية الموضوع
وهلبة البسيطة وقد صار في علم الكلام من جملة المسائل واما خامسا فلان تصاعد العلوم
انما هو تصاعد الموضوعات فلا معنى لكون علم اعلى من آخر سوى ان موضوعه اعلم فيبقى
ان يؤخذ موضوع علم الكلام الموجود او العلوم والا فاللهي اعلى منه رتبة وان كان هاشرف
من جهة وقد عرفت ان ما يبين فيه موضوع علم شرعي او بادية لا يبين ان يكون علما شرعيا
بل يكفي كونه تعينيا وعلى وفق اشرع فان قيل فقد آل الكلام الى ان لوجود المخصص اوضوع
اصناعه وان كان من اعراضه الذاتية لا يبين فيها لكون نظرها مقصورة على بيان هائلة المركبة
بل يكون مسلماني نظرها اكثره بنا او مينا في صناعة اعلى وجبئذ يتوجه الاشكال بان يباه هناك
لا يكون من الهلية المركبة ووضوح هذا العرض الذاتي لا يكون مما هو سأل لو جرد قلنا موضوع
الصناعة الاعلى اعم ووجوده لا يستلزم وجود الاخص فبين فيها وجود الاخص بان يبين انقسام
الاعلى اليه والى غيره وانه يوجد له هذا القسم ويكون ذلك عائد الى الهلية المركبة لا علم ثلاثيين في
الالهية ان بعض الموجود جسم فتيقن وجود الجسم وفي الطبيعي ان بعض الجسم كرة فبين
وجود الكرة وعلى هذا القياس ور بما يبينه الغرض من هذا الكلام لانه قادح في بعض ما سبق
(قال الفصل الثاني في العلم) ذهب الامام الرازي الى ان تصور العلم بدعي اوجهين الاول
انه معلوم يتبع اكتسابه اما المعلومية فصكم الوجودان واما امتناع الاكتساب فقلنا انما يكون
بغير معلوم ضرورة امتناع اكتساب الشيء بنفسه او بغيره وبجه ولا غير انما يعلم بالعلم فاول العلم
بالغير لان الدور فتمتين طريق الضرورة وهو الماط الثاني ان في كل واحد يوجد بدعي
اي حاصل من غير نظره وكسب وهذا علم خاص مسبق في اطلاق العلم المركبة منه ومن الخصوصية
و السابق على البديهي بدعي بل اول بالبداهة خطا في العلم بدعي وهو الماط واجب
عن الوجهين بان معينا هاسا على سبيل التفرقة بين تصور العلم وحصوله اما الاول فقلنا تصور
العلم على تقدير انفسه يتوقف على تصور غيره وتصور الغير لا يتوقف على تصور ليزن الدور
بل على حصوله بناء على امتناع حصول المقيد بدون المطلق حتى اول يقبل وجود الكلي
في ضمن الجزئيات لم يتوقف على حصوله ايضا وعبارة المواظف ان الذي تحاول ان تعلم بغير
العلم تصور حقيقة العلم وقد تسامح حيث حارل العلم تصورا لحقيقة والا حسن ما في شرح المختصر
ان الذي يراد حصوله بالغير تصور حقيقة العلم الاله تسامح فيه ايضا حيث قال ان توقف
تصور غير العلم انما هو على حصول العلم به اعني على جريتنا متعلبا بذلك الغير اذ لا معنى لتوقف
الشيء على حصوله واما الثاني فلان البديهي اكل احد ليس هو تصور العلم بانه موجود بل حصول
العلم بذلك وهو لا يستدعي تصور العلم به فضلا عن اعلمه بان اكل احد يعلم ان له نفسا ولا يعلم
حقيقتها فان قيل لا معنى لتعلم الاصول النفس الى التي وحصوله فهو العلم بان المعنى النفسية وحصوله
ان يكون تصور علمه وتصوره فان كان حصول العلم بوجوده بدعي كان تصور العلم به بدعي ويزن منه
ان يكون تصور علمه وتصوره فان كان حصول العلم بوجوده بدعي كان تصور العلم به بدعي ويزن منه
العلم وتوقف على حصول علمه فان كان متوقفا على تصور غيره وهو الماط لا يكون تصور العلم به بدعي
النفسية في النفس قد يكون باعتبارها وهو المراد بالوجود وانما ذلك اضافة اليها لا تصور لها
وقد يكون بصورها وهو المراد بالوجود المتماثل بغيره انما هو المراد بالوجود وانما ذلك اضافة اليها لا تصور لها
باعتبارها ان الكافر يتصف بالكفر بحصول الاكثار في نفسه وان لم يتصوره ويتصوره والايان
بحصول عقوه في نفسه من غير ان تصاف به فحصول عين العلم بالشيء في النفس لا يكون

٩ وفيه مباحث البحث الاول قيل
تصوره ضروري لانه حاصل وغيره
انما يعلم به فاول علمه ونسبه لان الدور
وان علم كل واحد يوجد بدعي
وهو مسبق في مطلق العلم فهو اول
بالبداهة ورد بالفرق بين تصور العلم
وحصوله فتصور العلم بتصور غيره
وتصور الغير بتصوره فلا دور
وايد يهي حصول العلم بوجوده
وهذا لا يستدعي تصور العلم فضلا
عن بداعته فان قيل الحصول
في النفس هو العلم قلنا لا مطلقا
بل يوجد غير متصل ومصدق
او تصدق وعده كالكاثر تصدق
بالكفر ولا يتصوره ويتصور الايمان
ولا يتصف به فان قيل حصول العلم
بالغير يستلزم إمكان تعلم بانه عالم به
وبعض الى العلم بالمقيد قبل العلم
بالمطلق وايضا العلم بانه عالم بوجوده
بدعي لا يقتضي نظرا فضلا وفيه
المطلوب قلنا اوسع فاللزم التصور
بوجدها من

تصور ذلك العلم كما ان حصول مفهوم العلم بأشئ في النفس لا يكون انصافا باعني به بل ربما يستلزمه نعم يكون ذلك انصافا بالعلم بمفهوم العلم بناء على ان المفهوم حاصل بعينه فان قيل في تقرير الامام ما يدفع الجواب المذكور لانه قرر الاول بان اكتساب العلم يتوقف على حصول العلم بغيره وهو يستلزم إمكان العلم بأنه عالم بذلك الغير وعلى تقرير وقوع ذلك الممكن يلزم حصول العلم بالعلم الخاص قبل حصول العلم بتطبيقات العلم وهو محال واكتساب العلم يكون ملزوما لتصور الغير المتكتم لا بكان المحال فيكون محالا والثاني بان علم كل احد به عالم بوجوده بديهى وعمله بوجوده علم خاص وبني كان العلم بالعلم الخاص بديهيا كان العلم بمطابق العلم بديهيا واما كان مظنه ان يقال العلم بأنه عالم تصديق وبذاته لا تستدعي بذاته تصوره لانه مفسر بما لا يتوقف بعد تصور ظرفه على نظرا اشار الى دفعه بان هذا التصديق بديهى يعنى انه لا يتوقف على كسب ونظر اصله في الحكم ولا في طريقه سواء جعل تصور الطرفين خطرا له او شرطه وذلك حصوله لمن لا يتأني من النظر والاكساب كالبه والصبيان قلنا العلم بأنه عالم بالشيء تصديق وهو ما يستدعي تصور الطرفين بوجه فلا يلزم تصور العلم بمحقته مع ان الكلام فيه على انه ان اراد ان العلم بالغير يستلزم ان كان العلم بأنه عالم به قبل اكتساب حقيقة العلم بغيره سبق اولى الجمله فغير متعبد لجواز ان يكون وقوع الممكن بعد الاكتساب (فان ثم اكثر تعريضا العلم مدسوله ٧) كقولهم معرفة المعلوم على ماهو به ادراك المعلوم على ماهو به اثبات المعلوم على ماهو به انتقاد الشيء على ماهو به مايعلم به الشيء ماوجب كون من قام به عالما الى غير ذلك ووجوه الخلل نظاره الا ان ذلك عند الامام حجة الاسلام لحفاء معني العلم وعصر تحديده قال في المستصفي ربما يفسر تحديده على الوجه الحقيقي بعبارة مجردة جملة الجلس والفصل فان ذلك متمسك في آخر الاية بل اكثر المذكرات الحسية فكيف في الادراكات والتمايز معناه بتقسيم ومثال اما التقسيم فهو ان تميز علمك ليس به وهي الاعتقادات والاحكام في غيره عن الشك والغش باجزم وعن الجهل بالمطابقة في حق الاعتقاد المنقاد وتغير عنده بان الاعتقاد قد بين مع تغير متعلقه كما اذا اعتقد كون زيد في الدار ثم خرج زيد والاعتقاد بمحاله بخلاف العلم قائم بتغير بغيره المعلوم ولا يبي عند اعتقاد انتفاء المنة في لانه كاشف واختلال في العقيدة والاعتقاد عقد على القلب ولهذا يزول بتشكيك الشك بخلاف العلم واما المثال فهو ان ادراك البصرة شبيه بادراك البصرة فكما انه لا معنى للابصار الا انضباع صورة البصرة الى مثاله المطابق في القوة الباصرة كاعتقاد الصورة في المرآة كذلك العقل بمسئلة مرآة تطبع فيها صور المعقولات اي حقائقها وماها تها على ماهي عليها والعلم عبارة عن اخذ العقل صور المعقولات في نفسه وانضباعها وحصولها فيه فالتفهم المذكور يقطع العلم عن مظان الاشياء وهذا المثال يفهم حقيقة العلم هذا كلامه فظهر انه يريد عصر تحديده بالحد الحقيقي لا بالمتعبد امتياز تفهم حقيقة وان ذلك ليس ببعيد وله لا يريد بالمثل جزئيا من جزئياته كاعتقادنا ان الواحد نصف الاثنين على ما فهمه البعض وقال الامام الرازي امر بيات العلم لا تخاو عن خذل لان ماهية قد بلغت في ظهوره الى حيث لا يمكن فهمه بشئ اچلى منه والى هذا ذهب كثير من المتفكرين حتى قال بعضهم ان ما وقع فيه من الاختلاف انما هو لشدة وضوحه لحفاء (قال ولازاع في اغتراب لغظة) اعط العلم يقال في الاصطلاح على معان منها ادراك العقل فيفسر بحصول صورة الشيء في العقل وبشيء في بحث الكيفيات تحقيقه وقدم ما ورد عليه وبمضمون نظرا ان العلم صفة العالم والحصول صفة الصورة فدل الى وصول النفس الى المعنى اخذا مما ذكره الامام وغيره ان اول مراتب وصول النفس

قبل حلفائه والمحققون لوضوحه

من

وقد يقال لاطلاق ادراك العقل فيفسر بحصول الصورة في العقل او وصول النفس الى المعنى واحد اقسام التصديق فيفسر الحكم الجزم المطابق الموجب ولا يشتمل التصور والتصديق فيفسر بصفة تجلي بها المذكور لم يأت به اذ لا يتولى في غير البقي او بصفة توجب غيرا بين المعاني لا يشتمل التقبض والماديات انما تتجلى بالتقبض يعنى انه لو فرض وقوعه يلزم منه محال لذاته لا يعنى تجويز العالم اليه حقيقة كما في الظن او حكما كما في اعتقاد

من

المتكلم

الى المعنى شعور فاذا حصل وقوف النفس على تمام ذلك المعنى فنصورها ذائق بحيث واد استرجاعه
بعيد ذهابه امكنه يقال له حفظ واذا لك الطلب تذكر واذا لك الوجدان ذكر وانث خبر بان
حصول الصورة في العقل ايضا صفة العالم ومنها احد اقسام التصديق وهو ما يقارن الجزم
والمطابقة والثبات فيخرج الفطن والجهل المركب والاعتقاد وسبب بيان ذلك ومنها ما يشمل تصور
المطابق والتصديق اليقيني على ماهو الموافق للعرف واللغة ولهم فيه عريتان (١) صفة يتجلى بها
المذكور لمن قامت به اى صفة يتكشف بهاما يذكر ويكشف اليه انكشافا تاما لمن قامت به تلك الصفة
اذا اما كذا غيره وعديل عن الشيء الى المذكور ايعم الموجود والمعدوم وقد يتوهم ان المراد به
المعلوم بان في كذا العلم ذكر المعلوم وعديل اليه تفاديا عن الدور وبالجملة فقد خرج الفطن والجهل
اذا لا يجزى بهما وكذا اعتقاد المقلد لانه عقدة على القلب والتجلى انشراح وانحلال لعقدة
(٢) صفة توجب تغييرا في المعاني لا يحتمل النقيض اى صفة تستعقب خلق الله تعالى لم قامت به
تغييرا في الامور العقلية كلية كانت او جزئية فيخرج مثل القدرة والارادة وهو ظاهر وانك الحواس
لان تغييره في الاعيان ومن جملة علم بالخصوصيات لم يذكر هذا القيد وخرج سائر الادر اكات
لان احتمال النقيض في الفطن والشك والوهم ظاهر وفي الجهل المركب اظهر وكذا اعتقاد المقلد
لانه يزول بتسلك المشكك بل ربما يتعلق بالنقيض جزما وقد يقال ان الجهل المركب ليس بتغيير
وكذا التصور الغير المطابق كما اذا رسم في النفس من الفرس صورة حيوان ناطق واما المطابق
فدخايل لا نه لا يقيض له بناء على ان في اخذ النقيض ثابتة الحكم والتركيب ولا يفتى ما فيه ومنهم
من قيد المعاني بالكلية بيلا الى تخصيص العلم بالكلية والمعرفة بالجزئية فلا يرد ما ذكره
في المتواقف ان هذه الزيادة مع الفنى عنها تحل بطرد التعريف اى جريانه في جميع افراد
المعرف على ما ذكر ابن الحاجب ان اسم الفاسل يورد على طرد تعريف الاسم والفعل
المضارع على عكسه قالوا هذا مصطلح النجاة ثم الظاهر من قولنا تغييرا لا يحتمل النقيض
ان يراد بنقيض التغيير وما لم يكن له كثير معنى ذهب بعضهم الى ان المراد انه صفة توجب
التغيير انجسا لا يحتمل النقيض وليس بشيء والحق اعتبار ذلك في متعلق التغيير على ما قالوا ان
اعتقاد الشيء كذا مع انه لا يكون الا كذا علم ومع احتمال ان لا يكون كذا احتمالا مرجوحا خا
طالعني انه صفة توجب للنفس تغيير المعنى عندها بحيث لا يحتمل النقيض في متعلقه ويدل على ذلك
تقرير اعتراضهم بان علوم اعدادية مثل العلم بكون الجبل حجرا طاه محتمل النقيض بان لا يكون حجرا
بل قد اعتقد ذهب بان يخلق الله تعالى مكان الحجر الذهب على ما هو رأى المحققين اوبان
يسلب عن اجزاء الحجر الوصف الذى به صارت حجرا ويخلق فيه الوصف الذى به يصير
ذهب على ما هو رأى بعض المتكلمين من تجانس الجوهر في جميع الاجسام والجواب ان المراد
بعدم احتمال النقيض في العلم هو عدم تجويز العالم اياه لاحقية واحكاما اما في التصور فاعدم
النقيض اولاه لانه لا معنى لاحتمال النقيض بدون شائبة الحكم واما في التصديق فلا ستاد جزمه
بالحكم الى موجب بحيث لا يحتمل الزوال اصلا والمعاديات كذلك لان الجزم بها مستند الى موجب
هو اعادة وانما يحتمل النقيض بمعنى انه لو فرض وقوعه لم يلزم منه محال لذاته لكونه في نفسه
من الممكنات التي يجوز وقوعها ولا وقوعها وذلك كما يحكم بياض الجسم المشاهد قطعاً
مع انه في نفسه ممكن ان يكون وان لا يكون والحاصل ان معنى احتمال النقيض تجويز الحكم اياه
حقيقة وحالا كما في الفطن اعدم الجزم بمعلقه واحكاما ودأ كما في اعتقاد المقلد اعدم استناد
الجزم به الى موجب من حسن او عدل او عادة فيجوز ان يزول بل يحصل اعتقاد النقيض

١. العالم أن كان سلكاً أي انفعالاً وقولا
لنسبته فتصديق والا فتصور
واختلافهما بالحقيقة لا بمجرد لاضافة
من

جزماً وبهذا يظهر الجواب عن بعض تفسير العبد باعتقاد المقلد سبي المطابق فإنه لا يمتثل
المقتضى في الواقع ولا عند الحاكم وهو ظاهر ولا عبرة بالامكان العقلي حكمه في العادات
(قال المبحث الثاني ٩) اول قد اشتهر تنعيم السلك الى التصور والتصديق وادبعه بعضهم
لا بينهما من التزيم اذ لا تصديق بدون التصور بل ذكروا انه لا تصور بحسب الحقيقة بدون
التصديق بالعقبة ونفس الكلام في التصور بحسب الاعم فعدوا الى التفسير الى التصور
الساذج أي المشروط بعدم الحكم والى التصديق واجاب آخرون بأن التزيم بحسب الوجود
لا ينافي التقابل بحسب الصدق كما بين الزوج والفرد والحصر في التصور المقيد بعدم الحكم
وفي التصديق ليس يتسام لحروج تصور الطرفين وبالمجمله فتكلام القوم صريح في أن التصور
المعتبر في التصديق هو التصور المقابل له وهو التصور لا بشرط الحكم اعني الذي لم يعتبر
فيه الحكم لا الذي اعتبر فيه عدم الحكم وصرح الامام والكاتب بان هذا هو المراد
بالتصور الساذج والتصور فقط وحاصل التقسيم ان العالم امان يعتبر فيه الحكم وهو التصديق
اولا وهو التصور ومعناه ان التصديق هو الحكم مع ما يتعلق به من التصورات على ما هو صريح
كلام الامام لا الادراك المقيد بالحكم على ما سبق الى التزيم من عبارة حبس بقول الله الادراك
المقارن للحكم والادراك الذي يلحقه الحكم كيف وأنه يذكر ذلك في عرض الاستدلال على كون
التصور جزءاً منه ثم انه كثيراً ما يصرح بانه عبارة عن نفس الحكم ويجعل الحكم ثلثاً من قبل
الافعال وارتعاهية مستمارة بالكلام بالنفس ليست من جنس الاعتقاد ولا الارادة والجمهور
على انه نفس الحكم وانه نوع من العلم معتبر عن التصور بحقيقة لا يتعلق بالانسان بخلاف التصور
حيث يتعلق بها وبغيرها الا ترى انك اذا شككت في حدوث العالم فقد تصورت العالم والحادث
والشيء بينهما من غير حكم وتصديق ثم اذا اقيم البرهان فقد علت النسبة نوعاً آخر من
العلم وهو السعي بالحكم والتصديق وحقيقته ان كان النفس وقولها لوقوع النسبة اولا
وقوعها وبغير عنه بالفارسية بكونه على ما صرح به ابن سينا وهذا ما قال في الشفاء
التصور في قوله: ابيضاض عرض هو ان يحدث في الذهن صورة هذا التأليف وما يوافق منه
كالبيض والعارض والتصديق هو ان يحصل في الذهن نسبة هذه الصورة الى الاشياء نفسها
انها مطابقة لها وتكذيب بخالف ذلك وفي هذا الكلام ارشاد الى ان مدلول الخبر والمضية
هو الصدق وإنما الكذب احتال عقلي وليس فيه انحصار التصديق في المطابق كانوا اذ لا يلزم
من حصول الشيء كالمطابقة مثلاً في النفس حقيقة في الواقع (قوله والضرورة قاضية) يعني
ان كلام التصور والتصديق ينقسم الى النظري والضروري لا تايجاد في انفسنا احتياج
بعض التصورات والتصديقات الى النظر كتصور الخلق والجن والتصديق بمحدثون العالم
واستدراك بعضها عنه كتصور الوجود والعدم والتصديق بمتناسع اجتماع التقيضين والمراد
الاحتياج والثبات بالذات حتى يكون الحكم المستغنى في نفسه عن النظر ضرورياً وان كان
طرقاً بالكسب على ما نقرر عند الجمهور ان التصديق للضروري مالا يوقف بعد تصور
الطرفين في نظر وكسب وبعبارة المواقف هو ان بعض ضروري بالوجدان والبعض نظري
بالضرورة بما يوهي ان الثاني ليس بالوجدان لكن ارادنا ذكرنا وفسر القاضي ابو بكر
العالم للضروري بما يلزم نفس الخلق لزوماً لايجاد الى الانفكاك عنه سبيلاً وقد بالخلق لان
الضروري والنظري من اقسام العلم الحادث واعترض عليه بان النفس قد تنفك عن العلم
الضروري بان يقول بعد الحصول لغيره بان شيء من اشد اد العالم كانهم والنفقة او بان لا يحصل اصلاً
لانفكاك شرط من شرط علمه مثل التوجه وتصور الطرفين واستعداد النفس والاحساس

٧. بالتسام كل منهما الى النظري المنفرد
الى النظر والضروري المستغنى عنه
وقد يفسر الضروري بما يلزم نفس
الخلق وما لا يجد الى الانفكاك عنه
سبيلاً اي لا يشترط للانفكاك عنه
اصلاً فلا يزول الضروري بطريق
ضده او عدم حصوله لفقد شرط
ولا يلزم النظري بعد الحصول من غير
اقتدار على الانفكاك حينئذ اوجوه
الاقتدار في ذلك من

والتجربة وهو ذلك ما يتوقف عليه بعض الضرورات واجيب بان المراد منه لا يقتدر على
الانفكاك لما ذكرتم من الصور ليس بقدر الخلق وهذا ما عاين في المواقف ان عسارية مشعرة
بالقدرة يعني بينهم من قوا لا يسبيل الى كذا اولاً لا يجد له يقتدر عليه اولاً يقتدر والحاصل
ان اطلاق الضرورى على العلم مأخوذ من الضرورة بمعنى عدم القدرة على الفعل والتلك
تكررة المرتبة ولذا قد يفسر بما لا يكون تحصيله مقدوراً الخلق الا ان فساد الحصول مراد
هنا بقرينة جعل الضرورى من اقسام العلم الحادث ومصرح في عبارة القاضي بخرج العلم
بمثل تفاصيل الاعداد والاشكال مما لا قدرة لتعبد على تحصيله ولا على الانفكاك عنه فان قيل
يرد على طرد العبارتين العلم الحاصل بالنظر اذ لا قدرة حينئذ على تحصيله ولا على الانفكاك عنه

اجيب عنه بان المعتز في الضرورى في القدرة دائماً وفي النظرى انما تنفي القدرة بعد الحصول
اذ قبله يقتدر على التحصيل بان يكسب وعلى الانفكاك بان لا يكسب فان قيل نسبنا ان مراد
القاضي في الاستدلال على الانفكاك الا ان السؤال باق بعد لان الانفكاك سواء كان مقدوراً
او غير مقدور ينفي الزوم قلنا اراد بالزوم الثبوت او امتناع الانفكاك بالقدرة ان يكون
آخر الكلام تفسيراً لاوله وفسر النظرى بما ينفعه النظر الصحيح بمعنى انه لا ينفك عنه بطريق
جرى العادة عند حصول الشرائط ولم يقل ما يوجبه للمسيح من ان حصول النتيجة عقب
النظر ليس بطريق الوجوب ولم يقل ما يحصل عقب النظر الصحيح لان من الضرورات ماهو
كذلك كالمعنى ما يحدث حينئذ من اللذة والام والوقايل ما يفيد النظر الصحيح وارجو الاستعانة
العادية لكان اظهر والكسبي يقابل الضرورى ويراد في النظرى فيمن يحمل طريق الانفكاك
هو النظر لا غير وما فيمن يجوز انكسب مثل التصفية واللاهام ولا يجمعه مثل لاهي في النظر والكسبي
ايح من النظرى ولا يلزم بينهما عادة على ما في المواقف الا ان يجعل مثل التصفية واللاهام
من خوارق العادات وقد يقال الكسبي لا يحصل بمشورة الانساب اختياراً كما هو في العقل والحس
والضرورى للمقابلة ويخص الكسبي النظرى باسم الاستدلال (قل واختار الامام (ع) اقول اختار
الامام الرازي ان كل ما يحصل من تصورات فهو ضرورى لان الانفكاك يمنع من جهة
الكسب اعني الط والكسب اعني طريق الانفكاك اما الاول فلان المفاد ان يكون معلوماً
فلا يمكن طلبه وانكسبه لا امتناع تحصيل الحاصل او يكون مجهولاً فلا يمكن التوجه اليه
ثم اعترض وجهين احدهما انه لم يجوز ان يكون معلوماً من وجه فيوجه اليه مجهولاً ومن وجه
فطلب وثانيهما ان النقص بانكسب التصديق مع جريان الدليل فيه فاجاب عن الاول بانه
اما ان يطلب من وجهه معلوم وهو محال لامتناع تحصيله او من وجهه مجهول وهو محال لامتناع
التوجه اليه وعن الثاني بان ما يتعلق بما تصديق كالتقصية او التنبه معلوم بحسب التصور
فلا يمنع التوجه اليه ويجعل بحسب التصديق فلا يمنع طلب حصوله وهذا بخلاف التصور
فان ما يكون مجهولاً بحسب التصور يكون مجهولاً مطلقاً اذ قبل التصور وحاصله ان يتعلق
التصديق يجوز ان يتعلق به قبل التصديق علم هو التصور بخلاف متعلق التصور واجيب
بالاختار انه معلوم من وجه ولا يمنع امتناع التوجه حينئذ الى وجهه المجهول وانما يمنع لو لم يكن
التوجه المعلوم من وجهه واعتباراته بحيث يخرج عن كونه مجهولاً مطلقاً وذلك كما ان علمنا
ان ناساً في سيرة الادراكات فطلبه بحقيقة او بعارضه المبررة عن جميع مصادره على
ما هو المستفاد من الحد او الرمز فالتجهول المطلق لا يختص في الحقيقة ولا في العارض وما ذكر
في المواقف من ان المجهول هو الذات والمعلوم بعض الاعتبارات تحققت في هاهنا
امكان انكسب التصور بحسب الحقيقة ونبيه على ان محولية الذات لازمة فيها فطلبه بصورة

ان ما يحصل من التصورات
ضرورى لا متاع الانفكاك اما من
جهة الطلب فلا من اموال مطلقاً
فلا يطلب او مجهول مطلقاً فلا يمكن
التوجه اليه اموال من وجه دون
وجد فلا يمكن طلب شيء من وجهه
بخلاف التصديق فانه يطلب بحصول
تصوره ووردان العلم ببعض جهات
المجهول كاف في التوجه اليه واما من
جهة الكسب فلا ما جاعل الاجزاء
وهو نفسه او بعضها وبه تعرف
بالخارج او خارج به يتوقف على العلم
بالاختصاص يتوقف على تصور
وتصور ماعداه تفصيلاً وورد بانه
مجموع تصورات الاجزاء والكسب
تصور مجموعها وراكسب في
استحضارها مجموع مرتبة فهي
من حيث متعلق التصورات بها حد
ومن حيث متعلق تصور واحد بها
محدود ولادة اتصال الاعتبارين
قد يترجم اتحادها وانما المتحد مجموع
الاجزاء والماهية لا تصور انها
وتصوراتية وايضا تعريف الجزئ
للإبارة انما يستلزم تعريف شيء من
اجزائها لو لم يكن مجرد تغييرها
عادها تعريفها وكان ذلك بها
نفس العلم بالاجزاء كما انها تعرفها
وايضا التعريف بالخارج انما يتوقف
على الاختصاص بالماهية ولو لم يكن
تصوره بوجه وتصور ماعداه اجزالا

من

حتى لو علم الشيء بحقيقةه وقصد اكتساب بعض العوارض لكان ذلك بالميل إلى التعريف
 ولو قصد اكتساب العارض نفسه كان هو مجهولاً بحقيقةه وما ذكر في نقد المحصل من أن كلا
 من الوجه المجهول والمعلوم حاصل لأمر ثالث هو المنطوق أن لازم العلم بما اعترف به من أن المعلوم
 الجاهل بالمعلوم من وجه مجهول من وجه والوجهان متبايران أحدهما معلوم لاجل فيه
 والآخر ليس بمعلوم البتة لكن لما اجتماع في شيء ظن أن هناك عللاً اجتماعياً ولا فقد ذكره في نقد
 تنزيل الأفكار أن المنطوق المجهول هو حقيقة الماهية المعلوم من جهة بعض عوارضها وأما
 الثاني فلأن اكتساب معنى المعرفة للشيء يمنع أن يكون نفسها الامتناع كون الشيء اجلي وأسبق
 بمعرفة من نفسه بل يكون إما جبراً اجزئياً وهو نفسها فيكون المجهول وأما بعضها أو خارجاً
 عنها ويتدرج فيه المركب من الداخل والخارج ومن أفرد به بالذكر أراد بالداخل والخارج
 المحصل من ذلك ثم البعض إنما يعرف الماهية إذا عرف شيئاً من اجزائها أو كانت الاجزاء بأسرها
 معلومة أو بقيت مجهولة لم يكن المعرفة معرفة أي بالمعرفة الماهية وموصلاً إلى تصورهما فلن
 المعرفة أن كان نفسه عاداً المجهول وأن كان غيره لم التعريف بالخارج ضرورة كون كل جزء خارجاً
 عن الآخر ولو فرض تداخلها ينقل الكلام إلى تعريف الجزء المركب منه ومن غيره فيكون
 المجهول أو التعريف بالخارج وهو أيضاً بطل لأن الخارج إنما يفيد معرفة الماهية إذا عرفت اختصاصه
 بها بمعنى ثبوتهما ونفيه عن جيع ماعداها وهذا تصديق يترقب على تصور الماهية وهو
 دور وتصور ماعداها من الأمور الغير المتناهية على التفصيل وهو محال وفي عبارة الموافقة
 هنا اتساع حيث قال والبعض أن عرف الماهية عرف نفسه وقد بطل والخارج وسنعاله
 لأن الذي سيطلب هو التعريف بالخارج لا الخارج وكأنه على حذف الباء أي عرف بالخارج
 أو عرف الأمر الذي شأنه أن يكون خارجاً عن سائر الاجزاء فيكون البعض المعرفة خارجاً عنه
 وبذلك التعريف بالخارج لا الخارج وإنما ادعى لزوم التحليل على ما هو تقرير المحصل بناء على
 أن معرفة الماهية معرفة لكل جزء منها وظهور المنع عليه اقتصرنا على أحد هاتيكما هو
 تقرير المطالب العالي ثم لا يبقى أن القدر في بعض دفعات هذا الاستدلال كاف في دفعه إلا أنهم
 لما جوزوا التعريف بتجميع الاجزاء والبعض وبالخارج احتجنا إلى التفتي عن الاستكالات
 الثلاث لما عني الأول فبان جميع الاجزاء وأن كانت نفس الماهية بالذات لكن إنما يتبع التعريف
 بها لولا تغيرها بالاعتبار وتحقيقة أن الاجزاء قد تتعلق بها تصورات متعددة بأن تلاحظ واحداً
 واحداً على التفصيل والترتيب فيكون اكتساب أي حداً وقد يتعلق به تصور واحد بأن تلاحظ
 المجموع من حيث المجموع فيكون اكتساب أي محدوداً ومعنى قولهم في المحدود اجزاء وفي الحد
 تفصيل ولا امتناع في أن يكون تصور المجموع مترتباً على مجموع التصورات وسبباً عنها فان قيل
 إذا كان مجموع التصورات مقتضياً إلى تصور المجموع فان كانت حاصلة كان هو أيضاً حاصل
 من غير أثر للنظر ولا اكتساب وان لم تكن حاصلة لم يصلح مقابل تكون معلومة ويقال الكلام
 إلى ما يحصلها وكذا الكلام في التعريف ببعض الاجزاء والخارج بل في اكتساب التصديقات فلما يجوز
 أن تكون الاجزاء معلومة من غير أن سائر المعلومات فتعثر في النظر لاستحضارها بمجموع مترتبة بحيث
 تنفي إلى تصور الماهية وهذا معنى الاكتساب وحاصله عائداً إلى تحصيل الجزئية الصوري وعلى ذلك
 نفس وقال في الموافقة قدما في قولهم لمجموع التصورات يحصل تصور المجموع والحق
 أن الاجزاء إذا انحصرت مترتبة حتى حصلت فهي السلفية لأن ثمة حصول مجموع هو وجب
 حصول شيء آخر هو الماهية وهذا الاجزاء الخارجية إذا حصلت كانت نفس المركب الخارجي
 لا أمراً يترتب عليه المركب وظاهره غير فادح لأنهم لا يدعون أن مجموع الاجزاء أمر يوجب

حصوله حصول امر آخر هو الماهية بل له يجوز ان يكون تصورات الاجزاء امرا يوجب حصول امر آخر وتصور المجموع عن تصور الماهية فان اراد في ذلك فباطل لانه لا يمتنع حصوله ضرورة ولا بهان بل يكفيه الوجودان ولا عبرة بالقياس على الوجود الخارجي لانه لا حجر في تصريفات العقل فله ان يلاحظ الموجد الواحد تارة بجملة وتارة شيئا فشيئا ولم يزد في حل الاشكال على ان قل بل قد مجموع الالوه والى كل واحد منها مقدم ولا يحدى تفعا لان المحدود ايضا كذلك فلا بد في بيان المغايرة والسببية من ان يقال تلك الامور من حيث الملاحظة تفصيلا حد واجمالا محدود وهو معنى كلامهم واماعن الثاني فبما لانسان ان يعرف الماهية يجب ان يعرف شيئا من اجزائها بل جواز ان تكون الاجزاء معلومة وتفكر الى حضورها بجمعة مؤثرة متناهية عمادها ويكون ذلك بالمعرف وحاصله ان الماهية وان كانت نفس الاجزاء بحسب الذات لكن لا يلزم ان يكون العلم بها هو العلم بالاجزاء بمعنى التصورات المتعلقة بها بل لابد من ملاحظتها بجمعة متغيرة عن الغاير ويجوز ان تبين الاجزاء بجهولة وبعدم المعرفة بتصور الماهية بوجه يتنازع ادهان من غير احاطة بحقيقة شيء من الاجزاء ولو سلم فيجوز ان يكون الجزء المعرفة نفس المعرفة بالذات ويعدو الغاير الى الاجزاء والتمثيل كما في تعريف الماهية باجزائها وغيرها وبصحة تعريف بالخارج على ما سيجي وبما ذكرنا يندفع ما قبل ان يجمع اجزاء الماهية نفسها فكيف لا يكون العلم بها علميا بها وان يعرف الشيء سبب لمعرفته هي حصوله في الذهن فكيف لا يحصل شيئا من اجزائه وان علة حصول الشيء لو لم تكن علة لشيء من اجزائه لجاز حصول كل جزء بدونه فيجاز حصول الكل بدونه فليكن علة واعتبر بالهيئة الاجتماعية فانها علة حصول المركب وليست علة لحصول شيء من اجزائه واماعن الثالث فبما لانسان ان يعرف بالخارج يتوقف على العلم باختصاصه بل على الاختصاص بنفسه فان الذهن يتفكر من تصور المألوم الى تصور لازمه الذهن وان لم يتقدم العلم بالالزوم ولو سلم فيكون في ذلك تصور شيء بوجه ما وتصور ماعده اجزا كما في اختصاص الجسم بهذا العلم وان كان مبنيا على امتناع كونه في حيزين واشتغال حيز بمخبرين والى هذا التسليم فنقد من قال الوصف الصالح يعرف الشيء يجب ان يكون لازما بين الثبوت لافراد بين الانقضاء عن جميع ماعده ويبنى ان يعلم له وان كان لازما بحسب الصدق لابد ان يكون ملزوما بحسب التصور واجاب بعض المتفكرين عن الاول بمنع كون جميع اجزاء الماهية نفسها بل جزء بله باطل تمسكا بان الاشياء التي لكل واحد منها متقدم على الشيء بمنع ان يكون نفس المتأخر ثم قال ويجوز ان يصير عند الاجتماع ماهية هي المتأخرة فتحصل معرفتها بها كما ان العلم بالجنس والفصل والتركيب التقيدي متقدم على العلم بالجنس المتبدي بالفصل وهي اجزؤه وبها يحصل العلم به ورد المنع تارة بدعوة الضرورة وتارة بالاستدلال بان جميع اجزاء الشيء ان لم تكن نفسه فاما ان تكون خارجة عنه وهو ظاهر البطلان او داخله فيه فتركب الشيء منها ومن غيرها فلا تكون هي جميع الاجزاء بل بعضها وايضا لو كان الشيء غير جميع الاجزاء فتمام حقيقة ما ذاك الغير وحده فلا يكون الفرع اجزاء او مع الاجزاء فلا يكون جميعا واما التمسك فضعيف لان تقدم كل جزء على الشيء لا يستلزم تقدم الكل عليه ليتبع كونه نفس المتأخر ولو كان هذا لازما كان الكل متقدما على نفسه ضرورة تقدم كل جزء عليه والذي يلوح من كلامه انه يريد بجميع اجزاء الشيء جميع الامور الداخلة فيه من غير اعتبار تأليف والاجتماع وبالتركيب تلك الامور مع الاجتماع على ما قال الكندي ان يجمع جميع اجزاء الشيء ليس نفسه وانما نفسه تلك الاجزاء هي هيئة مخصوصة اجتماعية وحدانية بها هي لكن لا ينبغي ان هذا راجع الى ما ذكره البعض من ان الحد السام تعرف بجميع الاجزاء المدببة اذ يحصلها

في الذهن يحصل صورة مطابقة لما في الافيان وقد رده هذا المحقق بانه كما يشترط الحد التام الاجزاء
للمادية اعني الجلس والفصل يستلزم الصوري اعني الترتيب ان التعريف بالجلس والفصل
لا على الترتيب لا يكون حيدا تاما امر على ان جميع الاجزاء المادية والصورية ليست نفس
المركب لانها على وهو مملول لها ومن المعلوم بانها ان يحصل الاثنين بمحصل واحد
وبمحصل واحد آخر وبهم احدهما الى الآخر لا يكون محصلا الاثنين بنفسه بل يكون محصلا له
بجميع اجزاء المادية والصورية (قال البحث اشالة) اقول لما كانت العلوم النظرية تنتهي
الى الضروريات جعلوا اثارها والذ على منكرها من مبادئ الكلام ليعلم ان ما يحصل منه
مقدمات القياس ويدعى كونه ضروريا هل هو منها ولم يشغلوا بضبط التصورات الضرورية
وكانها ترجع الى البديهيات والمشاهدات وحصر والتصديقات الضرورية في ست
البديهيات والمشاهدات والفطريات والمجربات والمتواترات والحدسيات لان القضايا اما ان تكون
تصور اطرافها بعد شرائط الادراك من الائتلاف وسلامة الالات كافي في حكم العقل او لا
فان كان كافيا فهي البديهيات وان لم يكن كافيا فلا حاجة بتساج الى امر ينضم الى العقل
وبعينه على الحكم اولى القضية اولها جيبها فالاول المشاهدات لا تحتاج الى الاحساس
والثاني لا يتلوه من ان يكون ذلك الامر لازما وهي الفطريات او غير لازم وحينئذ ان كان حصوله
بسهولة فهي الحدسيات والاقيست من الضروريات بل من التفريات والثالث ان كان
حصوله باخبار فالتواترات والافطريات اما البديهيات وتسمى اوليات فهي قضايا
يحكم العقل بها بمجرد تصور طرفيها كالحكم بان الواحد نصف الاثنين والجسم الواحد لا يكون
في آن واحد في مكانين وقد توقف فيه العقل لعدم تصور الطرفين كما في قولنا الاشياء
المساوية لشيء واحد مساوية او لقضبان الغرزة كما في الصبيان والبله او لندس القطر باعادي
المضادة كما في بعض الجبال او لان الله لا يتخلف على ما هو المذهب واما المشاهدات فهي
قضايا يحكم بها للعقل بواسطة الحواس الظاهرة وتسمى حسيات كالحكم بان الشمس نيرة
والنار حارة او الباطنة وتسمى وجدانيات كالحكم باننا خوفا وغبضا منها ما نجد به بنفوسنا
لا بالآلات البدينية كشعورنا بذواتنا واحوالنا وجميع احكام الحس جريئة لانه لا يقيد الا بهذه
النار حارة واما الحكم بان كل نار حارة فيحكم عقلي حصول بمعونة الاحساس بغيريات ذلك
الحكم والوقوف على علله واما الفطريات فقضايا يحكم بها العقل بواسطة لا بمنز عنه
عند تصور الطرفين وهو المسمى باسم لازم منضم الى القضية ولهذا تسمى قضايا قياساتها ومنها
كالحكم بان الاربع زوج لانقسامها بمساويين واما المجربات فهي قضايا يحكم بها العقل بانضمام
تكرر المشاهدة اليه والقياس التلوي التلوي اليقين اليها وهو ان وقوع التكرار على فقيج واحد
لا يد له من سبب وان يعرف ما هيته فكما على وجود السبب على وجود المسبب قطعت وذلك
كالحكم بان الشمس مبهل للصفراء واما التواترات فهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة
كثرة شهادة المخبرين باسم يمكن مسند الى المشاهدة كثرة تواترهم على الكذب فيضم
الى العقل سماع الاخبار والى القضية قياس خفي هو انه لو لم يكن هذا الحكم حقا للمخبر
هذا الجرم واما الحدسيات فهي قضايا يحكم بها العقل بحس قوي من النفس يزول معه الشك
و يحصل اليقين بمشاهدة الفرائض كالحكم بان نور القمر مستغمد من الشمس لمازى من اختلاف
تشكلات نوره بحسب اختلاف اوضاعه من الشمس وذلك انه يضي دائما جانب الذي يلي الشمس
ويشغل ضوءه الى مقابلة الشمس فيحس العقل بانه لو لم يكن نوره من الشمس لما كان كذلك فهي
المجربات في تكرر المشاهدة ومقارنة القياس الخفي لان السبب في المجربات علوم السببية غير

في العلوم الضرورية تنحصر في ست
بديهيات يحكم العقل بها بمجرد تصور
الطرفين وتسمى الاوليات ومشاهدات
يحكم بها بواسطة حس ظاهر
وتسمى الحدسيات او باطن وتسمى
الوجدانيات وفطريات يحكم بها
بواسطة لا ترب عن الذهن وتسمى
قضايا قياساتها مجربا يحكم بها
بواسطة تكرر المشاهدة ومتواترات
يحكم بها بمجرد خبر جازع يمتنع
تواترهم على الكذب وحدسيات
يحكم بها بواسطة حدس النفس
وسمرفه
منه

معلوم لما هي وفي الحسبيات معلوم بالوجهين الا ان الوقوف عليه يكون بالحس دون الفكر
والا كان من المعلوم الكسبية وسبق معنى الحس في بحث النفس (قال) وقد انحصر
في البداهيات (المشاهدات) ذكر في المحصل ان الصريبات هي الوجدانيات وانها قليلة الغم
في المعلوم لكونها غير مشتركة والحسبيات والبداهيات وترتبه صاحب المواقف الا انه ذكر
في موضع آخر ان الصريبات هي السات المذكورة والوجهيات في المحسوسات كالحكم بان كل
جسم في جهة واعتذر لما في المحصل بوجهين احدهما ان البداهيات تشمل الفطريات
نظرا الى ان الوسط لما كان لازما لتصور الطرفين فكان العقل لم يقف الا الى تصورهما
والحسبيات تشمل المخبرات والمتواترات نظرا الى استناد حكم العقل فيهما الى الحس اكن مع ان تكرر
وكذا الحدسيات ولأنها ان كون المخبرات والمتواترات والحدسيات من قبيل الضروريات
موضع بحث على ما فصله الامام في المحصل لاشتمال كل منها على ملاحظة قياس شئ وكذا
القضايا التي قاسا قضاهاها ونزع به مشيئة كون المخبرات والحدسيات من قبيل لقييات فضلا
عن كونها ضرورية بل جعل كثير من العلماء الحدسيات من قبيل الفطريات كالمحققين من الفالين
بان هذه الاربع ليست من الضروريات على انها ليست من الفطريات ايضا بل واسطة اعدم
افتقارها الى لاكتساب الفكري وبهذا يشعر كلام الامام حجة الاسلام حيث قال السب
الحاصل بالمتواتر ضرر رى معنى انه لا يحتاج الى الشعور بوسط واسطة معقضة الله مع ان واسطة
حاضرة في الذهن وبس ضروري بمعنى الحاصل من غير واسطة كما في قولنا الموجود ليس
بعدم فله لاي فيه من حصول مقدس احدهما ان هؤلاء مع كثرتهم واختلاف احوالهم
لا يجمعهم على الكذب جامع الشائبة انهم قد اتفقوا على الاخبار عن الواقعة لكنه لا يفتقر
الى ترتيب المقدسين ولا الى الشعور بوسطها وقضاهاها لاي وبهذا يظهر ان النزاع اعطى
معنى على تفسير الضرورى له لاي لا يفتقر الى واسطة اصلا والذي نجد انفسنا مضطرين
اليه فان قول المتواترات من قبيل المحسوسات يحس السمع فيجب ان يكون ضروريا بالانزاع
كالم في ان النار حارة قلنا الكلام في العلم بمضمون الخبر المسموع تواترا كوجود مكة مثالا وهو
معقول البتة بتكرار السماع حتى اذا كان المسموع المتواتر خبرا عن نسبة خبرا صادقا كان العلم
بمضمون ذلك الخبر اكتماليا وقاما مثلا اذا تواتر الاخبار بان النبي صلى الله عليه وسلم قال البينة
على المدعى واليمين على من انكر فاعلم بان هذا صحت الخبرين ضروري ما خوذ من الحس والعالم
بان الخبر المسموع كلام النبي صلى الله عليه وسلم هو المستفاد من القضية التي من قبيل المتواترات
المتسارعة في انه ضروري او غير ضروري والعالم بان البينة يجب على المدعى كسبي مستفاد من
ترتيب المندسين اعني ان هذا خبرا النبي عليه السلام وكل ما هو خير النبي عليه السلام فمضمونه
حق لما ثبت من صدقه بدلالة الخبرات وما يقال ان هذا الحديث متواتر فله ان الخبر يكون
كلام النبي صلى الله عليه وسلم متواترا سواء كان هو في نفسه خبرا او انشاء (قال) وانما المذكورين قد ثبت
اتفاق اهل الحق على ان الحسبيات والبداهيات مبادئ اول لم يقم حجة على التبر والترك ذلك
جماعة فذهب من قدح في الحسبيات وحصر المبادئ الاول في البداهيات ومنهم من عكس
ونكسهم من قدح فيها جميعا ولكن من الفرق شبه اطرب فيها بتكثير الأدلة وتبسط
القول بعدم كون الحسبيات من اليقينييات الى اكار الفلاسفة ورد بان اكثر علومهم باليقينية
منسبة اليها والمبادئ اول الضرورية مستندة اليها على ما صرحوا بان مبادئ الخبريات
والمتواترات والحدسيات هي الاحساس بالجزئيات وان الاوابات يكسبها الصبيان باستعداد يحصل
اعرفهم من الاحساس بالجزئيات فكيف ينسب اليهم القول بانهم ليست يقينية واعتذر بان المراد ان جزم

باعتبارها لكل اولان ضرورية
ما سواها بان يقينية الخبريات
والحدسيات لا تخلو عن فطرية
الا ان المفسرين منهم لم يعلموه
من انفسه بان بواسطه والنزاع
لنفي فاقبل كيف يتنازع في المتواتر
وهو نوع من الحس قلنا الكلام
في مضمون الاخبار المسموعة كوجود
مكة مثلا فقول الرواة انه عليه الصلوة
والسلام قال لينة على المدعى
مسوع والعالم بان هذا حديث النبي
صلى الله عليه وسلم حاصل بالتواتر
ضرورية او غير ضرورية وبان البينة
انما تكون على المدعى حاصل بخبر
الصادق استدلالا من

٣ فذهب من قدح في الحسبيات بان
الحس قد يغلط كثيرا والجواب انه
لا يتناقض الجزم المطابق في لا غلط فيه
ممن

العقل بالأحكام المأخوذة من الحس قد تتوقف على شرائط وبما لا يعلم ما هي وبقى حصلت
وكيف حصلت ولذلك جعلوا لبيان مواضع الغلط في المحسوسات وإن لم يكن احكامها تكون
يقينية وبها تكون غير يقينية صناعة المرايا والمناظر كما جعلوا لبيان ذلك في المعقولات صناعة
سوفسطيكا وما ذكر في تلخيص المحصل من أنه لا حكم الحس لأنه ليس من شأنه أن يأنف الحكمي
بل الإدراك فخط واما الحكم العقل ليس رد الكلام الامام بالناقضة في أن الحكم والحس اولا العقل
بواسطة بل لما رتب عايشه من المتصور حيث قال فالمحسوس من حيث أنه محسوس لا يوصف
بكونه يقينيا او غير يقيني وانما يوصف به من حيث مفارسته الحكم العقل وحينئذ يصير المعنى
أن احكام العقل في المحسوسات ليست يقينية لما قد وقع فيها من الغلط وهذا لا يختص بالمحسوسات
لان المعقولات انصرفه ايضا قد يقع فيها الغلط ولا تصح نسبتها الى الاحكام لثبوتهم بخلاف
ذلك نعم لما ذكر الامام أنه ثبت بما ذكر من الشبه أن حكم الحس قد يكون غلطاً فلا بد
من حاكم آخر فوقه يميز صوابه عن خطائه فلا يكون الحس هو الحاكم الاول رده بان الحس
ليس بحاكم أصلاً بل الحاكم في الكل هو العقل ولما اشتغله ببيان اسباب الغلط فورد الامام
من الصور فقد اعترف بأنه نبيه لمن لم يبق او يفتق بالوثوق على الاوثان والمحسوسات ببيان
أنه يصح عن مضائق مواضع الغلط ثم اسأله تصويب الصواب وتخطئة الخطأ الى صريح العقل
من غير افتقار الى الدليل في الوثوق بالمحسوسات ولا جواب عن شيء من الشكوك ولا تأمل في الاسباب
وحصرها وانفاؤها وتعود ذلك وحاصل الشكوك أنه لا وثوق على حكم الحس اما في الخطات
فلأنه لا يحيط بها كيف وهي لا تنحصر على الافراد المحققة واما في الجزئيات فلأنه كثير ما يكون
حكمه فيها غلطاً بان يقع الحكم في المحسوسات على خلاف ما هو عليه فاما زى الصغرى كثيراً
والتعكس الواحد كثيراً والتعكس والساكن متحركاً الى غير ذلك كما زى العينية في الامكان الخاصة
والجبرية من بعيد كالكون والعدم في المشرق والالوان المختلفة في الخطوط المخرجة من مركز
الرجح الى محيطها عند ادراكها لونها واحداً بمنزلة ان الكلى ويرى في السفينة السبعة ما كانت
وهي متحركة والسطح متحركاً وهو ساكن الى غير ذلك والجواب بان غلطه في بعض الصور لا ينافي
الجزم المطابق في كثير من الصور كما في الحكم بان الشمس مضيئة والنار حارة الخ العقل قاطع بانه
لا غلط هناك من غير افتقار الى نظروا ان ذلك بمعونة امور لا تدل على التفصيل وهذا اما قال
في الواقع ان مقتضى ما ذكر من الشبه ان لا يجزم العقل باحكام المحسوسات لمجرد الحس لان
لا يوثق بجزمه بما جزم به وكونه مختلاً لا ولا ان يكون كل ما جزم به العقل من احكام المحسوسات
مختلاً اي بصدد الاحتمال بناء على عدم الوثوق بما وقع فيه من الجزم بقوله وكونه مختلاً مرفوع
معطوف على ان لا يوثق لا يجزم معطوف على جزمه كما يتوهم ادبلس فيه صكثير معنى
(قال ومنهم من قدح في اليدييات) قالوا انها فرع الحساب لان الانسان انما يتبين ليد يديه
بعد الاحساس بالجزئيات والتدبر في بعضها من الماشراك والمباينات ولا يبرهن من القدح في الفرع
القدح في الاصل والما يبرهن لو كان الفرع لازماً لنظر الى ذاته ووجه القدح ان اجلى التصديقات
اليدييه واعلاها قولنا الشيء والاثبات لا يستمعان ولا يرتضيان معنى ان الشيء امان يكون واما
ان لا يكون وهذا غير موقوف به اما كونه اجلى تجلى واما كونه اعلى اى اسبق فلترتفع الكل
عليه واسندنا هذه اليه مثلاً بلا حظ في قولنا الكل اعظم من الجزء انه اول يمكن كذلك لكن
الجزء الآخر كاشاً وليس بكائن وفي قولنا الجسم الواحد لا يكون في ان واحد في مكانين انه
او وجد فيه المكان الواحد اثنين فيكون احد المثلين كاشاً وليس بكائن وعلى هذا القياس واما
عدم الوثوق فلان العلم بمعرفة هذه القضية وقطع عنها يتوقف على تصور الوجود والعدم
اعنى الكون واللاكون وعلى تحقق معنى كون الشيء موضوعاً وكونه محمولاً وعلى دفع الشبهات

٦ بان اجلاها واعلاها انشئ اما
ان يكون واما ان لا يكون وهو يتوقف
على تصور الوجود والعدم وتحقيق
معنى الوضع والجل ودفع شبهاتهما
وفيها افكار دقيقة والجواب انها
لا يورث شكاً فان شيئاً عرضت
وان شئتاً بينهما متى

التي تورد على الاسرى وهذه الامور الثلاثة انما تبين بانظار دقيقة فان تمت الاظهار وحصلت المطالب ويتوقف لا محالة على حقيقة هذه القضية فكيفها اول الاوائل لزم الدور وكون الشيء نظرا على تقدير كونه ضروريا وهو محال وان بقي شيء منها في حيز الابهام لم يحصل الجزم بالقضية وهو المرام والجواب ان بديهية العقل جازمة بهما وبحدتها من غير انظر واستدلال في تحقيق النسبة ولا في دفع الشبهة وما يورد من الشكوك لا يورث قدسا في ذلك الجزم ولا يمكن دفعه بالنسبة الى من لا يعترف بالديهيات فان شذنا اعرضنا عنه وان شذنا يهناه عسى ان يعترف او يحصل له استمداد النظر واستحقاق المباحثة في الشبهان هذا التصديق يتوقف على تصور الوجود والعدم وتغيرهما وهذا يقتضي الثبوت ولو في الذهن وثبوت العدم المنطوق تناقض ثم لا بد من ان كان سلب العدم المطلق ليحقق الوجود في الجملة فيكون هذا السلب قسما من العدم المطابق لكونه عدما مضافا وقسما له لكونه رفعة وسلبا والجواب انه لا استحالة في كون المعنى لاثباتا من حيث الذات والمفهوم وثباتا من حيث الحصول في العقل ولا في كونه قسما من اعدم من حيث كونه عدما مضافا وقسما له من حيث المفهوم وسببي لهذا زيادة تحقيق في بحث العدم ومنها ان الوجود ان اخذ في هذه المتفصلة فمحتمل لا يعني ان الجسم اما كاش او ليس بكاش فاما ان يكون وجود الشيء نفس ماهيته فيلزم كون الجزء الالهي انوعا مع انه مفيد قطعاً وكون الجزء السلبى ناقصاً لان اطلاق السلب يناقض دوام الالهيان ولما ان يكون غيرهما فيلزم في الالهيان قيام الوجود بما ليس بوجوده ان اخذ الموضوع خارج الوجود ويتسلسل الوجودات ان اخذ موجودا وسببي بانه وجودا به في بحث الوجود وايضا يلزم كون الشيء غيره وفيه اتحاد الاثنين ويلزم في السلب تعقل اني المستلزم لثبوته واخوانا عتبة عن الوجود المستلزم لقيام الوجود بالعدم عند ثبوتهما والجواب انه لا امتناع في كون الشئين متغايرين باعتبار متغيرين باعتبار على ما تقرر من ان بين الموضوع والمعمول تغايرا بحسب المفهوم واتحادا بحسب الهوية والمعنى اما يقال له الجسم هو بديهته بمقاله الوجود وكذا لا امتناع في كون الشيء المطلق ثباتا من حيث الحصول في العقل ولا في قيامه بما لا يمكن موجودا على ما سبقي ان شاء الله تعالى هذا كلامنا اخذ الوجود محمولاً وما اخذ دابطة باليقال الجسم اما ان يكون اسود او لا يكون اسود فيلزم في الجزء الالهي ان اتحاد الاثنين وقد سبق بجوابه وايضا لما كان المعمول هنا وصفا كان الموضوع وصفا وهو وجود بديان تقيدها بالاموصوفية وهي عدمية ويتصف بها الجسم ضرورة فيسلسل الموضوعات ولا تدفع بكونها من الاعتبارات العقلية لان الموصوفية نسبة فتقوم بالمتنزهين لا بالعقل ولان حكم العقل ان لم يطابق الخارج كان جهلا فاذا بطل الالهيان تبين ان يكون الصادق دائما هو الجزء السلبى وانتم لا تدرون بذلك بل تجرؤون صدق الالهيان في الجملة والجواب ما سبقي من ان صورة السلب كاللا موصوفية لا يلزم ان تكون عدمية واسمى ناقصا لعدمى لا يلزم ان يكون وجوديا وان الاحكام الذهنية لا يكون صدقها باعتبار المطابقة التي الخارج وحصول النسب والاتصاف في العقل فقط لاننا في انشائها الى الامور الخارجية لان معناه ان تلك الامور بحيث ذاعقها عاقل حصل في عقله تلك النسب والاتصاف ومنها ان لا تنسلخ عدم الواسطة بين الوجود والعدم وسببي بجوابه على انفسا لا تعقل بين الكون والا لكون وما ذكر في المواقف من ان الفاعلين بهما بانواع اكثره جدا يقوم الحجة بغيرهم معناه انه قد يكون حجة وذلك عند الاختراع عن محسوس في المعقول يكون شبهة لا قبل (قال ومنهم من قدح فيها ٩) اى في الحسابات وان بداهيات جبرها وهم السوفسطائية قال في تلخيص الحاصل ان قوما من الناس يقولون ان السوفسطائية قوم لهم بخله ومنهم ويشمون الى ثلث طوائف اللاادبية وهم الذين قالوا نحن شاكرون وشاكرون في انشاكرون وهم

٩ جبرها وامثالهم اللاادبية القائلون بان شاك وشاك في اتي شاك وهم جبراً وسكوا بشبهه الفريدين ليسورت شكرا والحق بعد بهم ولو بالذات ايعترفوا فتنق منهم او يصرفوا فتنق في شعاعهم

جرا والمعادية وهم الذين يقولون ما من قضية يدعيه أولئك إلا هي مارة وعارضة متنها
 في القول والمعدية وهم الذين يقررون مذهب كل قوم بحق بالقياس اليهم وباطل بالقياس الى
 خصومهم وقد يكون طرفا النقيض حقاً بالقياس الى شخصين وبس في نفس الامر متى بحثي
 والمحققون على ان البسطة مشتقة من سوطاً اسطوا ومنه علم الغلط والحكمة المبرهة لان سوطاً
 اسم لعلم واسطاً لغلط ولا يمكن ان يكون في العالم قوم يتخللون هذا المذهب بل كل غلط
 سوططائي في وضع غلطه ثم لا يعني ما في كلام المعادية والمعدية من التناقض حيث اعتزوا
 بحقيقة اثبات اواني سيما اذا تمسكوا في ادعوا بشبهة بخلاف اللاديدة فانهم اسرروا على التردد
 والشك في كل ما يلمت اليه حتى في كونهم شاكرين وتمسكوا بالله لا وثوق على حكم الحس والعقل
 لما من شبه الفريقين ولا على الاستدلال لكونه فرعهما في بين الاطريق ان توقف وغرضهم من
 هذا التمسك حصول الشك والتهمه لا ثبات امر او نفيه فلهذا كانوا امثل طريقة من احادية
 والمعدية والمحققين على انه لا يسبيل الى البحث والتاثر معهم لانها لا فائدة المجهول بالمعلوم
 وهم لا يمتزجون بمعلوم اصل بل يصرون على انكار الضروريات ايضاً حتى الحسبات والبدويات
 وفي الاشتغال بالثبات التزم لذهبيهم وتحصيل لغرضهم من كسكون الحسبات
 والبدويات غير حاصلة بالضرورية بل منقورة الى الاكساب اذ عندنا لا تصور كون الضرورية
 يجهول لا يستغاد بالمعلوم فالطريق معهم التمسك ولو بالبارق ما نبتة تزاولهم وهو من الحسبات
 وبالفرق بينه وبين اللذة ودون العليات وفيه بطلان لذهبيهم واتقاء لمتهم اما ان يصروا
 على الانكار فيعترفوا وفيه اضمحلال لثائرة قههم وانطفاء لثائرة شعائهم (قال الفصل الثالث
 في البسط ٣) اورد فيه ستة مباحث اولها في بيان حقيقة لاختصاص اربكل مطلوب لا يتحصلا
 من اي مبدأ يتفق بل لابد من مبادئ متماثلة والمبادئ لا توصل اليه كيف اتفقت بل لابد من هيئة
 مخصوصة فاذن ما لنا تحصيل مطلوب تصويري او تصديقي ولا يتحالفه يكون مشوراه
 من وجه تحرك النفس منه في الصور المخترعة عندنا مثلاً من صورة الى صورة الى ان يظفر
 بمبادئ من الذاتيات والعرضيات والحدود الوسطى فيستحضرها متعينة مقبرة ثم يتحرك فيها
 ترتيبها ترتيباً خاصاً يؤدي الى ان صورها المطلوب بحقيقته او بوجه يتماز معاداة الى التصديق به
 يقينا او غير يقين فهنا حركتان يحصل بالوليهما المادة والثانية الصورة والمبادئ من حيث
 الوصول اليها منتهى الحركة الاولى ومن حيث الرجوع عنها مبدأ الحركة الثانية ومن حيث
 التصرف فيها ترتيب الترتيب الخاص من مادة الثانية وحقيقة النظر بمجموع الحركتين وهما
 من جنس الحركة في الكيف بتوارد الصور والكيانات على النفس ولا يتحالفه يكون هناك توجد
 نحو المطلوب وازالة لما يمتنع من التقلية والصور المضادة والمتماثلة وملاحظة المعقولات لؤخذ
 البعض ويحذف اليه بعض وترتيب المأخوذ وغاية بقصد حصرتها وكثيرا ما يقتصر في تفسير
 النظر على بعض اجرائه والوزنه اكتفاء بما يفيد امتياز واسطلاحاً على ذلك فيقال هو
 حركة التي هي البسطة المطلوب او حركته من البسطة الى المطالب او ترتيب الامور
 للتأدي الى المجهول ويراد بالمعالم الحضور عند العقل ليم اظن والجهل المركب ايضا يدخل
 فيه التعريف بالفصل وحده او الخاصة وحدها بناء على انه يكون بالاشتراك كالنشاط والضاحك
 وفيه شبهة التركيب والترتيب بين الموصوف والصفة او يتخص في التفسير بالنظر المشتل على التأليف
 والترتيب لذرة التعريف بالتردد فلا يضر خروجه وهذا ما قال ابن سينا ان التعريف بالمفرد
 يترد خارجا والامام ذكر ممكن الامور المتصديات بناء على ما ذهب اليه من امتناع اكتساب
 الصور وكثيرا ما يجهل عبارة عن نفس المعلوم المرتبة ومن قال بترتيب امور معلومة

٣ وفيه مباحث البحث الاول اذا
 ما لنا تحصيل مطلوب فالتفكير
 يتحرك منه في معقولاتها طلبا لما يريد
 وتعمينا ثم ترجع ههنا ترتيبا وتاديا
 الى المطلوب فهنا حركتان
 وملاحظات وترتيب وازالة للوابع
 وتوجه الى المطلوب وغاية الحركة
 وحقيقة النظر بمجموع الحركتين
 لكن قد يكتفي ببعض الاجزاء والاوزن
 فتفسر بالحركة الاولى او الثانية
 اترتيب المعلومات للتأدي الى المجهول
 او ملاحظة المعقول لتعصيل
 المجهول او تميزه عن الغفلات
 او تعدد على الغفلات نحو المعقولات
 او الفكر الذي يطلب به على اوطن
 وريادة فكر حركة النفس في المعاني
 فيخرج ما يكون اطبا على اوطن
 كالكثير حديث النفس ويدخل ما يكون
 طلب تصوري او تصديقي جائزا وواجبا
 من غير ملاحظة الملاحظة وعن مباحث

او مضمونة للتأدي الى مجهول اراد بالعلم التصور والتصدق الجزم المطابق ان ثابت على ما هو
 معنى اليقين وبالضيق ما يقابل اليقين فينبول الظن اعصر فبالجهل المركب والاعتقاد
 على ما صرح به في شرح الاشارات وحديث لا يرد ما ذكر في الموقف من ان هذا ليس تفسيراً
 للنظر الصحيح والالزام ان يقيد الظن بالمطابقة ليجز الفاسد من جهة المادة المضمونة
 الكاذبة وان يقال يدل للتأدي بحيث يؤدي ليجز الفاسد من جهة الصورة بل المطابق للنظر
 وبقدماه قد لا يكون معلومة ولا مضمونة بل مجهولة جهلاً مركباً ولا يتأني له التفسير فلا يكون
 جامعاً وقد يفسر بملاحظة المعقول يحصل المجهول ويراد بالمعقول الحاصل عند العقل
 واحداً كان او اكثر تصورياً كان او تصديداً علماً كان او ظناً او جهلاً مركباً فلا يقتصر الى شيء
 من التكلمات السابقة وفي كلام الامام ان نظر البصيرة اشبه شيء بنظر البصر فكما ان من يريد
 ادراك شيء ببصره يقطع نظره عن سائر الاشياء ويحرك حده من جانب الى جانب الى ان يقع
 في مقابلته ذلك الشيء فيبصره كذلك من يريد ادراك شيء يصيغه يقطع نظره عن سائر الاشياء
 ويحرك حده في عقله من شيء الى شيء الى ان يحصل له العلوم المرتبة المؤدية الى ذلك المطلوب
 فمن ههنا يقال للنظر تجريد الذهن عن الغفلات بمعنى اخلاصه عن الصوارف والشواغل العائقة
 عن اشراق النور الالهى الموجب لغرضان المطلوب وتجديد العقل فهو المعقولات طلباً
 لما بعده لغرضان المطلوب عليه ولما كان امتياز النظر عن سائر حركات النفس بالغاية في غاية
 الظهور حتى ان شياً من تفسيره لا يتناول عن اشارة اليها ذهب المتكلمون الى انه الفكر الذي
 يطلب به علم او ظن والمراد بالفكر حركة النفس في المعاني واحترز بقيد المعاني عن التحيز
 على مقال في شرح الاشارات ان الفكر قد يطلق على حركة النفس بالقوة التي اكملها مقدم
 البين الاوسط في الدماغ اى حركة كانت اذا كانت تلك الحركة في المعقولات واما اذا كانت
 في المحسوسات فقد يسمى تحيزاً لا يقع في المواقف ان المراد به الحركات التحيزية ليس كما ينبغي
 والصواب ما ذكر في شرح الاصول انه انتقال النفس في المعاني انتقالاً بالقصد وكله احتز
 بالتصديق الحدس وعن سائر حركاتها لا عن قصد وبالجملة هو بمنزلة الجنس للنظر على ما قال
 امام الحرمين ان الفكر قد يكون مطلب علم او ظن فيسمى نظراً وقد لا يكون كالكثير حديث النفس
 فسبق اعتراض الامدى بان لفظ الفكر زائد لان باقي الحدس معن عنه واعتباره به لم يجعله جزءاً
 من الحد بل كله قال النظر الفكر وهو الذي يطلب به علم او ظن وان كان صحيحاً من جهة ان الفكر
 في الاصطلاح المشهور كالمرادف للنظر لا اعلم منه ليمتنع تفسيره بما يطلب به علم او ظن لكنه
 بعيد من جهة ان العبارة لا تدل عليه اصلاً ولم يهدف في التمر بغات ان يقال الانسان البشري الذي
 هو حيوان تاطق مثلاً على ان مجرد قولنا الذي يطلب به علم او ظن لا يصلح تفسيراً للنظر والفكر
 الاشكاف واما اعتراضه بان الظن قد لا يكون مطابقاً وهو جهل يمتنع ان يكون مطلباً
 خدوع بان المطلوب هو الظن من حيث انه ظن وهو لا يتلزم طلب الاخص اعني غير المطابق
 لا يلزم طلب الجهل وفي عبارة الفاساني اى يكر علم او غلبة ظن واعتراض به لا يتناول ما يطلب به
 اصل الظن واجاب الامدى بان كلاماً من طلب العلم وطلب الظن وطلب غلبته خاصة فانظر
 ولا خال في الاختصار على بعض الخواص ورد في المواقف بان هذا انما يكون في الخاصة الشاملة
 وخطا ههنا شياً من انكسار ليس كذلك ولهذا لم يجز الاختصار على قولنا يطلب به علم او ظن
 ما يطلب به ظن بل وجب في تعريف الشيء بالخواص التي لا يشمل كل منها الا بعض اقسامه
 ان يذكر الجميع بضمير التقسيم تحديداً خاصة شاملة لكل فرد هي كونه على احد الاوصاف
 وتقع كلاً او اياً من اقسام المحدود لا لا بهام والتعديل ينافي التحديد فاجاب بان الظن هو امر عنه بغلبة

الظن لان الزمان اخذ في حقيقته اذهى الاعتماد لراجح وهذا عذر غير واضح لان اعتبار رجحان الحكم في حقيقته لا يصح محضها او باعتبارها التي به من رجحان لظن اللهم الا ان يذاتنا صفة الغلبة اليه اختصاصا في الرجحان المتبر في الظن وليس من احد فعلا المصدر الى الفاعل بمعنى كون الظن غايبا رجحا وقد يقال ان كلامنا في الترتيب خاصة شاملة اذ ليس المراد طلب العلم والظن بالفعل بل ان يكون الفكر بهذه الحقيقة وذلك بان يكون حركة في المقولات التحصيل مبادي المطلوب فان الفكر الذي يطالب به العلم هو الذي يطلب به الظن او غلبته فلا يمنع الاقتصار (قوله المبحث الثاني النظري) سواء جعلناه نفس الترتيب او الحركة المفضية اليه يستدعي علوما هيبة على هيئة مخصوصة يسمى الموصل منها الى التصور معرفا والى التصديق دليلا وتكون العلوم اى الامور الخاصة مادة لذلك الموصل والهيئة المحصلة صورة له وقد يضافان الى النظر لهذه الغلبة او اطلاقا لفكر والنظر على العلوم المرتبة كما في عبارة الامام وهذا معنى كلام المراقف ان لكل ترتيب مادة وصورة ثم الشايع في عبارة البعض ان الصورة هي ذلك الترتيب لان المتعديين على ان الترتيب هو ان يكون لبعض اجزاء ذلك المجموع عند البعض وضع ما اوجملها بهذه الحقيقة والصورة هي الهيئة العارضة للاجزاء بعد الترتيب بسببها يقال انها واحدة وتفقر على انه ان سمحت المسألة والصورة فالنظر صحيح يؤدى الى الطواب والافقاس لا يؤدى اليه وصحة المادة في المعرفة ان يكون المذكور في معرض الجنس جنسا للماهية وفي معرض الفصل فصلا لها وفي معرض الخاصة خاصة شاملة لازمة وان يكون المذكور في الحد التام الجنس والفصل القرينين الى غير ذلك من الشروط وفي الدليل ان تكون القدمات مناسبة للطواب صادقة قطعا او ظاهرا وقرينة بحسب الطواب على ما بين في تصانيع الجنس وصحة الصورة في المعرفة ان يقدم الائتم بقيد الفصل والحقيقة بحيث تحصل صورة وجدانية موازنة لمرجحة الصورة الطواب وفي الدليل ان على الشروط المتبعة في لانتاج على ما فصل في باب القياس والاستقراء والتثبت من المنطق فظهر ان في تسميته النظر الى الصحيح والفاقد باعتبار المادة والصورة مجوزا فلا يبعد تقسيمه الى الجلي ولنفى بهذا الاعتبار ايضا فان اجزاء كل من المعرفة والدليل قد تكون ضرورية تتفاوت في الجلاء وقد تكون فطرية تدعى الى الضموري وبساط اقل او اكثرو وكذا الصورة القياسية لاشكال وعبارة المراقف رعا توهم اختصاص الجوز بانقسام النظر الى الجلي والخي والاختصاصه بالدليل دون المعرفة وبذا انقسم النظر الى الصحيح والافقاس باعتبار المادة والصورة على تفسيره بالترتيب (قال والصحيح المقرون بشرائطه) قال الامام لاتراع في ان النظر بقيد الظن ولما التزاع في افادته اليقين فانكره الحقبة مطلقا وجمع من الغلاصة في الاكاليات والطبيعات حتى نقل عن ارسطو انه قال لا يمكن تحصيل اليقين في المسائل الاكاليات انما الغاية انصوى فبوسا لاخذ بالاولى والاخرى وهذا أقرب بان يكون محل التزاع اذ لا يصور تردد في ان الحاصل من ضرب الاثنين في الاثنين اربعة وبالجملة لما كان مقصود الامام الرد على المبرك ان اقتصر على ان نظر المفيد للعلم مطبقا او في الاكاليات موجود في الجملة ولما قصد الامام اثبات قاعدة تنطبق على الانتظار الجزئية الصحيحة لصدارة عنها في ان تناسب العلوم اقترافا ثبات الموجبة تكلمة بقيد النظر بكونه في القطعيات ان النظر في الظن لا يفيد العلم وقائعا وبان لا يهزم شيء من اصداد الادراك كادوم والفائدة والموت فانه لا علم بل لانظن انصاوجعل كلامنا من الامور المذكورة ضارا الادراك على ما هو رأي المتكلمين وانما يوافق اصطلاح الفلاسفة وتركنا لتعبيد الفطحي استغناء عنه بذكر الصحيح ان النظر في الظن احاط بالعلم بكون قادرا من جهة المادة حيث لم يناسب الماط وليقول النظر الماط به التصور وهذا فظاهر كلام

ان سمحت مادته وسورة نتج
ولا افقاسد من

عقيد العلم

٧ عادة مع الكسب اوليوية اولو ما
تعلقا بتدقيق الله تعالى عندنا وتوليد
عند المعتزلة ووجوب اتمام الاعداد
وكمال الفيض عند الحكماء متن

المتكلمين انهم يريدون بالعلم والظن عند الاطلاق ما يخص التصديقات وان ما ذكرنا في قولهم
بالصفة توجب تحميرا لا يحتمل التقيض والنظر فكر يطلب به علم الظن انه نعم التصور والتصديق
تكلف منا (قال بمعنى حصوله عقيدته) يشير الى كيفية افادة النظر للعلم عندنا هي
يخفى الله تعالى العلم عندنا بغير علم النظر بطريق اجراء العادة ان يترك ذلك دائما من غير وجوب
بل مع جواز ان لا يختلف على طريق خرق العادة وذلك للمسيحي من انشاد جميع المبكيات الى قدرة
الله تعالى واختياره ابتداء واختاره لا يكون واجبا ثم غايلون بهذا المذهب فرفقنا منهم من جعله
بمحض القدرة القديمة من غير ان يشارك به قدرة العبد وانما قدرته على احضار المقدمين وملاحظة
وجود النتيجة فيهما بالقوة ومنهم من جعله كسبيا مقدورا وعند المعتزلة بطريق التوليد ومناه
ان يوجب قول افادته فعلا آخر كحركة اليد لمركبة الفتاح والنظر على اى تصرفه فسر فعل للنظر
يوجب فعلا آخر له هو العلم اذ معنى الفعل ههنا الاثر الحاصل بالفاعل لانفسه اثار ابد الاعراض
بان العلم ليس بفعل وكذا النظر على اكثر التفسير الا ترى ان الحركة ايضا ليست كذلك وقد تقوا
على ان حركة اليد وحركة الفتاح فعلا لفاعل واحد واخرج بعض اصحابنا بعد ابطال التوليد
مطلقا على بطلانه ههنا بان تذكر النظر لا يولد العلم اتفاقا فكنا النظر ابتداء لا شرعا كما في الفارسية
واعترض بان هذا لا يفيد اليقين لكونه حادثا الى القياس الشرعي وان ادى بصورة قياس منطقي
بان يقال لو كان النظر مولدا لكان تذكر مولدا لعدم الفرق والازم باطل وقافا ولا الزم لانهم
اتفاقا لو الحكم اعني عدم التوليد في الاصل اعني في التذكر لانه لا توجد في الفرع اعني ابتداء
النظر وهي كونه حاصلا بغير قدرة العبد واختاره حتى لو كان التذكر بقصد العبد لكان مولدا
فبغير الحاصل ان هذا قياس مركب وهو ان يكون حكم الاصل متفقا عليه بين المستدل والخم
لكن يعمل عند كل منها بعلة اخرى والخصم بين منع وجود الجامع بين الاصل والفرع ابتداء
النظر لا يشارك تذكر في عدم المقدورية وبين منع وجود الحكم في الاصل اي لان التذكر لا يولد
العلم عند كونه بقدرة العبد وانما ذلك عند كونه سائما للذهن من غير قصد العبد فله يكون
قول الله تعالى قلوا قلنا بولده العلم عنه فكان ايضا فعل الله تعالى فلا يصح تكليف العبد به
وفي نهاية العقول ما يشهد بان علة عدم التوليد في التذكر هو لزوم اجتماع موجبتين على اثر
واحد لانه قال التذكر عبارة عن وجود علمين احدهما العلم بالمقدمات التي سبقت والاخر العلم
بانه كان قد اتى تلك العلوم ثم ليس احد العلمين اولى بالتوليد من الاخر فيلزم ان يكون كل منهما
مولدا لتمام النتيجة وهو محال ويحوز ان تكون العلة هو لزوم حصول الحاصل اذ التذكر كما يكون
بعد النظر وقد حصل به وعلى هذا لا يكون التذكر مقيدا للعلم اصلا وعند الفلاسفة هي بطريق
الوجوب لان المقابل مدوام الفاعل وذلك ان النظر يدور بالذهن لفيضان العلم عليه من عند واجب
الصور الذي هو عندهم العقل الفعّال المنعش بصورة الكائنات المنعش على انفسه بقدر
الاستعداد عند اتصالها به وزعموا ان النوح المنعش بصورة الكائنات المبين في لسان الشرع عبارة عن
عنه وههنا مذهب آخر اختاره الامام الرضى وذكره الاسلام العزلي انه المذهب عند اكثر
اصحابنا وهوان النظر يستلزم العلم بالنتيجة بطريق الوجوب الذي لا بد منه لكن لا بطريق التوليد
على ما هو راي المعتزلة وهذا ما نقل عن النجاشي ابي بكر وامام الحرمين ان النظر يستلزم العلم
بطريق الوجوب من غير ان يكون النظر مولدا او مولدا اوضح بذكر الوجوب الا لا يحتمل الاستلزام
على اعتقاد المادى فبغير هذا هو المذهب الاول وقد صرح الامام الغزالي بان هذا مذهب
اصحابنا والاول مذهب بعضهم واستدل الامام الرضى على الوجوب بان من علم ان العالم متغير
ولكنه غير ممكن فمع حصوله في العلمين في العلمين ان لا يعلم ان العالم ممكن والعلم بهذا الاستماع

ضروري وكذا في جميع الوازومات وعلى بطلان التوازي بان العلم في نفسه ممكن فيكون
مقدور الله تعالى فينتج وقوعه بغير قدرته فنزجه اعتراض المواقف بالعلم كان فدل القادر مباح
ان يكون واجبا فانه الذي انشاء فسل وان شاء ترك غير وجوب عايد او عتبه لا يقابل المراد
الوجوب بالاختبار على ما سيجي لانا نقول فمحذور ان لا يقع بان لا يتعلق به القدرة والاختيار
ويكون هذا هو المذهب الاول بينه والجبوب ان وجوب الامر كالمعلم مثلا بمعنى اشتع انشاكه
عن اثر آخر كالتفكير لا يتناقض كونه اثر المختار جازا لفعل والترك بان لا يتخلقه ولا ملزومه لا بان يتناقض
الملزوم ولا يتخلقه كالأولان الممكنة مثل وجود الجواهر الوجود العرض وتحقيقه ان جواز الترك
اعم من ان يكون بوسط او لا بوسط وان جواز الترك المقدور لا يمنع ان يكون مشروطا بارتفاع رافع
هو ايضا مقدور وهما كالتوازيات عند من يقول من المعزلة بكونها بقدرة العبد وانما المنافي
له اشتع انشاكه عن اثرين بان لا يمكن تركه اصلا وارصع هذا الاعتراض لا يرتفع علاقة
اللزيم بين الممكنات فلم يمكن تصور الاين مستلزما لتصور الاب ووجود العرض مستلزما لوجود
الجواهر غير ذلك والحاصل ان لزوم العلم بالتفكير على هذه حتى يمنع الانشاك تصور الاب
لتصور الاين وعادي عند الاولين حتى لا يمنع الانشاك بطريق خرق العادة كالأحراق النار والى
المذاهب الثلاثة لا يحصى ايشا اشار في المان بقره عادة مع انكسب او يدونه اولزوما عتليا
(قال فان قيل ٧) تفيد السؤل ان الحكم بان النظر يفيد العلم اما ان يكون ضروريا او نظريا وكلاهما
باطل اما الاول فلا لو كان ضروريا لما وقع فيه اختلاف العقل كسائر الضروريات ولكن
مثل قولنا الواحد نصف الاثنين في التوضيح من غير تفاوت ثلاث التفاوت دليل الاحتفال والاشياء
وهو يتبقى الضرورة وكلا اللزيمين مشتب رافع الاختلاف وظهور التفاوت واما الذي قلناه
لو كان نظريا لكان ايشا بالنظر وفيه دور من جهة توقفه على التذليل وعلى استلزامه المدلول وهو
معنى الافادة وتتناقض من جهة كونه معلوما كونه وسيلة وبأس معلوم لكونه مطروبا وهذا معنى
قولهم اثبات النظر بالنظر تتناقض فان قبله معنى اثبات القضية النظرية ان العلم بها يستفاد
من النظر بان العلم المقدمات مرتبة فيعلم نتيجة وهذا التوقف على كون التفكير مفيد العلم
لا على العلم بذلك فالوقوف هو والتصديق والموقوف عليه هو الصدق وهذا كان تصور المعية
مستفاد من الخاصة اللازمة بمعنى انها تصور في تصور وان لم يعلم الاختصاص واللازم قلنا
بمعنى الكلام على ان اللازم في القياس هو صدق النتيجة والملزيم صدق المقدمات المرتبة
واما التصديق بالنتيجة اعني العلم بحقيقتها فانه استلزامه التصديق بالمقدمات المرتبة وكونها
مستلزما للطلوب بديهة او اكتسابا على ما نقرر من ان العلم بتحقيق اللازم يستفاد من العلم
باللزم ويتحقق اللزوم وهذا بخلاف التوقف بالخاصة فان اللازم متحقق بين التصديرين
حتى لو كان التصديق بالمقدمات مع التصديق بالنتيجة كذلك سقط السؤل وتقرير الجواب
الاعتذار به ضروري ولا تمنع اشتع الاختلاف والتناقض في الضروريات بل قد يتخلف فيها
جميع من الفلاحة كعلم في تصورات الاولين مع التصديق بالنتيجة كذلك سقط السؤل وتقرير الجواب
الحكم وقد يقع فيها التفاوت لتفاوتها في ذلك وفي كثرة الثقات النفس انهما لا يتخلفان نظريا
يبث بنظر مخصوص ضروري المقدمات ايشا وانتهاه من غير لزوم دور او تناقض بان يقال
في قول الله المنعير وغير متغير حادث ان هذا لا ترتب بخصوص او للعلوم المرتبة نظرا لامتداد
سوى ذلك فانه يفيد بالضرورة العلم بان العالم حادث ينتج ان نظرا ما يفيد العلم على ما اداه الامام
وان شذات اثبات القاعدة الكلية على ما اداه الآهدي قلنا معلوم بالضرورة انه اذ هذه الافادة
ابست خصوصية هذه المادة بل صحة النظر بخصوص مادة وصورة وكونه على شرائطه فكل

٧ الحكم بان النظر يفيد العلم ان كان
ضروريا لم يتخلف فيه العلاء
ولكن مثل الحكم بان الواحد
نصف الاثنين من الجلاء وان كان
نظريا كان موقوف على ما يتوقف
عليه وهو دور وهو او ما قبل ان يعلم
وهو تناقض قلنا ضروري وقد يقع
الاختلاف والتفاوت في الضروريات
لتفاوت في الالاف وخفاء في التصورات
او نظريا وبكسب بنظر آخر
ضروري المقدمات من غير تناقض
كإبطال في قولنا العالم متغير وكل متغير
حادث انه نظري وقد افاد العلم بتجدد
العلم ضرورة فالنظر يفيد العلم
ثم يلزم ان ذلك ليس بخصوصية بل
العلم وكونه على شرائطه فكل نظري
كذلك يفيد العلم فالوقوف المتجهول
هو الملهمة المتعقلة والكلية التي
تتوابعها مفهوم النظر والموقوف
عليه المعلوم هو الشخصية التي
موضوعها ذات النظر بخصوص
وتفريقه ان الوازم الحكم الواحد
قد يتخلف باختلاف التعبير على
موضوعه كالحكم بتجدد العالم
تعبيرا عنه بالوجود بالوجود
او بالفان الحادث والتغير فان قيل
لانعدام في ضروري في الشكل
الاول نظري في غيره فكيف يصح
اطلاق القول باحدهما قلنا الكلام
فيما اذا اخذ عنوان الموضوع هو
النظر والتفصيل انما يرجع الي
الخصوصيات على ان هذا ليس مجرد
ترتيب المتقدمين بل مع ملاحظة
جهة الانتشاج وكيفية الاندراج
وحيلولة تساوي الاشكال من

نظير يكون كذلك يفيد العلم وهو المطلوب وهذا ما قاله امام الحرمين انه لا بعد في اثبات جمع
 انواع النظر يتوعد منها يثبت نفسه وغيره الا انه لا يعترف بالاثبات الشيء بنفسه اعترض الامام
 الرازي بان فيه تنقضا وتعد ما الشيء على نفسه وجوابه ان نفس الشيء بحسب الذات قد تغاير
 بحسب الاعتبار فحقا لانه في الاحكام كهذا الذي يتشابه كون كل نظير مفيدا للحكم فانه من حيث
 ذاته وسيلة وتقدم ومعلوم ومن حيث كونه من افراد النظر مطلوب ومتأخر ومجهول وتقصيه
 ان الموقوف المجهول المطلوب بالنظر هو القضية الموجبة الموجهة او الموجبة الكلية التي عنوان
 موضوعها ففهم النظر اعني قولنا النظر يفيد العلم او كل نظير ترون بشرائطه يفيد العلم الموقوف
 عليه المعلوم بدية هو القضية الشخصية التي موضوعها ذات النظر الخصوص اعني قولنا العالم
 متغير وكل متغير حادث يفيد البيان العالم حادث من غير اعتبار كون هذا الموضوع من افراد النظر
 فلا يكون الشيء الواحد بالذات والاعتبار متقدما على نفسه ومعلوم ما حين ما ليس بمعلوم للزم
 الدور والانتفاء واصل الباب ان الحكم ياشي على الشيء فديخلة او لزمه من الاستدلال على السبيل
 او الانتفاء لانه اولى التبييد او الى الاحساس او غير ذلك باختلاف التعبير عن المحكوم عليه مثلا
 انما هو ان الحكم على العالم بالحدوث فرما يقع التعبير عنه بما يجعل الحكم غير مفيدا لصلا كونه
 كل موجود بعد العلم حادث او مفيدا به بما كقولنا كل ما يغاير تعلق القدرة والارادة الخادعة
 فهو حادث او مفيدا كسبها كقولنا كل متغير فهو حادث وبهذا يفصل ما يورد على الشكل الاول
 من ان العلم بالنتيجة ما توقف على العلم بالكمية التي من جملة افراد موضوعها موضوع
 النتيجة لم توقف النتيجة على نفسها وكونها معلومة قبل ان تعلم وهو تناقض وذلك لانه ما يوجب
 الحكم كدور العالم من جهة كون المحكوم عليه من افراد الاوسط كالنتيجة لا ياقض بمجهولته من جهة
 كونه من افراد الاوسط اعني العالم فان قيل لا خفاء ان كون النظر مفيدا للعلم ضروري في الشكل الاول
 نظري في باقي الاشكال فكيف يصح اختياره ضروري مطلقا على ما ذهب اليه الامام الرازي او
 نظري مطلقا على ما ذهب اليه امام الحرمين قلنا الكلام في ان اخذ عنوان الموضوع هو النظر فقال
 النظر او كل نظير على شرائطه يفيد العلم وما ذكر من التفصيل قطعا انه هو في الخصوصيات مثل قولنا
 العالم متغير مع قولنا وكل متغير حادث او ولا شيء من القديم بتغير فان العلم الاول ضروري والثاني
 نظري على ان هذا التفصيل انما هو بالنظر الى مجرد ترتيب المقدّمين ووضع الحد الاوسط
 عند المحدثين الاخرين واما بعد حصول جمع الشرائط فالحكم بقاعدة كل من خصوصيات النظر
 العلم ضروري في جميع الاشكال على ما يراه بعض المحققين من ان من جملة الشرائط ملاحظة
 جهة دلالة المقدّمين على المطلوب وكيفية تدراجه فيها بما يوفق حتى قال الامام حجة الاسلام
 ان هذا هو السبب الخاص لحصول النتيجة الفعل وبدونه رايه على ان النتيجة مع حضور المقدّمين
 كما اراد ان يثبته منتفعة البطن فتوهم انها حامل مع ملاحظة انها بذلة وكل بذلة عاقر ولا خفاء
 في ان مع ملاحظة جهة الانتاج والتفطن لكيفية الاندراج تتساوى الاشكال في الجلاء - حتى ذهب
 بعض اهل التحقيق الى ان الكل يرجع الى الشكل الاول بحسب التعمل وان لم يكن من تجلّص
 العبارة وتعام تحقيقه في شرح الاصول لصاحب المواقف ثم كلام القوم هو ان العلم يكون
 التفطن الاندراج شرط لا لتساج ضروري وجد بثالبته تنبيه عليه ومنع العلم على ما قال
 ان ذلك انما يكون عند حضر احد المقدّمين فقط واما عند اجتماعهما فلا بد ان كان الشكل
 في النتيجة مكارة واستدلاله على بطلان ذلك بان الاندراج لو كان معلوما مغايرا للقدّمين
 لكانت مقدمة اخرى مشتركة في الانتاج فيقول الكلام الى كيفية التثاقل مع الاوليين وينضى
 الى اعتبارها لانها به لهما من المقدّمات ضمنية لان ذلك ملاحظة لكيفية نسبة المقدّمين

الى النتيجة لأفضلية هي جن القياس ليكون مقسمة على أنه اوسمى مقسمة اوجمل عبارة
عن التصديق بكون الاصغر بعض جزئيات الاوسط التي حكم على جوبها بالأكبر فباين لازم
ان يكونه مع المقدمتين هيئة واندرج شرط العلم بها لتحصل مقسمة رابعة وهي جرا فان قيل
لإزاع في التلاكي حضور المقدمتين كيف اتفق بل لابد من ترتيبها على هيئة مخصوصة هي
بلية الصوري بحيث يكون على مترب من الضروب النتيجة وأنه لابد مع ذلك في غير الشكل
الاول من بيان لزوم بالخلف والعكس اوتحويها حتى لو استحضرت المقدمتان في حد بث
الذلة على هيئة الشكل الرابع لم يتبع ذلك ما لم يتمكّن الترتيب مثلا لما امتنع عن هذا المقام
قلا ان حصول العلم بالنتيجة بعد تمام التباس مادة وصورته بمعنى حضور المقدمتين على هيئة
مقصودة نتيجة مشروطة بملاحظة تلك النتيجة فيما بين المقدمتين ونسبة النتيجة اليهما
وكيفية اندراجها فيهما القوة ويكون ذلك في الشكل الاول بمجرد الاتفاقات وفي الثاني بالاكساب
ويخرج الشكل الى بيان اثبات او نفي هو الواسطة ملازم لاثبات او نفي هو المطلوب على ما هو
حقيقة الشكل الاول ويكون طرق البيان لتحصل هذا الشرط ومن ههنا استدلى بعض
المتأخرين على هذا الاشتراط بتفاوت الاشكال في الاتجاج وضوحا وخفيا الا انه لم يجزم بذلك
لان كون طرق البيان لتحصل هذا الشرط ليس بقطعي بل واز ان تكون هي نفسها شرائط
العلم بلزوم النتائج التي هي اولن الاشكال يحصل لزوم بعضها بلا واسطة وبعضها بواسطة
او اخفى وقد يقرر الاستدلال بان المقدمتين المعينتين قد يتخذ منها شكل بين النتائج كترتيبها
العالم متغير وكل متغير حادث وآخر غير كونها كل متغير حادث والعالم متغير فلو لم يكن
للحقيقة مدخل في لزوم النتيجة لما كان كذلك لاتحاد المادة ويجيب بان اللازم متعدد وهو العالم
حادث وبعض الحوادث هو العالم فيجوز ان يكون لزوم احدها اوضح من اتحاد المزوم فلو اخذ
اللازم واحدا وهو قولنا العالم حادث فاستنتج من شكل آخر لا يتصور التغير احدى
المقدمتين اركانيهما قولنا بعض المتغير هو العالم وكل متغير حادث من الثالث او كل حادث متغير
من الرابع اذ صدق العكس كايما ويستنتج متعدد المادة ولا تنح ان يكون اللازم للابيض اوضح
وانت بعد تحرير محل النزاع خبير بحال هذا التفرير لبقال الاستدلال بتفاوت الاشكال في هذا القطع
بهذا الشرط لان القياس المتفرق بالشرائط ملازم للنتيجة قطعا واللازم يتمتع انعكاسه
عن المزوم فلو لم يكن الفطن لكيفية الاندراج شرط متغيات الحصول بان يحصل
في البعض بمجرد اتفاقات وفي البعض بوسط حتى او اخفى لازم استواء جميع الضروب
النتيجة في حصول النتيجة عند حصولها ضرورة ابتاع انعكاس اللازم عن المزوم التسليم
بشرائط المزوم لانقول فرق بين لزوم الشيء والعلم بلزومه بالضروب والاشكال متساوية
في لزوم النتائج اياها بمعنى حقيتها في نفس الامر على تقدير حقيتها وانما التفاوت في العلم بذلك
وسمى متغيات متفاوتة الحصول كالاتفاقات والاكساب يعني او اخفى وان لم يكن الفطن
لكيفية الاندراج من حيثها (قال ارجع المضاف بوجوه ٤) وان لم يرد الشبهة السابقة في ضمن
لوجوه لانها اني ان يكون التصديق بالحاصل عقيب النظر علما متساويا في الطبعيات
والا لهيات اوقى الاهيات خاصة على ما ذكره الامام من انه لا نزاع في افاضة النظر الفطن وانما النزاع
في افادته ايقين اكامل ويثنى ان لا تكون المدينت محل الخلاف والشبهة السابقة في كون النظر
مقبدا للتصديق مطلقا الوجه الاول ان العلم بان الاعتقاد بالحاصل عقيب النظر علم ان كان
ضروريا لم يظهر اى لم يقع عقيب النظر خلاف ذلك ولم يظهر بعينه هذا خلاف ذلك
لامتناع ان يقع او يظهر خلافا للضرورة واللازم باطل لان كثيرا من الناس لا يحصل عقيب

٢ الاول اسمي يكون ما يحصل
عقب النظر علما ان كان ضروريا
لم يظهر خلافا وان كان نظريا
ناسال قلنا ظهور الخلاف بعد
النظر الصحيح ممنوع وكذا توقف العلم
بانه علم على انظر آخر بل يحصل به
نفسه كذا في اية لامعارض الثاني افادته
العلم تنافي اشتراط عدم العلم قلنا
مجموع فان المراد به يستعقب الثالث
اوافاده الشبهة ارفع التكليف بالعلم
قلنا التكليف بمحصله وهو ممتنع
والزاع اقرب الاشياء الى الانسان
هو عين وقد ذكر فيها الخلاف كثر
لا يضبط كيف فيها ما وجد وابتعد
قلنا لابد على الاستدلال على العسر
ولا نزاع فيه الخامس بشرط التصديق
وهو التصور متف في المقاسم
الا لهية فذا ائمنوع اساس اوضح
الاستدلال على الصانع بدليل
فوجب اما ثبوت الصانع فلزم
انتفاء على تقدير انتفاءه واما علمه
فلا يكون بدليل عند عدم النظر
فيه قلنا لان في باقائه ودلائله
الأكوثة بحيث متى وجد وجد المداول
ومنى نظره في علم المداول فلا يلزم
من انتفاء انتفائه ولا من عدم
انظر فيه انتفاء الحقيقة وورد على
الشكل ان العلم بان النظر لا يشيد العلم
ان كان نظريا باستدلال منها اقتضى
وان كان ضروريا بانه بها علمه
لم يقع فيه خلاف اكثر افعلا قلنا قبل
عارضنا المقاصد بالمقاصد قلنا ان افادته
الفساد ثبت المطلوب والالفت
من

يظهرهم الا الجهل وكثيرا ما ينكشف لنا ظاهر خلاف ما حصل من نظره و يظهر خطاؤه
 ولذلك ينقل المذهب وان سكنا نظريا اختراقا لنظر آخر يفيد العلم به علم وبسلسل ورد
 بالتأخراته ضروري ولا نم ظهورا لخلاف من هذا النظر او بعده اذ الكلام في النظر الصحيح لازم
 الحق في قطعنا واختارنا انه نظري ولا يتم انتقاره الى نظر آخر فان انتظر الصحيح كما افاد العلم بالنتيجة
 افاذا علم بان ذلك علم لاجهلا ارضن وكذا افاد العلم بعدم المعارض اذ لا يتصور المعارض للنظر
 الصحيح في القطعيات وبهذا تدفع شبهة اخرى وهي ان النظر لو افاد العلم فلا بد ان يكون
 مع العلم بعدم المعارض اذ لا جزم مع المعارض ثم انه ليس بضروري اذ كثيرا ما يظهر المعارض
 بل نظري فينتقل الى نظر اخره وقوف على عدم المعارض وبسلسل فقوله كالمعلم به لا معارض معناه
 انه يجوز ان يكون ضروريا ولا نم ظهورا لمعارض بعد النظر الصحيح وان يكون نظريا ولا نم توفقه
 على نظر آخر وههنا بحث نطعن عليه في آخر المقصد وفي تقريرنا طالع ههنا قصور حيث
 قال العلم الحاصل عقيب للنظر اما ان يكون ضروريا ونظريا وكلاهما محال كانه على حذف
 المضاف اي علمية العلم الحاصل اعني كونه علما وهذا صريح منه اختيارا انه ضروري والافلا حاصل
 بالنظر لا يكون ضروريا لاي معنى اننا نطرق الى الجزم به للجزم بالقد مات لكنه بهذا المعنى لا يقابل
 النظري السابق ان النظر مشروط بعدم العلم بالمطابق لئلا يلزم طلب الحاصل فلو كان مقيدا
 لاحكامي مستلزما له عقلا اعادة لما كان مشروطا بعدم ضرورة امتناع كون الملزوم مشروطا
 بعدم اللازم ورد بان معنى الاستزام ههنا الاستعقاب عقلا او عادة بمعنى انه يلزم حصول العلم
 بالمعنى عند تمام النظر فالملزوم لاجل انتهائه والمشروط بعدم العلم ابتداءه امثالا لو افاد النظر
 العلم بمعنى لزومه عقبة عقلا او عادة لتعيق التكليف بالعلم لكونه بمنزلة الضروري في الخروج عن
 القدرة والاختيار وعن استعصا في التوابع والعقاب واجب بعد تسليم قاعدة الفسخ الاعتيادي
 بان التكليف انما يكون بالافعال دون الكيفيات والاضافات والانفعالات والعلم عند المحققين
 من الكيفيات دون الافعال فالتكليف لا يكون الا بخصبه وذلك مباشرة الاسباب كمصرف
 القوة والنظر واستعمال الخواص فكان هذا مراد الامدى بما قال ان التكليف لم يقع بالنظر
 فخصه ليصح بل بالنظر وهو مقدور والافلا خفاه في وقوع التكليف بمعرفة الصانع ووحدانيته
 ونحو ذلك وبالجملة فالعلم النظري مقدور التحصيل والتزك بخلاف الضروري ولزومه بعد تمام
 النظر لا ينافي في ذلك ومن ههنا امكن في القضية النظر باعتقاد التنبض بخلاف القضية
 البدئية الرابع ان اقرب الاشياء الى الانسان اتصالا ومناسبة هو شئ التي يشرائها بقوله انما رقد
 كثيرها خلاف ولم يحصل من النظر الجزم بانها هذا الهيكل المحسوس او اجزاء اطلعة
 سارية فيه او جزء لا يتجزأ في القلب او جوهر مجرد متماثل به او غير ذلك فكيف فيها هو بعد
 كالتمايلات والناصر وعجائب المركبات وابعاد كالتجريدات والاكهيات من مباحث الذات
 والصفات واجب بان ذلك انما يدل على صعوبة تحصيل هذه العلوم بالنظر لاعلى امتناعه
 والمتنازع هو الامتناع لا الصعوبة الخس لو افاد النظر العلم اي التصديق في الاهيات لكان
 شرطه وهو ان تصور محققا لكونه متفاما بالضرورة فقط واما ما اكتسب فلان الحد متع لامتناع
 التركيب والرسم لا يفيد تصورا لبقية واجب بان الرسم قد يفيد تصورا لبقية وان لم يتفزه
 ولو سلم فكيف التصور يوجه ما السادس ان العلم بوجود الواجب هو الاساس في الاكهيات
 ولا يمكن اكتسابه بالنظر لانه يستدعي دليلا يتبدى امرا ويدل عليه وذلك اما نفس ثبوت
 الصانع او العلم به والا لما كان دليلا عليه فان كان الاول لزم من انتقاله انتقاله ضرورة انتفاء المقاد
 بالتفاد المبدء وان كان الثاني لزم من عدم النظر في الدليل ان لا يكون دليلا لان هذا وصف

احتمال لا يمرض إلا بالأضغاف إلى المدلول الذي فرضناه العلم وهو متلف عند عدم النظر
واجب بالإنشائي يكون الدليل مقبدا بشئ وهو جيبه أنه يوجد وحده ويحصله على ما هو شأن
الدليل بل أنه بحيث متى وجد وجد ذلك الشئ وبقي نظره على ذلك الشئ وحاصله أن وجوده
مستلزم لحيوته والنظر فيه مستلزم للعلم به ومعلوم أن انتفاء المستلزم لا يوجب انتفاء اللازم وأن عدم
النظر فيه لا ينافي كونه بحيث متى نظره في علم المتناول وأورد على جميع الوجوه بل على كل ما يتخيل
به لا يثبت أن النظر لا يفيد العلم أن العلم يكون النظر غير مفيد للعلم أن كان نظره ما يستفاد من
شئ من الاحتياجات يلزم انتفاءه إذ النظر قد افاد العلم في الجملة وأن كان ضروريا والوجوه
المذكورة تنبيهات عليه زعم خلاف أكثر العقلاء في الحكم الضرورى وهو باطل بالضرورة وإنما
الجزء خلاف جمع من العقلاء وهو لا يستلزم جواز خلاف الأكثر فإن قيل نحن نؤمن بأن الاحتياج
لا يفيد العلم لكن لما احتججتم على الإفادة احتججنا على نفي الإفادة معارضة للفاسد بالفساد
فقلنا ما ذكرتم من الوجوه أن افادت فساد دلالاتنا كان النظر مفيدا للعلم وهو باطل ولن لم يعد كان
لغوا وبقي ما ذكرنا سابقا عن المعارض (قال) وأما النظر الفاسد (٦) فالمثلون بأن النظر الصحيح
المقرون بشئ أسطه يستلزم العلم الاختلافى أن النظر الفاسد هل يستلزم الجهل أى الاعتقاد
الغير المطابق فقال الامام يستلزم لأن من اعتقد أن العالم قديم وكل قديم مستغن عن المؤثر
احتمال أن لا يعتقد أن العالم غنى عن المؤثر وقيل إن كان الفساد مقصورا على افادة يستلزمه
والأفلا ما لا أول لأن لزوم النتيجة لقياس الشئ على الشرط ضرورى ابتداء وانتهاء سواء
كانت المقدمات صادقة أو كاذبة كما في المثال المذكور وأما الشئ فلأن معنى فساد الصورة
أن ليس من الضروب التى يلزمها النتيجة والصحيح أن لا يستلزم الجهل على التقدير أن اعتقد
فساد الصورة فظاهر وأما عند فساد المادة فقط بيان تكون الضروب النتيجة فلأن
اللازم من الكاذب قد لا يكون كاذبا كما إذا اعتقد أن العالم أثر الموجب بالذات وكل ما هو أثر
الموجب بالذات فهو حادث فله يستلزم أن العالم حادث وهو حق مع كذب القياس
بعدمه فله قديمه الجهل كما إذا اعتقد أن العالم قديم وكل قديم مستغن عن المؤثر والتحقق
أنه لا نزاع في أن الفاسد صورة لا يستلزم بالاتفاق والفساد مادة فقط قد يستلزم وقد لا يستلزم
فأراد الامام الإيجاب الجزئى كما في المثال المذكور ومما ساقى الإيجاب الكلى لعدم اللزوم في بعض
المواد والمثلون أنه لا لزوم أصلا يريدون لزوم الذى ناطه صفة في الشبهة بمعنى أن شبهة
المتصور فيها ليس لها ثمها تصفة وتلوجه بكونها ماطا لازمة بينها وبين المطلوب والامتناع
الدلالة بفهور الخطأ وأكان المحققون بل المعصومون من الخطأ أولى بالاعتقاد يستلزم نظرهم
في شبهة الجهل بناء على أنهم أحق بالإطلاع على وجه الدلالة فيها وأحرى بخلاف الدليل
أن له صفة ووجه دلالة في ذاته وهو منطوق استلزامه المطلوب عند حصول الشرط وأما اللزوم
العادلى اعتقادنا الظاهر في بعض تصوراتنا إذا اعتقد حقيقة المقدمات في المثال المذكور فلا نزاع في
واعتراض الامام بأن عدم حصول الجهل للحق الناظر في شبهة البطل يجرى أن يكون بناء على عدم
الإطلاع على ما فيها من جهة الاستلزام أو عدم اعتقاد حقيقة المقدمات كما أن نظره البطل
في دليل الحق لا يستلزم أصلا بذلك وما ذكر من كون الحق أولى بالإطلاع الفاه وفيه يفيد الحق
والعلم لا يباطل والجهل (قال المبحث الثالث) يستلزم (٦) فالتفكير صحيحا كان أو فاسدا بعد شرائط
العلم من الحيوة والعقل وعدم النوم والتفكيلة ونحو ذلك أمران أحدهما عدم العلم بالمطلوب
أو لا طلب مع الحصول وثانيهما عدم الجهل المركب به أعني عدم الجزم بنقضه لأن ذلك يمنعه
من الإقدام على الطلب أما لأن النظر يجب أن يكون مقارنا للشك على ما هو رأى ابن هشام
والجهل المركب مقارن للجزم فينقضه أن العلمان الجهل المركب صارف عنه كالأكل مع الامتناع

٦ فالصحيح أنه لا يستلزم الجهل إما
عند فساد الصورة فظاهر وأما
عند فساد المادة فقط فلأن الكاذب
قد يستلزم الصادق كما إذا اعتقد أن
العالم أثر الموجب وكل ما هو أثر
الموجب فهو حادث نعم قد يفيد
كما إذا اعتقد أنه غنى وكل غنى قديم
متن

٦ فالصحيح أنه لا يستلزم الجهل إما
عند فساد الصورة فظاهر وأما
عند فساد المادة فقط فلأن الكاذب
قد يستلزم الصادق كما إذا اعتقد أن
العالم أثر الموجب وكل ما هو أثر
الموجب فهو حادث نعم قد يفيد
كما إذا اعتقد أنه غنى وكل غنى قديم
متن

على ما هو رأي الحكماء من ان النظر لا يجب ان يكون مع الشك واليه ذهب القصاصي بل ذهب
 الاستاذ الى ان الشك لا يمنع ان يكون شاكاً وما ذكرنا مع وجارته اوضح مما قل في الموافق ان شرط
 النظر مطلقاً بعد الحيرة امران الاول وجود العقل والثاني عدم ضده اى ضد النظر نفسه
 اى من ضده ما هو عام اى ضد النظر واكمل ادرك كالتزم والدلالة مثلاً ومنه ما هو خاص اى ضد
 النظر دون الادراكات وهو العلم بالمطلوب والجهل بالركب فان قيل الجهل بالركب ضد العلم
 فاننا نراه مندرج في شرائط العلم فيكون في عباراتكم استدراكاً قلنا الجهل بالركب بالمطلوب يكون
 ضد العلم بالعلم على الاطلاق ليكون انتفاءه من جملة شرائط العلم وبهذا يظهر ان تفسير
 الضد للعلم في عبارة الموافق بما يضاد العلم وجميع الادراكات كالتوهم والعقبة والخاص بما يضاد
 العلم خاصة كالعلم بالمطلوب والجهل بالركب كلام من قبيل الشك فان قيل لو كان النظر
 مشروطاً بعدم العلم بالمطلوب لما جاز النظر في دليل ثان وثالث على مطلوب لحصول العلم به
 بالدليل الاول اجب بان ذلك التامش شرط حيث يقصد بالنظر طلب العلم الموافق لكن قد يورد
 صورة النظر والاستدلال لذلك بل اعرض آخر عائد الى النظر وهو زيادة الاطمئنان بهما ضد
 الأدلة اولى التمسك بان يكون من يحصل له استداد القبول باجتماع الأدلة دون كل واحد او بهذا
 الدليل دون ذلك فان الازدحام مختلف في قبول اليقين فربما يحصل لبعض من دليل وبعض آخر
 من دليل آخر وبما يحصل من الاجتماع كما في الاقناع عيات وقال الامام النظر في الدليل الشك في
 النظر في وجه دلالة اى المطلب منه كونه دليلاً على النتيجة وهو غير معلوم والحق ان هذا لازم لكن
 المطلوب والنتيجة اسم لما يلزم المقدمات والثبات والتدوين وهو القضية التي موضوعها موضوع
 الصفري ومحورها المحمول الكبرى واما النظر الصحيح فيشرط ان يكون نظراً في الدليل دون الشبهة
 وان يكون النظر فيه من جهة دلالة وهي الامر الذي بواسطته ينقل الذهن من الدليل الى المدلول
 فذا استفاننا بالعلم على الصانع بان نظراً فيه وجهاً فاضحية احداهما ان العالم حادث والاخرى
 ان كل حادث له صانع ليعلم من ترتيبهما ان العالم له صانع فالعلم هو الدليل عند المتكلمين انفس
 المقدمتين المرتبتين على ما هو اصطلاح المنطق وثبوت الصانع هو المدلول وكون العالم
 بحيث يفيد النظر فيه العلم بثبوت الصانع هو الدلالة وهذه الاربعة امور متغايرة بمعنى ان المفهوم من كل منها
 الاحتجاج الى المؤثر هو جهة الدلالة وهذه الاربعة امور متغايرة بمعنى ان المفهوم من كل منها
 غير المفهوم من الآخر فتكون العلوم المتعلقة بهما متغايرة بحسب الاضافة طالع جهة الاسلام
 لما كان جهة الدلالة في القياس هو التفتن لوجود النتيجة بالقوة في المقدمة اشكل على الضميمة
 فلم يعرفوا ان وجه الدلالة عين المدلول او غيره والحق ان المطلوب هو المدلول المنتج عنه غير
 التفتن لوجوده في المقدمة بالقوة وبالجملة فالشهور من الاختلاف في هذا البحث هو الاختلاف
 في مغايرة جهة الدلالة للمدلول فيشترع عليه الاختلاف في تسار العلم بهما على ما قال الامام
 الرازي وغيره ان العلم بوجه دلالة الدليل هل يغاير العلم بالمدلول فيه خلاف والحق المغايرة لغاير
 المدلول ووجه الدلالة ولما ماذكر في الموافق من ان اختلاف في ان العلم بدلالة الدليل هل يغاير
 العلم بالمدلول وان وجه الدلالة هل يغاير الدليل فلم يوجد في الكتب المشهورة ايمان الامام ذكر
 في بيان مغايرة العلم بوجه الدلالة للعلم بالمدلول ان هذه امور متشعبة على العلم بذات اصيل كالعلم بايمان
 العالم والعلم بذات المدلول كالعلم بانه لا بد له من مؤثر والعلم بكون الدليل دليلاً على المدلول ولا خفا
 في تغاير الاثنين وكذا في مغايرة التمسك لهما ان كونه عينا باضافة بين الدليل والمدلول مغايرة لهما
 وهذا الكلام ربما يوهم خلافاً في مغايرة العلم بدلالة الدليل للعلم بالمدلول حيث احتج الى البيان
 وجعل العلم بايمان العالم مع انه وجه الدلالة مثالاً للعلم بذات الدليل يوهم اقول بان وجه الدلالة

المثبت من افادة النظر الصحيح العلم

على الاطلاق ولانه ايضا يحتاج
الى العلم آخرو فيستلزم ان يخص
الحكم بنظر غير العلم او ينتهي الى
لوحي العلم بالنظر بصدقه اما بالنظر
فنهاسفت او بقوله فغير او بآخر
فستلزم وقد ينجب اليه بالنظر المقترون
بارشاد من العلم واحتيج الملاحة
بكثرة اختلاف الآراء في الاهيات
وتحقق الاحتياج الى العلم في اسهل
العلوم والصناعات والعلوم انهما
لكثرة الاضطرار للعامة وان الاحتياج
بمعنى تعذر اكتساب بدونه غير مسلم
وبمعنى تسره غير متناع فلاخفاء
في ان الارشاد الى المقدّمات وحل
الاشكالات نعم العون على تحصيل
الكمالات
فلكونه مقدمة قدسورة للمعرفة
اراجبه مطقة اما عندنا في الشرع
بالص والاجماع احكم اقبل
معرول لماسيحي اما عند المعتزلة
فقد لا لكونها دافعة لضرر خوف
العباد وغيره ورد بمنع الخوف في
الغالب لعدم اشور وارسل في الخوف
بجمله لا خفائل الخطا وكذا في المعارف
احسن حالا ليس على اسلاقة بل
البلاهة ادنى الى خلاص كما في
الصبي والجنون وقد ينزع في مكان
يجيب المعرفة لما فيه من تحصيل
الحاصل او تكليف الفاسد
وقا الاجماع على وجوبها فقد كانوا
يكفون بالنقل والقبول وفي ان
النظر قدسها فقد تحصل بطل التعليم
والالهام وفي اطلاق وجوبها
وفي وجوب ابقدهم لوجوب الاحتياج
الاصلي مع الذهول عنها فيجب
بانه لا غنى عن فهم الخطاب والاجماع
على وجوب المعرفة دوائر ولاكتفاء
انما كمال الالهام الاجابة على ان جوا لا

نفس الدليل وفي قدالمحصل ما يشتر بالخلق في وجوب منافية للدليل والمدلول لانه قال ان هذه
السئلة التي تجري بين المتكلمين عند استعمالهم بوجود ما سوى الله تعالى على وجوده تعالى
فيقولون لا يجوز ان يكون وجه دلالة وجود ما سوى الله تعالى على وجوده مغاير لهما لان المغاير
لوجوده داخل في وجود ما سواه والمغاير لوجود ما سواه هو وجوده فقط والجواب ان العلم
بوجه دلالة الدليل على المدلول الذي هو مغاير لهما هو امر اعتباري على عقل ليس بوجوده
في الخارج كما سيحكي في تحقيق التضاييف هذا كلامه وانت خير بان الامر الاعتباري الاضافي
هو دلالة الدليل على المدلول لوجه الدلالة الذي هو مصفة في الدليل كالامكان والحدوث في العالم ثم
تظهر عبارة ان الحكم عليه يكون امر اعتباريا هو العلم بوجه الدلالة وقساده بن قوله ولا يشترط
النظر في معرفة الله تعالى وجرد العلم (٢) خلافا للملاحة لنا وجوه الاول انه قد بينا افادة النظر
الصحيح المقرون بالشرايط العلم على الاطلاق سواء كان في المعارف الاكبر او غيرها وسواء كان
مع معلم او لا والامكان تحصيل المقدمات الضرورية وترتيبها على الوجه المتبع بمعرفة صناعة
المنطق فمعلوم بالضرورة الثاني ان نظر العلم ايضا لكونه نظرا في معرفة الله تعالى يحتاج الى علم
آخر ويستلزم الا ان يخص الاحتياج الى العلم بغير العلم ويجعل نظر العلم كالمعرفة لكونه مخصوصا
بتأيد الهوى او تنهيه سلسلة التعليم الى العلم المسند على الله التي له السلام المسند الى الربحي
الصلوات ان ارشاد العلم لا يغني عن الابداع بل يصدق وصدقها اما ان يعلم بالنظر فيكون النظر كافيا
في المعرفة حيث افاد صدق العلم المتبد المعرفة واما ان يعلم يقول ذلك العلم فيقول ان قوله
ابى اخباره عن كونه صادقا لا يفيد كونه كذلك الابداع العلم بالله صادق اية واما يقول معلم آخر
وهكذا الى ان يستلزم وقد ينجب اليه بالنظر المقرون بالضرورة فلا يفاد المعرفة بالزمن من العلم بكونه صادقا
لا يكتفب بالية بل يجعل المقيد هو النظر المقرون ارشاد منه الى الدلالة ودفع الشبهة لكون عقولنا
فاصرة عن الاستدلال بذلك معتقرا ان العلم يعلم الدلالة ودفع الشبهة ليحصل ثابوا بسطة تعليمه وقوة
عقولنا معرفة الحقائق الالهية التي من جملتها كونه اماما يستحق الارشاد والتعليم لا يفتني الى ما
ذكر من الوجود يشهد برحمته الالهية التي من جملتها كونه اماما يستحق الارشاد والتعليم لا يفتني الى ما
في حصول النجاسة بمعنى ان معرفة النفس بالنظر لا تنفد النجاة عالم يتصل به تعليمه ولم يكن
ما خور امان معلم ولا امتلاهمه على ما قال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم امرت ان افعل الناس حتى
يقولوا لا اله الا الله وفي التمثيل فاعلم ان الله لا اله الا الله وقل هو الله احد وكثير من المعترفين بالصانع
ووجدانيته كانوا كافرين بناء على عدم اخذهم ذلك من النبي عليه السلام وعدم استعمالهم امره
فطريق ارض عليهم ان حاصل ما ذكره الاحتياج في النجاة الى معلم صدق بالمعجزات وذلك هو
النبي عليه السلام وكفى به اماما ومرشدا الى قيام الساعة من غير احتياج في كل عصر الى معلم يحدد
طريق الارشاد والتعليم وتوقف النجاة على متابعتها والاعتراف بعلمته واما الاحتياج
الملاحة مع الجواب عنه فطسا هر من المتن (قال المصنف رابع لا خلاف بين اهل
الاسلام في وجوب النظر في معرفة الله تعالى (١) او لاجل حصولها بقدر الطقفة البشرية
له امر مقدور يتوقف عليه الواجب المطابق الذي هو المعرفة وكل مقدور يتوقف عليه
الواجب المطابق فهو واجب شرعا ان كان وجوب الواجب المطابق شرعا كما هو رأينا او جلا
ان كان عتاي كما هو رأي المعتزلة لاننا نكلف المحال اما كون النظر مقدورا فظاهر واما توقف
المعرفة عليه فلا نسا لست بضرورية بل نظرية ولا منى للنظر الى الاما يتوقف على النظر
ويتحصل به واما وجوب المعرفة فتعدنا بالشرايع للنصوص الواردة فيه والاجماع المتعدد
عليه واسناد جميع الاجابات اليه وعند المعتزلة بالعدل لانها دافعة لضرر الظنون وهو

خوف العقاب في الآخرة حيث اجتمع كثير بذلك وخوف ما يترتب في الدنيا على اختلاف الفرق في معرفة الصانع من الحاربات وهلاك النفوس وتلف الأموال وكل ما يدفع الضرر المقتضون بل المشكوك واجب عقلا كما اذا اراد سلوك طريق فاجربان فيه عدوا او سبعا وردع عن ظن الخوف في الامم الغالب ان لا يلزم الشعور بالاختلاف وبما يترتب عليه من الضرر ولذا لصانع وبما يترتب في الآخرة من الثواب والعقاب والخبير بذلك لا يوصل الى البعض وعلى تقدير الوصول لا رجحان لطالب الصدق لان التقدير عدم معرفة الصانع وبمئة الانبياء ودلالة المعجزات ولو سلم ظن الخوف فلا نسلم ان تحصيل المعرفة بدفعه لان احتمال الخطأ قائم فخوف العقاب والاختلاف بحاله والعناء زيادة فان قيل لاشك ان من حصل المعرفة احسن حالا من من لم يحصل لا تصافه بالكمال وتحصيل الاحسن واجب في نظر العقل قلنا نعم اذا حصلت المعرفة على وجهها ولا قطع بذلك بل ربما يحصل ويقع في اودية الضلال فيهلك ولهذا قيل باللهة اذنى الى الخلاص من فطنة براء هذا بعد تسليم وجوب الاحسن وتقرير السؤال على ما ذكرناه تنبيه للمبطل المذكور لبيان وجوب المعرفة وعلى ما في المواقف وهو ان الناظر احسن حالا ابتداء دليل على وجوب النظر عقلا وورد على هذا الاستدلال اشكالات بعضها غير مختص به ولا متفتر الى حله لكونه متسا على مقدمات شتى مقررة مثل اعادة النظر العلم مطلقة وفي الاهتبات والاعمال ويمكن تحقق الاجماع وتقبله وكونه حجة وبعضها مختص به متفتر الى دفعه وهي خمسة الاول ان وجوب المعرفة فرع امكان ايجابها وهو متبوع لانه ان كان العارف كان تكليفا تحصيل الحاصل وهو محال وان كان نفعه كان تكليفا لافاضل وهو باطل والواجب ان امكانه ضروري والسند مدفوع بان الناقل من لم يبلغه الخطأ او بلغه ولم يفهمه لامن لم يكن عارفا بما تكلف وعرفته من تحقيقه ان المكلف بمعرفة ان لا يعلم صانعا قديما متصفا بالعلم والقدرة مثلا يكون عارفا بمفهوماته هذه لافاضل مطلقا تحصيل هذا التصديق وتصور تلك المفهومات بقدر المطابقة البشرية الشئى ان لا نسلم قيام الدليل على المعرفة اما النص مثل قوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله فلا اله الا الله ليس يقطعى الدلالة ان الامر قد يكون لا للوجوب واما الاجماع فلا اله الا الله ليس يقطعى السند اذ لم يتل بطريق التواتر بل غايته الاحاد فللمخصص ان ينعه بل يدعى الاجماع على انه يكتفى بالتصديق علما كان او قلنا او تقليدا فان الصحابة والتابعين رضي الله عنهم كانوا يكتفون من العوام بالتقليد والاعتقاد ولا يكفونهم التحقيق والاعتدال والجلوب ان الظن كاف في الوجوب الشرعى على ان الاجماع عليه متواتر اذ بلغ ناقوه في الكثرة جدا يمنع تواترهم به على الكذب في غير ذلك وما ذكر من الاجماع على الاكتفاء بالتقليد فليس كذلك وانما هو اكتفاء بالمعرفة الخاصة من الادلة الاجماعية على ما اشير اليه بقوله تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله من غير تلخيص العبارة في ترتيب المقدمات وتحقيق شرائط الاتساع وتحرير المطالب بالثبوت وتقرير الشبهة باجوبها على انه لو ثبت جواز الاكتفاء بالتقليد في حق البعض فهو لا ينافي وجوب المعرفة بالنظر والاستدلال في الجملة وهذا وانما ان المعرفة بدليل اجسالى رفع الناظر عن حضيض التقليد فرض عين لا يخرج عنه لاحد من المكلفين وبدليل تفصيلي يمكن معه من ازالة الشبهة والزام المبرن وارشاد المسترشد بن فرض كفاية لا بد من ان يقوم به البعض الثالث ان لا نسلم ان المعرفة الكلية لا تحصل الا بالنظر بل قد تحصل بالتعليم على ما راه الملاحدة او بالاسلم على ما راه البراهمة او بقول الامام المصوم على ما راه الشيعة او بتصفية الباطن بالرايات والحيثيات على ما راه المتصوفة والواجب اننا علم بالضرورة ان تحصيل غير الضروري من العلوم يقتضي النظر فاعتبرنا ظاهر او خفى اما التعليم

٧ الترتيب لبعض لا ينافي الوجوب في الجملة واحتياج طرق تحصيل غير الضروري الى نظر ما ضرورى اولئك مختص بالاعتبار ومعنى اطلاق الوجوب عدم تغييره بتلك المدة كوجوب الصوم بالنسبة الى التوبة والاقامة والحج بالنسبة الى الاحرام والاستطاعة والمعرفة كيفية لا معنى لا يوجب بها سوى ايجاب تحصيلها وفيه ايجاب سببها قطعا كسائر فبقي ايجاب النقل ولو اكتفى بالاجماع على وجوبه لكانت هذه الموانع من

فظاهر له ليس الاعانة للعقل بالارشاد الى المقدمات ودفع الشكوك والشبهات وقد شبهوا
 نظر البصيرة بنظر الباصرة وقول المعلم بالضرورة والحسنى وكلاهما لا يمتنع من جهة
 لا بالنظر والتعليم وكذا الكلام في المعصوم اذ لا يمكن في صدقه اخبار معصوم آخر مالم يمتنع
 الى نظر العقل واما الالهام فلا يمتنع لاشي به صاحبه مالم يعلم انه من الله تعالى وذلك بالنظر
 وان لم يتدبر على العبارة عنه واما تصديقه الباطن فلا يمتنع لاشي بهما لا بعد طهارة النفس في المعرفة
 وذلك بالنظر على انه لو ثبت حصول المعرفة بدون النظر لم يضربنا لاننا نطلب الاحتياج اليه
 في حق الامم الاغلب وهذا لا يمتنع لظهور طريق العامة الى اربع الانساب ان المعرفة واجب
 مطلق فان معناه الوجوب على كل تقدير ووجوب المعرفة مفيد بحال الشك اي زود الذهن في المسئلة
 او بحال عدم المعرفة للقطع به لا وجوب حال حصول المعرفة بالفعل لا امتناع تحصيل الحاصل
 والجلوب ان ليس معنى الوجوب على كل تقدير عموم التقدير والاحوال والا لما كان شي من الواجبات
 واجبا مطلقا لا يتوجب على تقدير الايمان به ولان وجوب انصوم مثلا مطلق بالقياس الى النية
 حتى يجب مقيد بالقياس الى كون المكلف مقيا غير مسافر حتى لا يتجب الاطاعة وكذا وجوب الحج
 مقيد بالاستطاعة فلا يجب تحصيلها مطلقا بالنسبة الى الاحرام ونحوه من الشرائط
 فيجب بل معناه الوجوب على تقدير وجود المقدمة وعدمها ووجوب المعرفة ليس مقيدا
 بالنظر بمعنى انه لو نظر يجب المعرفة والا فلا يكون مطلقا واما بالنسبة الى الشك
 او عدم المعرفة فثبت اذ لا وجوب على العارف فلا يصح كون تحصيل الشك او عدم
 المعرفة واجبا ويندفع اشكال آخر هو نقص الدليل بهما وان لم يورد في المتن لما سيجي من
 النزاع في عدم وريثتهما وفي كون الشك غير واجب الخامس ان الامم ان مقدمة الواجب المطلق
 بلزم ان تكون واجبة لجواز ايجاب الشيء مع الدهر عن مقدمته بل مع التصريح بعدم وجوبها
 فان قيل ايجاب الشيء بدون مقدمته تكليف بالحاصل ضرورة استعانة الشيء بدونه فيوقف
 عليه قلنا استحالة وجود الشيء بدون وجود المقدمة ولا تكليف به وانما التكليف بوجود
 الشيء بدون وجوب المقدمة ولا استحالة فيه فان قيل لو لم يجب مقدمة الواجب المطلق
 لجاز تركها اشرا مع بقاء التكليف بالاصل لكونه واجبا مطلقا اي على تقدير وجود المقدمة
 وعدمها ولا يخفى في انه مع عدم المقدمة محال فيكون التكليف به ح تكليف بالحال فان عدم
 جواز ترك الشيء شرعا قد يكون لكونه لازما للواجب الشرعي فيكون واجبا بمعنى انه لا بد منه
 وهذا لا يقتضي كونه مأمورا به متعلقا بطلب الشارع على ما هو المتنازع والبراب تخصيص
 الدعوى وهوان المأمور به اذا كان شيئا ليس في وسع العبد الامباشرة اسباب حصوله كان
 ايجابه ايجابا مباشرة السبب قطعيا كما امر بالقتل فانه امر باستعمال الآلة وحزرا فية مثلا
 وههنا العلم نفسه ليس فعلا مقدورا بل كيفية فلا يمكن ايجابه الا بايجاب سببه الذي هو النظر
 ولبس هذا منسبا على امتناع تكليف الحال حتى يرد الاعتراض به جاز عدمه واعلم انه لما كان
 المقصود وجوب النظر شرعا وقد وقع الاجماع عليه كما صرحوا به فلا حاجة الى ما ذكرنا من
 المقدمات ودفع الاعتراضات بل اوقصد اثبات مجرد الوجوب دون ان يكون دليل قطعي
 لكن التمسك بنظر امر انصوص كونه تعالى فانظر الى آثار رحمة الله قل انظروا ماذا في السموات
 الى غير ذلك (قال قائل اولم يجب الامتناع) احتجبت المعرفة على ان وجوب النظر في التجربة
 والمعرفة ساير ما يؤدى الى ثبوت الشرع عقلي باله اولم يجب الامتناع لزوم ان الغام الايمان ان
 يكن لا يشبهه فاشهد وبطلانه فظاهر ووجه الالتزام ان النبي عايده السلام اذ قال المكلف انظر في
 هجرتي حتى يظهر لك صدق دعواي فله ان يقول لا انظر مالم يجب على لان ترك غير الواجب

٤ لكان التكليف ان يقول لا انظر
 مالم يجب ولا يجب مالم انظر لانه
 بالشرع وثبوت بالنظر ولا يمكن لاني
 الزام وفي الجاه واجيب بانه مشترك
 الزام اذ الوجوب العقلي ايضا
 نظري فله ان لا ينظر ولا يسمع الى ما
 يوضع له من المقدمات وبان صحة
 الالتزام انما يتوقف على تحقق
 الوجوب لا على العلم به والمتوقف
 على النظر هو العلم به لا بتحقيقه

جائز ولا يجب على ما لم يثبت الشرع لانه لا وجوب الا بالشرع ولا يثبت الشرع ما لم انظر لان
ثبوته نظري لا ضروري فان قيل فوله لا انظر ما لم يجب ليس بصحيح لان النظر لا يتوقف على
وجوبه قلنا نعم الا انه لا يكون للنبي ح الزامه النظر لانه لا الزام على غير الواجب وهو انتمى
بالاقام واجب اولاً بأنه مشترك الزام وحققه الجاهل الخصم الى الاعتراف ينتقض دليله اجمالاً
حيث دل على نفي ما هو الحق عنده في صورة النزاع وتقريره ان كل من ان يقول لا انظر ما لم يجب
ولا يجب ما لم انظر لان وجوبه نظري يقتضي ان يثبت المقدمات وتحقق ان النظر يفيد العلم
مطلقاً وفي اللاهيات سيما اذا كان طريق الاستدلال ماسبق من انه مقدمة للمعرفة الواجبة
مطلقاً فان قيل بل هو من النظريات الجلية التي يثبتها العاقل بآدنى لغات اوصافها الى
ما يذكره الشارع من المقدمات قلنا اوسم قلنا ان لا يلتفت ولا يصح فيلزم الاقحام وثانياً بالحق
وهو تعيين موضع الخطأ وذلك ان صحة الزامه النظر انما تتوقف على وجوب النظر وثبوت
الشرع في نفس الامر لا على علمه بذلك والمتوقف على النظر هو علمه بذلك لا تتحققها في نفس
الامر فهو ان اراد نفس الوجوب والثبوت لم يصح قوله لا يثبت الشرع ما لم انظر وان اراد
العلم بهما لم يصح قوله لا انظر ما لم يجب وان اراد في الوجوب التحقق وفي الثبوت العلم به لم يصح
قوله لا يجب على ما يثبت الشرع لان الوجوب عليه لا يتوقف على العلم بالوجوب بل يزم توقفه
على العلم بثبت الشرع بل العلم بالوجوب يتوقف على الوجوب الثلاثا يكون جهلاً وهذا ما قال
في الموافقات اقول لا يجب على ما لم يثبت الشرع قلنا ان هذا القول انما يصح لو كان
الوجوب عليه موقوفاً على العلم بالوجوب فقوله قلنا الخ خبر ان والمائدة اسم الاشارة وان خص
ارادة الصلح بقوله لا يثبت الشرع ما لم انظر وارادة التحقق بقوله لا انظر ما لم يجب صحت جميع
المقدمة ما كان تحت صورة القياس اعدم تكرار الوسط فهذا قياس صحة مادته في فساد صورته
وبالعكس (قال المصنف الخ من اختلفوا في اول (أ) ما يجب على المكلف فقال الشيخ هو معرفة
الله تعالى لكونها من الواجبات وقال الأستاذ وهو انظر في معرفة الله تعالى لما مر من كونه المقدمة
وقال القاضي والامام هو القصد الى النظر لتوقف النظر عليه والحق انه ان اراد اول الواجبات
المقصودة بالذات فهو المعرفة وان اراد الاعم فهو القصد الى النظر لكن منشاء على وجوب
مقدمة الواجب المطلق وقد عرفت ما فيه فلذا قال في المتن والا فاشياء الى النظر او القصد
التي لا ينفصل النظر مشروط بعدم المعرفة بمعنى الجهل البسيط بالمطابق فينبغي ان يكون اول
الواجبات لا تارة قول هوليس مقدور بل حاصل قبل القدرة والارادة ولو لم فوجوب النظر مفيد
لاستتاع تخصيص الخاص فلا يكون مقدمة للواجب المطلق واستدائه وان كانت مقدورة بان
ترك مباشرة اصحاب حصول المعرفة لكنهما ليست مقدمة وقال ابو هاشم اول الواجبات
هو الشك لتوقف القصد الى النظر عليه اخلايد من فهم الطرفين والتنبه مع عدم اعتقاد المط
او تقضيه على ماسبق ورد بوجهين احدهما ان الشك ليس بمقدور لكونه من الكليات كالعلم وانما
المقدور تحصيله واستدائه بان يحصل تصور الطرفين وبترك النظر في انية ولاشيء منها
مقدمة واعتراض الموقف به لو لم يكن مقدور لم يكن العلم مقدوراً لانه ضرورة وبترك القدرة الى العبد
عن السوء ساقطة الاعتراض به من ان العلم ليس بمقدور وانما المقدور تحصيله مباشرة الاسباب وبأنها
ان وجوب النظر والمعرفة مفيد بالشك ماسبق من ان لا يمكن ان ينظر به فلهذا من وجوب
فهو لا يكون مقدمة للواجب المطلق بل لمقيد به كالنصاب للزكوة والاستطاعة للزكاة فلا يجب
تحصيله ولما انجاب المعرفة هو ايجاب النظر قال في الموافقات ان وجوب المعرفة مفيد بالشك
ولا قال قول بوجوب الشك انما يعني على كونه مقدمة للنظر للمعرفة وكلا الوجهين ضعيف

الواجبات فقول معرفة الله تعالى
لانها الاسل وقيل النظر فيها
او القصد اليه لتوقفها عليه والحق
ان ان تبدل الواجب بما يكون مقصوداً
في نفسه الاول والا فاشياء وما عدا
المعرفة فليس مقدور او الوجوب
مقدمة واستدائه ليس بمقدور وقيل
الشك لان الشك فيه مرتبة ليس
بمقدور لكونه من الكليات كالعلم ولا
مقدمة انما في النظر عند الشك والوهم
وان ارد به ما لا يوجب جعل مقدراً
يعني امكان تحصيله فوجوب النظر
مفيد لان النظر عند الجزم واجب
على التلذذ بالعلم لا على ما
هو انظر في وجه العلاقة بقوله
العلم

أما الأول فلا فهم لا يمتنع بمقدور به مقدمة الواجب ان يكون من الافعال الاختيارية بل ان
 يمكن التكلف من تحصيله كالتطهارة للصلاة وذلك النصاب لازمة ومعنى وجوبها وجوب
 تحصيلها وأما الثاني فلا يمتنع ان لا يجب النظر والعرفة عند الوهم أو الفن أو التقايد
 أو الجهل المركب وفساده بين ويمكن دفع الوهم والنظر بان الشك يتناولها لان معناه لا يرد
 في النسبة اما على استواء وهو الشك المحض أو رجحان لأحد الجانبين وهو الظن والوهم ودفع
 التقايد والجهل المركب بان الواجب معها هو النظر في الدليل ومعرفة وجه دلالة لبق ولا إلى
 العلم وذلك لان امتناع النظر والطلب عند الجزر بالمط أو تنقيضه مما لم يقع فيه نزاع وقد يقال
 في رد الشك المحض انه وإن كان مقدمة للنظر الواجب فليس من اسبابه ليكون إيجابه إيجابا له بمعنى
 تدليق خطاب الشارع به وفيه نظر لان مراد أبي هاشم هو الوجوب العقلي كالنظر والمعرفة
 نعم لو قيل انه ليس من المعاني التي يطلبها العقل ويحكم باستحقاق ثاركة الذم لكان سببا
 وسنعرف فساد النظر بمعرفة معنى الوجوب العقلي (قال المجتهد السادس ٩) فمستقت إشارة
 إلى أن الحركة الأولى من النظر تحصل مادة مركب يوصل إلى المط والثانية صورته والمطاما
 تصور ارتصديق فالوصول إلى التصور يسمى المعرفة اما حد أو رسم وكل منهما اما علم أو ناقص
 لان التغير امر لابد منه في التعريف لامتناع المعرفة بدون التغير عند العقل فالمعبر ان كان ذاتيا
 للماهية يسمى المعرفة حدا لانه في اللغة المنع ولابد من المعرفة من منع خروج شيء من الأفراد ودخول
 شيء فيه ماسواها فما كان ذلك فيه باعتبار الذات والحقيقة كان أولى بهذا الاسم وإن كان عرضيا
 لها سمي المعرفة رسمًا لكونه بمنزلة الأمر يستدل به على الطريق فيتم لمعبر ان كان مع كمال الجزاء المشترك
 اعني ما يقع جواب السؤال بما هو عن الماهية وعن كل ما يشاركها وهو المسمى بالجنس القريب
 فالعرف تام اما الحد فلا يشتمل على جميع الذاتيات واما الرسم فلا يشتمل على كمال الذات
 المشتركة وكما العرفي المميز والا فناقض فالحد التام واحد ليس الا وهو الجنس القريب مع
 الفصل القريب وبشرط تقديم الجنس حتى أو اخر كان الحد ناقصا ومعنى هذا الكلام على انه
 لا اعتبار بأعرض اعلم لانه لا يفيد الامتناع ولا الاطلاع على اجزاء الماهية ولا الخاصة مع
 الفصل القريب والابتناء ان يكون المركب من الفصل القريب مع العرض العلم او مع الخاصة
 حدا ناقصا وليس كذلك في اصطلاح الجمهور حيث خصوص الاسم الحد بكونه من بعض الذاتيات
 وقد اُصطلح على تسمية كل معرف حدا حتى للفظ منه اعني بيان مدلول اللفظ بألفظ آخر
 اوضح دلالة وكثير من المتقدمين على ان الرسم التام مائة بد امتياز الماهية عن جميع ما حادها
 والناقص ما يفيد الامتناع عن البعض فقط الا انه استقر رأي المتأخرين على اشتراط كون المعرفة
 مساويا أي مطردا ومتعكسا حتى لا يجوز التعريف بالاعم بمحافظة على الضبط والموصول إلى
 التصديق ويسمى الدليل للماهية من الارشاد إلى المطلوب والنجمة لما في التمسك به من العادة إلى
 الحضم اما قياس واما استقراء واما تشثيل فلابد من مناسبة بين النجدة والمط لتمكن استفادته منها
 وتلك النسبة اما ان تكون باشتغال احدهما على الآخر او على الاول فان اشتغل النجدة
 على المط فهي القياس إذ النتيجة مندرجة في مقدمة المط على النجدة فهي الاستقراء
 إذ المط حكم كلي ثبت بتحقيق الحكم على الجزئيات المتدرجة تحته وعلى الثاني لابد ان يكون
 هتاك امر ثابت اشتغل عليهما أو يتدرجان فيه لاستفاد العلم باحدهما من الآخر وهو التشثيل
 فان حكم الفرع وهو المط استفاد من حكم الاصل وهو النجدة لا تدرا بجهما تحت الجميع الذي
 هو العللة وهذا ما قال الامام انا اذا استدلنا بشيء على شيء فان لم يدخل احدهما تحت الآخر
 فهو التشثيل وإن دخل فلما ان يستدل بالكل على الجزئي وهو القياس أو بالعكس وهو الاستقراء

٩ كمال النظر لتحصيل طريق يوصل
 بالذات إلى مطلوب اما صوي وهو
 العرف جدا ورسمًا تاما وناقصا
 اذ لابد من معرفة ذاتي أو عرضي مع
 الجنس القريب أو بدونه واما تصديق
 وهو الدليل اما قايما أو انشائيًا متصلا
 ومنفصلا أو اقترابا جليا وشروطا
 واما استقراء تاما وناقصا واما تشيلا
 قطعيًا ونشائيًا اذ لابد من الدراج
 للمطلوب تحت الدلائل أو بالعكس
 اولها تحت ثالث

وذكر في بعض كتبه بدل انكلي وأجرتي الاثم والاخص تصرحاً بان المراد الجزئ الاضائي
 للاحتمالي وتنبها على ان تفسير الجزئ الاضائي بالتدريج تحت الغير هو سؤله وتفسيره بالاخص تحت
 الاثم لا يعنى على ما سبق الى بعض الاوهم من ان معنى التدرج تحت الغير مجرد صدق الغير عليه كلاً
 وذلك لان اغتذاء الاندراج مني عن كون الغير شاملاً له وغيره ولم يعرف من اصطلاح القوم ان كلاً
 من المتساويين جزئى اضافي للآخر فلهذا قل صاحب الطوابع ان استدلال بالكلية على
 الجزئى او باحد المتساويين على الآخر فهو القياس ليتناول ما اذا كان الاوسط مساوياً للاصغر
 اكفولنا كل انسان ناطق وكل ناطق حيوان والجواب بان الناطق معناه شئ ماله النطق وهو
 بحسب هذا المفهوم اعم من الانسان لا يجرى نفعاً اذ لا يتأتى في كل قولنا كل ناطق انسان
 وكل انسان حيوان والاحسن ان يقال مرجع القياس الى استفادة الحكم على ذات الاصغر من
 ملاحظة مفهوم الاوسط وهو اعم قطعاً وان كان مفهوم الاصغر مساوياً له كما في المثالين المذكورين
 بل وان كان اعم منه كما في قولنا بعض الحيوان انسان وكل انسان ناطق وقولنا بعض الحيوان
 انسان ولا شئ من النرس بائسان وقولنا كل انسان حيوان وكل انسان ناطق وعلى هذا حال
 الافتراضات الشرطية حيث يستدل بمعموم الاوضاع والتقدير على بعضها واما في القياس
 الاستثنائي فلا يتضح ذلك الا ان يرجع الى الشكل الاول فيقال مضنون الثاني امر متحقق مزمومه
 وكل ما متحقق مزمومه فهو متحقق او مضنون المتقدم امر التقي لازمه وكل ما اتقى لازمه فهو
 منقذ والمحققاء يجعلون القياس اسماً للتشليل لما فيه من تسوية الجزئين في الحكم لتساويهما
 في الملة وما على اصطلاح المنطق فوجهه ان فيه جعل النتيجة المتجهولة مساوية للقد متين
 في المعلومة ثم القياس ان اشغل على النتيجة او غرضها بالفعل بان يكون ذلك مذكوراً فيه بمادته
 وصورة وانما تبقى قضية بواسطة اداة الشرط على ما صرح به بعض ائمة العربية من ان الكلام
 قد يخرج عن التماس وعن احتمال الصدق والكذب بسبب زيادة فيه مثل طرق الشرطية كما
 يخرج عن ذلك نقصان فيه مثل قولنا زيد عالم بحذف اليربط والاعراب سمى استثنائياً لما فيه
 من استثناء وضع احد جزئى الشرطية اوقفه والاسمى افتراضياً لما فيه من افتراض الحدود بعضها
 بالباقي اعني الاصغر والاكبر والاوسط والاستثنائي متصل ان كانت الشرطية المذكورة فيه
 متصلة ومنفصل ان كانت منفصلة والافتراضي جملي ان كان تأمده من الخليات الصرفة وشرطي
 ان اشغل على شرطية واما الاستفراء وهو تصفح جزئيات كل واحد ليثبت حكمها في ذلك
 الكلي على سبيل العموم فنام ان علم المحصن الجزئيات وثبت الحكم في كل منها وهذا نوع من القياس
 الافتراضي الشرطي يسمى القياس المقسم والافاقص وهو المفهوم من اطلاق الاسم وهو لا يعيد
 الاثنتين واما التثليل وهو بيان مساواة جزئى للآخر في علة حكمه ان ثبت مساواتهما في الحكم
 فقلبي ان علم استغلال المشترك بالعلية وهذا نوع من القياس وذكر المثال حشو والافتنى
 ومطلق الاسم منصرف اليه وتفصيل هذه المباحث في صناعة المنطق واورد صاحب الطوابع
 تفاصيل الضروب المنتجة من القياس الاستثنائي المفضل والمنفصل ومن الاشكال الاربعة
 للقياس الافتراضي الجملي بعبارة في غاية الحسن وفيها زيادة التبيين واورد لها الامام على وجه اجمال
 الله اهل الشكل الرابع بعده عن الطبع وعبر عن الشكل الثالث بمصوب وصفتين في محل اي
 ثبوت امرين ايما كان او سلباً لامتثال فيشكل صورة سلب الكبرى كقولنا كل انسان حيوان
 ولا شئ من الانسان بهمهال ان قد حصل في الانسان ثبوت الحيوانية وفي الصهاية فعلان بعض
 الحيوان ليس بهمهال وعبر عن الاستثنائي بالمفصل بالتقسيم المنحصر في قسمين ثم رفع ايها كان
 يلزم ثبوت الآخر او اثبات ايها كان يلزم ارتفاع الآخر ولما كان ظاهره مختصاً بالمفصل الحقيقي

غيره صاحب الموافق الى ما هو اوجز واشمل وهو ان يثبت المناقاة بين الامر بن فلان من ثبوت
ايهما كان عدم الآخر يعني اذا ثبت المناقاة بينهما في الصدق والكذب جبرهما كما في الحقيقة
يلزم من ثبوت صدق كل عدم صدق الآخر ومن ثبوت كذب كل عدم كذب الآخر واذا كان
في الصدق فقط يلزم من ثبوت صدق كل عدم صدق الآخر واذا كان في الكذب فقط يلزم
من ثبوت كذب كل عدم كذب الآخر (قال وقد يقال الدليل ٩) في اصطلاح المنطق هو
المقدمات المرتبة المنتجة المطلوب وقد يقال الامر الذي يمكن ان يتأمل فيه وتبسط
المقدمات المرتبة كالعالم للصانع فيفسر بما يمكن التوصل بصحح النظر فيه وقد انظر بالصحح
كان او لم يكن او ذكر الامكان لان الدليل لا يخرج عن كونه دليلا بعدم النظر فيه وقد انظر بالصحح
لانه لا توسل بالغاسد اليه وذلك بان يكون النظر فيه من جهة دلالاته واطلاق الحكم ليشاغل
التفسير الامارة وكثير اما يخص الدليل بما يفيد العلم ويسمى ما يتوصل به الى انظن اشارة
والاستدلال هو التوصل المذكور وقد يخص بما يكون من الأثر الى المؤثر كالنوصل بالنظر في العالم
الى الصانع ويسمى عكسه نمائلا كالنوصل بالنظر في النار الى الاشتراق اى الى التصديق بذلك
وما يقابل من الدلائل هو الذي يلزم من العلم به العلم بوجوده المداول فيتحقق السبب المجيبا
كان او لم يكن غير اعتبار وصف المداول حتى كان قبل يتحقق شيء آخر وهو المداول وح
لا يخرج مثل الاستدلال بنى الخبرة على نفي العلم ولا يلزم الدور بناء على تضافيل الدلائل والمداول
وذلك لان الدليل عندهم اسم لما يقيد التصديق دون التصور والعلم قسم من التصديق يقال
النظر وعلى هذا فمضى العلم بان الدلائل اذا حللت على مثل العالم للصانع هو العلم بما يؤخذ من النظر
في وجه دلالاته من المقدمات المرتبة مع سائر التوسط التي من جعلها التفتن لجهة الانساج
وكيفية الاندراج اذ لا يلزم العلم بالمطلوب الا بيقين العلم بالنتيجة لازم للعلم بالمقدمات
المرتبة الا انه قد يقتصر الى وسط لكونه غير بين لا نقول او كان كذلك لاستغنى تحقق العلم الاول بدون
الثاني كالمثلث لا يتحقق بدون تساوي زواياه اذ ثبوت اثنين من الوصف اتفاهو العلم بذلك
والحاصل ان اللازم يمنع انعكاسه عن الملزوم ينسأ كن أو غير بين والفرقة انما تظهر في العلم
بالمزوم وتحقق اللازم (قال والميل ٨) قديمة الى العقلي والنقلي وقد يقسم اليهما الى المركب
من العقلي والنقلي وهذا يوهن ان المراد بالنقلي ما لا يكون شيء من مقدماته عقليا وهو باطل
اذ لو كانت سلسلة صدق المنجرب الى من يعلم صدقه بالعقل لزم الدور او التسلسل فدفع ذلك
بان من حصره فيهما اراد بالنقلي ما توقف شيء من مقدماته انقرية او البعيدة على النقل
والسماع من الصادق وبالعقلي ما لا يكون كذلك ومن ثلث القسمة اراد بالنقلي ما يكون جميع
مقدماته انقرية نقلياً كقولنا الحج واجب وكل واجب فتارك يستحق العقاب والبارك ما يكون
بعض مقدماته انقرية عقليا وبعضها نقليا كقولنا الوضوء محل وكل محل فصحت الشريعة بالنية
وكقولنا الحج واجب وكل واجب فتارك عاصي الا لعني للعصيان الاركان اى الاوامر والنواهي
وانما قيد المقدمات بالقرينة لان النقلي ايضا بعض مقدماته انقرية عقلي كاجر فلا يتسايل المركب
بل يتدرج فيه هذا اذا ريد بالدليل نفس المقدمات المرتبة واما اذا ريد ما أخذها كالعالم للصانع
والنقل والسنة والاجماع الاحكام فلا معنى للمركب وطريق القسمة ان استلزمه المطلوب
ان كان يحكم العقل فعقلي والا فنفلي ثم الحكم المطلوب ان استوى فيه عند العقل جانب الثبوت
والانقضاء بحيث لا يميز من نفسه سبيلا الى تعيين احدهما فطريق اثباته النقل لا غير كالحكم
بوجوب الحج ويكون زيد في الدار والا فان توقف عليه ثبوت انتقال كالعالم بصدق المنجرب وما يثبت
عليه ذلك كثرة الصانع وبعمته التي ودلالة المنجربة وتعود ذلك فطريق اثباته العقل لا غير لا يلزم

٩ ما يمكن التوصل بصحح النظر فيه
الى حكم العالم للصانع وكثيرا
يختص بالجزم ويقابله الامارة متى

٨ ان لم يتوقف على نقل اصلا فعقلي
والانفلي سواء توقف كل من مقدماته
القرينة على النقل او لا وقد يخص
النقلي بالاول ويسمى الثاني مركبا
واما بالنقلي المخصص فباطل اذ لا بد
من ثبوت صدق المنجرب بالعقل
والمطلوب ان استوى طرفاه عند
العقل فاثباته بالنقل والا فان توقف
ثبوت النقل عليه فبالعقل والا فبالنقل
متن

بالدور والافكين اليائه بكل من الثقل والعقل كوحدة الصانع وحديث العالم اذا صح الاستدلال على الصانع بإمكان العالم او بحدوث الاعراض او بعض الجواهر واذا تعاضد العقل والفكر كان الثبوت ما فاده العلم أولا واعلم ان توقف النقل على ثبوت الصانع وبعثة الانبياء وانما هو في الاحكام الشرعية وفيما يصدر به حصول القطع وصحة الاحتجاج على الغير واما في مجرد قاعدة الظن فيمكن خبر واحد او جماعة بظن المستدل صدقه كالمثولات من بعض الاولياء والعلماء والشعراء ونحو ذلك حتى لو جعل العلم الحاصل بالتواتر استدلالا لم يتوقف النقل القطعي

ايضا على اثبات الصانع وبعثة الانبياء (قال ولا يخفى في افادة ان نقل الفل ٢) وانما الكلام في افادته العلم فانها تتوقف على العلم بوضع الالفاظ الواردة في كلام المخبر الصادق في المعاني المفهومة وبإرادة المخبر تلك المعاني ليلزم ثبوت المدلول والعلم بالوضع يتوقف على لم بعينه دون العربية لغة وصرفا ونحوها عن الفاظ والكذب لان جمعه اني روايتهم اذ لا يربط بقى الى معرفة الاوضاع سوى النقل اما لاصول اعني ما وقع التخصص عليه فظاهر واما الفروع فلانها ملزمة على الاصول بالقبس الذي هو في غس طئي والعياذ بالله يتوقف على عدم النقل الى معنى آخر وعلى عدم اشتراك بين هذا المعنى وبين معنى آخر وعلى عدم كونه مستلزما لغيره في معنى غير الموضوع له وعلى عدم استعمال شيء في غيره المعنى وعلى عدم تخصيص مظاهره عموم الافراد او الاوقات باليضمن من ذلك بان يراد من اول الامر ذلك البعض او يراد ما يغيب بيان انتهاء وقت الحكم ويسمى تاسيحا وعلى عدم تقديم وتأخير بغير المعنى المطلوب عن ظاهره وفي بعض كتب الامام وعلى عدم الحذف وتفسير الحذف بان يكون في الكلام زيادة يجب حذفها لتعصيل المعنى المقصود كقره تعالى وحرام على قرية اهلكناها انهم لا يرجعون وقوله تعالى لا اقيم يوم القيامة فان تلك لا في الموضوعين محذوفة اى واجبة الحذف وكثير من الناس يفهمون منه ان يكون في الكلام محذوف يجب تقديره ليحصل المعنى ويفرقون بينه وبين الاستعلاء بان المخبر ما بين له اثر في اللفظ كقولك خير مقدم يا صغار قدمت وبالجمل فلا سبيل الى الجزم بوجود الشرائط وعدم الموانع بل غاية الظن وما يثبت على الظن لا يفيد الا للظن ومن جملة ما لا يد منه ولا سبيل الى الجزم به انتفاء المعارض العقل اذ مع وجوده يجب تأويل العقل وصرفه عن ظاهره كانه لا يثبت تصديقهما لامتناع اعتقاد حقيقة انقضيين ولا تكذيبهما لامتناع اعتقاد بطلان البقيتين ولا تصديق العقل وتكذيب العقل لانه اصل النقل لاحتياجه اليه وانتهائه بالآخره اليه الماسق

منه لا بد من معرفة صدق النقل بدليل عقلي وفي تكذيب الاصل تصديق الفروع تكذب الاصل والفروع جميعا وما يقتضي وجوده الى عدمه باطل قطعاً واقصر في اثبات على هذا لكونه واجبا يتم المقصود وذلك لانه لما اشترع تصديق النقل لاستلزامه تكذيب العقل الذي هو الاصل ثبت انه لا يفيد العلم الا لزم عدم تصديقه سوى هذا ولا حاجة الى باقي المقدمات مع ما في الحصر من المتناقضة اذ لا يلزم قصد بقية ما او تكذيبها او قصد في احدهما وتكذيب الآخر لجواز ان يحكم بفساد قطعها وكونها في حكم العدم من غير ان يعتقد معها حقيقة شئ او بطلانها ولو جعل التكذيب مساوياً لعدم التصديق لجزم من تكذيب العقل والنقل اعتقاد ارفع القبحين وبطلانها لان معنى عدم تصديق الدليل عدم اعتقاد صحته واستلزامه لغيره التبع وهذا لا يستلزم بطلانها او اعتقاد بطلانها وارتفاعها فغاية الامر توقف في الاثبات والتي على ان تكذيبها ايضا يستلزم المطلوب اعني عدم افادة النقل اعلم في فيه يكون مستدركا في البيان هذا وحتى ان الدليل النقل فيفيد القطع اذ من الامتناع ما هو معلوم بطريق الزوار كافتقار السعد والارض وكثرة اعداد الصرف والحوافض ههنا المفردات وههنا المتكاتب

٢ واما افادته اليقين فيتوقف على العلم بالوضع والإرادة وذلك بعينه رواية العربية وعدم مثل النقل والاشتراك والتجسس والاعتبار والمعارض من العقلي اذ لا بد منه من تأويل النقل لانه فرع العقل فتكذيبه تكذيبه نعم قد يضمن اليه قرابين في الاحتمال فبعد القطع المطلوب يعني المعارض كما في العقليات مثل قل هو الله احد ولا اله الا الله من

والعلم بزيادة يحصل بمعرفة قرائن بحيث لا يتبين شبهة كافي التصور الواردة في إيجاب الصاوة
والإكوة ونحوهما وفي التوحيد والبعد إذا اكتفينا فيها بمجرد السمع كقوله تعالى قل هو الله أحد
فاعلم أنه لا اله الا هو قل بجهنم الذي أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم فان قيل احتفل
المعارض قائم لا يجزم بعدمه بمجرد الدليل القلبي او بمعرفة القرائن قلنا امانى الشرعيات فلا يخاف
الايجمال للعقل فلا معارض من قبله وفي المعارض من قبل الشرع معلوم بالضرورة من الدين
في مثل ما ذكرنا من الصلوة والاكوة وامانى العقليات فلا يلزم العلم بنى المعارض العقلية لازم حاصل
عند العلم بالوضع والزيادة وصديق الخبير على ما هو المتروك في نصوص التوحيد والبعد وذلك
لان العلم بمحقق أحد المتناهيين يفيد العلم بانتفاء العلم بالآخر كما يتيقن في افادة النظر العلم
بالمطلوب وبإتفاء المعارض فان قيل فإدانتها اليقين تتوقف على العلم بنى المعارض فإدانتها
بها يكون دورا قلنا انما ثبت بها التصديق يحصل هذا العلم ببناء على حصول ما يزعمه
على ان الحق ان افادة اليقين انما تتوقف على انتفاء المعارض وعدم اعتقاد ثبوته لاعلى العلم
بإتفاءه كثيرا ما يحصل اليقين من الدليل ولا يفتقر المعارض باليسال لثباتها وثباتها فضلا عن العلم
بذلك فإتصال ان افادة اليقين تكون مع العلم بنى المعارض وله يفيد ذلك ويستلزمه فتنها
انه يكون بحيث اذا لحظ العقل هذا المعارض جزم بإتفاءه ويدل على ما ذكرنا قطعا ما ذكرنا
في بيان هذا الاشتراط من انه لا يجزم مع المعارض بل الحاصل معه التوقف فإتأمل والله
الهادى (قال المقصد الثاني ٢) قد سبقنا الإشارة الى ان وجه تقديم هذا المقصد على الرابع

الباقي توقف بعض بآثارها عليه ووجه افرادها عنهم كونه عالما انها هاهنا لما كان البحث
عن اسوال الوجود وقد انقسم الى الواجب والجوهر والعرض واخص كل منها باحوال
تعرف في باب الاحتيج الى باب معرفة الاحوال المشتركة بين الثلاثة كالوجود والوحدة او الاثنين
فقط كالحدوث والكنة وبهذا ينهز المراد بالموجودات في قولهم الامور العامة ما يميز اكثر
الوجودات هو اقسامه الثلاثة التي هي الواجب والجوهر والعرض لا افرادها التي لا سبيل للعقل
الى حصرها وتعيين الاكثر منها والحكم بان مثل العلية والكنة بهم اكثرها ولا خفاء في ان المقصود
بالنظر ما يتقيد بغيره على ويرتب عليه مقصودا صلى من الفن ولا يكون له ذكر في احكام المقاصد
بالاصالة والاكثر من الامور السالبة عما تدبر بحث عنه في الباب كالكمية والكيفية والاضافة
والعلمية والقدرية وسائر مباحث الكتابات الخمس والسد والزعم والوضع والتميز بل عامة
المعقولات الثابتة ولا يضر كون البعض اعتباريا محضا او غير مختص بالوجود لان بعض ما يبحث
عنه ايضا كذلك كالامكان فان قيل قد يبحث عما لا يتعلق بالوجود اصلا كالاشاع والعدم
وتماثل البعض الواجب قطعا كالوجود والعدم قلنا لما كان البحث مقصورا على احوال الوجود
كان بحث العدم والاشاع بالعرض كونها في مقابلة الوجود والامكان وبحث الوجود والعدم
من جهة كونها من اقسام مطلق الوجود والعدم اعني ضرورة الوجود بالذات او بالغير
وعدم المسؤولية بالعدم وهما من الامور السالبة اما الوجود فظاهر واما العدم فمعتنى رأى
الافلاسة حيث يقولون بعدم الجردات والحركة والزمان وغيرها من الجواهر والاعراض
ونظر الكلام فيه من جهة التي لا لا يشك بعني انه ليس من الامور العامة كبحث الحلال عند
من يشقه وقد تفسر الامور العامة بما يميز اكثر الموجودات او المعقولات ليشمل العدم والاشاع
واله هذا كما بينى ان يذهب صاحب الوصف حيث زعم ان ليس موضوع الكلام هو الوجود
لانه يبحث عن المعدم (قال الفصل الاول ٧) رتب المقصد الثاني على ثمة فصول في الوجود
والماهية وراقة هما والفصل الاول يشتمل البحث عن العدم والحق ان تصور الوجود به يهي

٢ في الامور العامة وهو ما يميز اكثر
الموجودات الواجب والجوهر
والعرض فيكون البحث عن العدم
والاشاع بالعرض وعن الواجب
لكونه من اقسام مطلق الواجب
الاشاع وبه ينهز في فصول

٧ في الوجود والعدم وقد ابحاث
البحث الاول تصور الوجود بدهي
بالضرورة والتعريف بمثل انكون
والثبوت والتحقق والباقي لفظي
وبمثل الثابت العين وما يمكن ان يغير
عنه ويعمل او ينقسم الى الفاعل
والمتفعل او القديم والحادث تعريف
بالاشاع مع صدقه على الوجود
فهم من زعم الحكم كسي من

وان هذا الحكم ايضا يدهى بقطع به كل عاقل بثقت ابيه وان لم يمارس طرق الاكتساب حتى ذهب جمهور الحكماء الى انه لا شيء اعرف من الوجود وهو اولى على الاستقامة اذ هو كاف في هذا المظنون لان العقل اذا لم يجد في معقولاته ما عاير فيه من بل ما عاير في مرتبته بثقت ابيه اوضح الاشياء عند العقل والشيء الواضح قد يعرف من حيث انه مدلول لفظ دون ان يفتقر فيعرف تعريفا لفظا فيعرفه من ذلك لفظ لا يتصوره في نفسه ليكون دورا وتوحيلا لشيء بنفسه وذلك كمن يفهم الوجود بالكون والثبوت والحق في انشائية والخصو ونحو ذلك بالنسبة الى من يعرف معنى الوجود من حيث انه مدلول هذه الافاظ دون ان يفتقر الوجود حتى وان انعكس انعكس وانما التمس بغير الثابت العين او بالذي يمكن ان يفهم عنه وبما هو الذي ينقسم الى المفعول والمفعول او بالذي ينقسم الى القديم والحادث فان قصد كونه رسميا فليزوم الدورطه فلا يقل معنى الذي ثبت والذي يمكن ونحو ذلك لا يبعد تعقل معنى الحصول في الاعيان والادمان والوسيل فلا يخاف في ان معنى الوجود اوضح عند العقل من معاني هذه العبارات وقد يتردد الدوربان لموصوف لمقدر هذه الصفات اعني الذي ثبت والذي يمكن والذي ينقسم هو الوجود لا غير لان غيره اما الوجود او انعدم ارا المعلوم بلا شيء منها يصدق على الوجود وهو مضطرب لان المعنومات لا تنحصر فيما ذكر فيجوز ان يثبت مثل المعنى والامر والشيء ما يصدق على الوجود وغيره وان قصد كونه تعريفا اسميا كما لا يصلح رسميا على ان كلامها صادق على الوجود بل اخفى فلا يصلح تعريفا اسميا كما لا يصلح رسميا على ان كلامها صادق على الوجود وبمعناها على اعيان الموجودات وقد يتكلف لعدم صدق الثابتات العين على الوجود بان معناه الثابت عينه اي نفسه من حيث هي في الاعتبار امر آخر يختلف الوجود فانه ثابت من حيث انصافه بالوجود فالثابت اعلم من ان يكون ثابتا بنفسه وهو الوجود او بالوجود وهو موجود وانما خير من الدلالة للفظ عنه على هذا المعنى ولا يفتقر من الثابت الامانة الثبوت وهو معنى الوجود وكون هذه التعريفات للوجود هو ظاهر كلام التجريد والمباحث المشرقية وفي كلام المتقدمين ان الوجود هو الثابتات العين والمعلوم هو المعنى العين وكما يراه لفظ العين لدفع توهم ان يراد اثبات شيء والمعنى عن شيء فان ذلك معنى الحصول لا الوجود وفي كلام الفارابي ان الوجود امكان الفعل والانعزال والوجود ما امكنه الفعل والانعزال (قال واستدل) كان الامام جعل التصديق بيده تصورا للوجود كسب فاستدل عليه بوجوه الاول ان التصديق بان الوجود وعدمه متاثيران لا يصدقان معا على امر اصلا لا يكل امر فالامام وجود او عدمه تصديق يدهى وهو مدسوق بتصور الوجود وعدمه فهو اولى بالبيده والجواب ان هذا هذا الحكم يدهى بجميع متعلقاته على ما هو رأي الامام في التصديق فتدفع به على مصادره على المط حيث جعل المدعى وهو بيده تصورا للوجود جزم من الدليل وان اريد ان نفس الحكم يدهى بمعنى انه لا يتوقف بعدمه تصورا لمعتقدات على كسب نفسه لكن لا يثبت المدعى وهو بيده تصورا وجوده تصديقته لجواز الحكم بدهى مع عدم تصور الطرفين بالحقيقة بل بوجوه ما عرفت تصورهما كسبيا لا يدهى بها واقا في الاول فتدفع به على مصادره ولم تقتصر على احدهم ان يدهى على تمام الجواب بدون بيان المصادره وتحقيقه لازوم المصادره بان بيده كل جزء من اجزاء هذا التصديق جزء من بيده هذا التصديق لانه لا معنى لبيده هذا التصديق سوى انما يتضمنه من الحكم وانظر طرفي يدهى والعلم بالكل اما نفس العلم بالاجزاء او ما يصل به على ما في تصور الماهية واجزائها فبالضرورة يكون العلم بكل جزء سابقا على العلم بالكل لا تايه له يمكن الاستفاد منه وبطل ما ذكر في الموقوف من التفتان ان هذا التصديق يدهى مطلقا في جميع اجزائه ولا تصادفه لان بيده هذا التصديق يتوقف على بيده اجزائه لكن العلم بيدهاته لا يتوقف على العلم بيدهاته الاجزاء فاستدل على انه هو العلم بيدهاته الاجزاء

بوجوه الاول ان التصديق بالبيدهى يتأخر في الوجود وانعدم يتوقف على انصوده ورد بانه انما يراى بيدهه مطلقا بمعنى عدم التوقف على انكسب اصلا فتدفع به على مصادره او بيدهاته الحكم فتدفع به على انكسبه تصور الحقيقة ولا يثبت في انكسبه لا يثبت لبيدهاته انكسب وان توقف على بيدهاته الاجزاء لكن العلم بيدهاته لا يتوقف على العلم بيدهاته بل يتوقف على انكسبه فلا تصادفه لان القول يتوقف العلم بيدهاته انكسب على العلم بيدهاته اجزاء منه روى كيتوقف بيدهاته اجزاء منه روى كيتوقف اكل على اجزائه بيدهاته اجزاء منه روى كيتوقف بيدهاته انكسب والعلم بالكل اما نفس العلم بالاجزاء او ما يصل به على انكسبه به معلوم يمنع انكسبه به اما بالحد قابلية طمته اذ لو ترك قابلية من الوجودات فيلزم تقدم شيء على نفسه ومساواة اجزاء انكسب في ماهيته او من غيرها فلا بد ان يحصل عند الاجتماع امر زائد يكون هو الوجود فلا يكون الوجود محض ما ليس بوجود والزائد على الشيء عارض فلا يكون التركيب فيه واما برسم فلا سبق ورد بالقص الاجال سائر المركبات والجل بان الامر حاصل يكون زائدا على كل تركيب فلهذا بل هو نفس الكل فيكون التركيب فيه ويكون الوجود محض ما ليس بشيء من اجزائه بوجوه كسائر المركبات وحديث الزم قد سبق الثالث انه جزء وجودى وهو يدهى ورد بانه انما يراى التصور فتدفع به على انكسبه فتدفع به على انكسبه وقبل لا يتصور اصلا من

فيكون ان يستفاد من العلم ببداهة هذا التصديق لانه يستلزم العلم ببداهة اجزائه بمعنى انه اذا علم
 بداهته فكل جزء بلا حظ من اجزائه يعلم انه بدهي فان قيل قد يعقل المركب من غير ملاحظة
 الاجزاء على التفصيل قلنا لو سلم في المركب الحقيقي اذ لا معنى لتعقل المركب الاعتراف بسوى تعقل
 الامور المتعددة التي وضع الاسم بازائها ولو سلم في التصور لقطع بانه لا معنى للتصديق ببداهة هذا
 المركب بجميع اجزائه سوى التصديق بان هذا الجزء بدهي وذلك ولو سلم فلا يلزم المصادرة
 في شيء من الصور بل وان لم يرد الدليل مطلقا من غير توقف على العلم بجزءه الذي هو نفس
 المدعى الوجه الثاني ان الوجود معلوم بحقيقته وحصول العلم اما بالضرورة او بالاكساب
 وطريق الاكساب اما بالحد او الرسم وهذا احتياج على من يعترف بهذه المقدمات فلهذا
 لم يتعرض لمنعها والوجود يتبع اكسابه اما بالحد فلانه انما يكون المركب والوجود ليس مركب
 والا فلا جزؤه اما وجودات اخرى فان كانت وجودات لم تقدم الشيء على نفسه ومساواة الجزء
 لتكامل في تمام ماهيته وكلاهما محال اما الاول فظاهر واما الثاني فلان الجزء داخل في ماهية الكل
 وليس بداخل في ماهية نفسه وبمعنى اللزوم على ان الوجود المطلق الذي فرض التركيب فيه ليس
 خارجا عن الوجودات الخاصة بل انفس ماهيتها بل لزم الثاني اوجز، مقوم لها يلزم الاول ولا يجهز
 ان تكون الاجزاء وجودات خاصة هي نفس الماهيات او زائدة عليها والمطلق خارج عنها فلا يلزم شيء
 من المحالين وان لم تكن الاجزاء وجودات فاما ان يحصل عند اجتماع امر زائد يكون هو الوجود
 او لا يحصل فان لم يحصل كان الوجود محض ما ليس بوجود وهو محال وان حصل لم يكن التركيب في
 الوجود الذي هو نفس ذلك الزائد المارض بل في مريضه هذا خلف وتقرير الالام في المباحث لانه
 لو تركب الوجود فاجزائه وان كانت وجودية كان الوجود الواحد وجودات وانما يكن وجودية فان
 لم يحدث لها عند اجتماعها صفة الوجود كان الوجود عبارة عن مجموع الامور المتعددة وان حدثت
 يكون ذلك المجموع مؤثرا في ذلك الوجود او قابلا له فلا يكون التركيب في نفس الوجود بل في
 قابله او فاعله واما بالرسم فالمسبق من انه انما يفيد بعد الاختصاص الخارج بالرسم وهذا
 متوقف على العلم به وهو دور وبما عاده فمضلا وهو محال ولو سلم فلا يفيد معرفة الحقيقة
 والجواب عن التقرير الاول لدلائل امتناع تركب الوجود النقض اى اوضح بجميع مقدماته لزم
 ان لا يكون شيء من الماهيات مركبا لجزائه فيها بان يقال اجزاء البيت اما بيت وهو محال وما غير
 بيت وح اما ان يحصل عند اجتماعها امر زائد هو البيت فلا يكون التركيب في البيت هذا خلف
 او لا يحصل فيكون البيت محض ما ليس ببيت والحل باننا نقدر انه يحصل امر زائد على كل جزء
 وهو المجموع الذي هو نفس الوجود فلا يكون التركيب الا فيه ولا حاجة الى حصول امر زائد
 على المجموع فالوجود محض المجموع الذي ليس شيء من اجزائه بوجود كما ان البيت محض
 الاجسام التي ليس شيء منها بيت والاشرة محض الاحاد التي ليس شيء منها بعشرة فان قيل
 هذا انما يستقيم في الاجزاء الخارجية وكلامنا في الاجزاء العقلية التي يقع بها التحديد انما
 ان اعترف بزيادة الوجود على الماهية اذ ليس على القول بالاشتراك اللفظي وجود مطلق يدعى
 بداهته او اكسابه بل له معان بعضها بدهي وبعضها كسبي وح لا يصح الحيل بان اجزاء الوجود
 امور تصنف بالعدم او بوجود هو عين الماهية او لا تصنف بالوجود ولا بالعدم قلنا فالحل
 ما اشترأه من انه وجودات اى امور يصدق عليها الوجود صدق المعارض على المعروف وح
 لا يلزم شيء من المحالين ولا انصف الشيء بالوجود قبل تحقق الوجود لانه لا تمايز بين الجنس
 والفصل والذات والاعتبار لا يحجب العقل دون الحسار فغنى قولنا يكون الوجود محض ما ليس شيء
 من اجزائه بوجود انه لا يكون شيء من الاجزاء نفس الوجود وان كان يصدق عليه وجود

كسائر المركبات بالنسبة الى الاجزاء العقلية فانها لان تكون نفس ذلك المركب لكنه يصدق عليها
صدق المعارض والجواب عن القرينة في التاخر ان اجزاء الوجودات وجودات ولاسل فيكون الوجود الواحد
الوجود الواحد وجودا وانما يلزم لو كان وجود الوجود عينه ولو سلم فيكون الوجود الواحد
في نفس الامر وجودات بحسب العقل ولاستحالة فيه كما في سائر المركبات من الاجزاء العقلية
والجواب عما ذكر في امتناع اكساليه بالاسم ما سبق من انه انما توقف على الاختصاص لاعلى العلم
بالاختصاص وانه وان لم يستلزم عادة معرفة الحقيقة لكنه قد يفيد لها وقد يستدل على
امتناع اكساليه بالاسم بوجودهين احدهما انه يتوقف على العلم بوجود اللازم وثبوته للرسم
وهو اخص من مطلق الوجود فيستدور وثانيهما ان الرسم انما يكون بالاعرف ولا اعرف من
الوجود بحكم الاستفراء اولانه اهم الاشياء بحسب التصديق دون الصدق والاعم اعرف لكون
شروطه ومصادقاته اقل والجواب منع اكثر المقدمات على انه لو ثبت كونه اعرف الاشياء
لم ينتج الى باقي المقدمات الوجه الثالث ان الوجود المطلق جزء من وجودي لان معناه الوجود
مع الاضافة والعلم بوجودي بديهى بمعنى انه لا يتوقف على كسب اصلا فيكون الوجود المطلق
بديهيا لا ما يتوقف عليه البديهي يكون بديهيا والجواب انه ان اريد ان تصور وجودي
بالحقيقة بديهى فممنوع ولو سلم فلان المطلق جزء منه او تصوره جزء من تصوره لا سيجي
من ان الوجود المطلق يقع على الوجودات وقوع لازم خارجي غيره قوم وليس العارض جزءا
للموضوع ولا تصوره او تصور وان اريد ان التصديق في العلم بانه وجود ضروري فغيره قيد
لان كونه بديهيا بجميع الاجزاء غير مسلم وكون حكمه بديهيا غير مستلزم لتصور الطرفين بالمستقيمة
فضلا عن بداهته وظاهر تقرير الامام بل صريحه ان المراد هو تصديق الانسان بانه موجود
ثم اورد منع بداهته فاجاب بانه على تقدير كونه كسبيا لايد من الانتهاء الى دليل يعلم وجوده
بالضرورة قطعاً للتسلسل والعلم بالوجود جزء من ذلك العلم فيكون ضروريا وصرح صاحب
المواقف بانه جزء وجودي وهو تصور بالديهية ثم اورد جواب الامام عن المنع المذكور وزاد
عليه فقال وايضا لا دليل عن سالتين فلايد من الانتهاء الى موجبة بحكم فيها بوجود المحصول
للموضوع ثم دفعها بان الذي لايد من الانتهاء اليه دليل هو ضروري لا وجوده فانما يستدل بصدق
المقدمتين لا بوجودهما في الخارج وبان الموجبة ما حكم فيها بصدق المحصول على ما صدق عليه
الموضوع لا بوجوده له وانما خبره لا يدخل للدليل وترتيب المقدمتين في الاتصال الى التصور
وان كلامه صريح في انه يريد بالدليل الموصول الى التصديق لا الموصول في الجملة وان مراد الامام
بالدليل اني لايد من العلم بوجوده هو الامر الذي يستدل به كالمسلم للصانع لا المقدمات
المرتبة وانه لا معنى لصدق المحصول على الموضوع سوى وجوده له وثبوته له نعم بوجه ان يقال
الوجود عبارة بالغة وليس الكلام فيه (قال فان قيل) يريد ان ينشئ عن سمكات الذكرين بداهة
الوجود مع الجواب ثم اوهى وجوه الاول ان الوجود اما نفس الماهية او ذاتها عليها كان نفس
الماهية او الماهيات ليست بديهية كان الوجود غير بديهى وان كان زائدا عليها كان عارضا لها لان
ذلك معناه فيكون تابعا للموضوعات في المعقولة لا الاستقلال لعارض بدون الموضوع وهو غير
بديهية فكذا الوجود ان عارض بل اولى لا يقال الكلام في الوجود المطلق لا في الوجودات
الخاصة التي هي العارضات للماهيات واسمها فالوجود المطلق يكون عارضا لمطلق الماهية وانك كليات
انما هي الماهيات الخصوصية فملى تقدير كون الوجود المطلق عارضا لا يلزم كونه تابعا للماهيات
المكتسبة لانا نقول الوجود المطلق عارض للوجودات الخاصة على ما سيجي فيكون تابعا لها وهي
تابعة للماهيات المكتسبة فيكون المطلق تابعا لها بالوسيلة وهذا معنى زيادة التبعة وكذا نطاق

٨ هو انفس الماهية فيكسب
ما هو عارض فلا يعقل الاتصاف بها
والقول بان الكلام في مطلق الوجود
او الموضوع مطلق الماهية لايد
التمتع به بل بانه وايضا لو كان
بديهيا لم يشغل العقل بتعريفه
ولم يمتنعوا في بداهته ولم يتجسروا
عليها فلما قد عمل العارض دون
الموضوع ولو سلم فيكون ماهية
بديهية وقد يفسر البديهي لفظا
لثبوت المراد بلا غلط ولا ضرورة
وقد يكون التصديق بداهة بديهى
كسبيا او خفي فخالف فيه ويقتصر
الى دليل او التبيين

المابهية عارض للماهيات المخصوصة لكونه صادقا عليها غير معقود لها فيكون تابعاً لها فيكون
الوجود المطلق العارض المطلق المابهية عارضاً لها بالواسطة الثانية أن الوجود لو كان بديهياً
لم يشتغل العقل بهم بنفسه كما لم يشتغلوا بأفامه العرمان على الفضائيا البديهية لكنهم عرفوه
بوجوده كما علم الثالث أنه لو كان بديهياً لم يختلف العقل به بداهته ولم يفتقر المبتدئون منهم إلى
الاحتجاج عليها لكنهم اختلفوا وأخبروا فلم يكن بديهياً والجواب عن الأول أن الماهيات العارضة
يكون تابعاً للمعرض في المعقولة بل ربما يعقل العارض دون المعرض وعدم استقلالها عما هو
في التحقق في الأعيان ولو سلم فلا نزاع في بداهة بعض الماهيات فيكون في تعقل الوجود من غير
احتساب لاشتغال العارض تابع للمعرض في التحقق حيث ما كان عارضاً فإن كان في الخارج في
الخارج وأن كان في العقل في العقل وسيجي أن زيادة الوجود على الماهية إنما هي في العقل
والمعقول بدسمة الماهية البديهية يكون وجودها الخاص وليس المطلق ذاتياً له حتى يلزم بداهته
بل عارضاً لا تافلاً وليس معنى العارض في العقل أن لا يتحقق العارض في العقل بدون العارض
وقائلاً به كما في العارض الخارجى بل أن العقل إذا لاحظها ولاحظ النسبة بينهما لم يكن
المعقول من أحدهما نفس المعقول من الآخر ولا جزأه بل صادقا عليه والوجود المطلق
وإن لم يكن ذاتياً للخاص لكنه لازم له بلا نزاع وليس إلا في العقل إذا تمايز في الخارج فمعقل
الخاص لا يكون بدون تعقله فيكون بديهياً مثله وعن الثاني أن البديهى لا يعرف تعريفه حياً
أو رسمياً لأفاده تصويره لكن قديراً تعريفه رسمياً بسمياً لأفاده المراد من اللفظ وتصور المعنى من حيث
له مدلول لفظ وأن كان متصوراً في نفسه ومن حيث أنه مدلول لفظ آخر وتعرفت الوجود من
هذا لقبيل وعن الثالث أن الذي لا يقع فيه اختلاف العقل هو الحكم البديهي الواضح وبداية
تصور الوجود لا يستلزم بداهة الحكم بله بديهى فيجوز أن يكون هذا الحكم كسبياً أو بديهياً
خفياً لا يكون في حكم قول الواحد نصف الاثنين يقع منه الاختلاف ويحتاج على الأول إلى
الدليل وعلى الثاني إلى التنبيه ويكون ما ذكر في معرض الاستدلال تنبيهات وتفاصيل الوجود
لا يتصور أصلاً وهو متكاثر في مقابلة القول بأنه ظاهر الأشياء واشتغل الإمام بذلك تسكات منها
أنه لو كان متصوراً لكان الواجب متصوراً لزماً لثلاثين بأن حقيقته الوجود المجرد ومعنى التجرد
معلوم قطعاً ومبناه على أن الوجود طبيعة نوعية لا تختلف إلا بالاضافات وليس كذلك
على ما سبق ومنه ما أنه لو تصور لا يرسم في النفس صورة مساوية له مع أن للنفس وجوداً
فيجتمع مثلاً والجواب منع التماثل بين وجود النفس والصورة الكلية للوجود على أن المجتمع
من اجتماع الاثنين هو قيامهما بمحل واحد فقيام العرض وهما أو سلم قيام الصورة كذلك
فظاهره أن ليس قيام الوجود كذلك كما سيجي من أن زيادة الوجود على الماهية إنما هي في ذهن
لفظ ولما الجواب بله يكن تصور الوجود وجود النفس كما يكن تصور ذاتها نفس ذاتها ذاتاً
يصح على رأى من يعمل الوجود حقيقة واحدة لا يختلف إلا بالاضافة ولا فكيف يكن تصور
الوجود المطلق حصول الوجود الخاص الذى هو معرض لها ومنها أن تصور الوجود حقيقة
لا يكون إلا إذا تم تميز عما عداه بمعنى أنه ليس غيره وهذا سلب مخصوص لا يعقل إلا بعد تعقل
السلب المطلق وهو أنى صرف لا يعقل إلا بالاضافة إلى وجود قيد دور والجواب أن تصويره
يتوقف على تميزه لا على العلم بتميزه أو سلم فالسلب المخصوص قائم وتوقف تعقله على تعقل السلب
المطلق لو كان ذاتياً له وهو متزوج وأوسل فلا يتم أن النسب الصرف لا يعقل أو سلم فالسلب بضاف
إلى الإيجاب وهو غير الوجود (قال البحث الثالث في) المنقول عن الشيخ أبي الحسن الأشعري
أن وجود كـ لـ شئ عين ذاته وليس للفظ الوجود مفهوم واحد مشترك بين الوجودات

٧ الوجود مفهوم واحد مشترك بين
الوجودات وهي زائدة على الماهيات
بدسمة على الأول الجزم بالوجود مع
التردد في الخصوصية وصحة التقسيم
إلى الواجب وغيره مع قطع النظر
عن الوضع واللغة فان توقفاً للماهية
والتشخيص قلنا مطلقاً هما أيضاً
مشترك وتعمد الحصر في الوجود
والمعدوم والمقطع بانعدام مفهوم
العدم أو بمعنى رفع الحقيقة إلا
تغايير بالاضافة

بالاشتراك لفظي والجمهور على ان له مفهوم واحد مشترك بين الوجودات الاله عند المتكلمين
 حقيقة واحدة تختلف بالقيود والاضافات حتى ان وجود الواجب هو كونه في الاعيان على ما مائة
 من كون الانسان وانما الاختلاف في الماهية فالوجود زائد على الماهية في الواجب والممكن جيبا
 وعند الفلاسفة وجود الواجب يختلف لوجود الممكن في الحقيقة واشتراكهما في مفهوم
 الكون مشترك معروضين في لازم خارجي غير، قوم وهو في الممكن زائد على الماهية فعلا
 وفي الواجب نفس الماهية بمعنى الالاهية فالواجب سوى الوجود الخاص الجبرد من مقارنة
 الماهية بخلاف الانسان فان له ماهية هو الحيوان الناطق ووجودا هو الكون في الاعيان فوق البحث
 في ثلاث مقامات (١) انه مشترك معنى (٢) انه زائد ذهنيا (٣) انه في الواجب زائد ايضا والانصاف
 ان الاولين عديهيان والمذكور في معرض الاستدلال نفيها فلي الاول وجوه الاول انا اذا نظرنا في
 الحوادث جزمنا بان له مؤثرا مع التردد في كونه واجبا او ممكنا عرضا او جبرها متغيرا وغير متغير ومع
 تبدل اعتقاد كونه ممكنا لا اعتقاد كونه واجبا ولا غير ذلك من الخصوصيات فبالضرورة يكون الامر
 المقطوع به الباقي مع التردد في الخصوصيات وتبدل الاعتقادات مشترك بين الكل الثاني انا
 نقسم الوجود الى الواجب والممكن ويورد القسمة مشترك بين اقسامه ضرورة انه لا معنى لقسم
 الشيء الى بعض ما يصدق وهو عليه فتولنا الحيوان اما ابيض او غير ابيض تقسيمه الى الحيوان
 الابيض وغيره لا الى مطلق الابيض الشامل للحيوان وغيره ولو سلم فلا يضرنا لان المقصود بمجرد
 اشتراكه بين الواجب والممكن ردا على من زعم عدم الاشتراك اصلا اولاه لا قائل بالاشتراك بينهما
 دون سائر الكمالات ولانه يرشدا الى البيان في الكل بان يقال الوجود من الممكن اما جبرها او عرض
 ومن الجبرها اما انفسا او غيره فان قيل على الوجهين لم يجوز ان يكون الامر الا في المقطوع به
 هو تحقق معنى من معاني لفظ الوجود لانه مفهوم له كلى وان يكون التقسيم لبيان مفهومات
 اللفظ المشترك كما يقال العين اما فورة او اما باصرة لا لبيان اقسام مفهوم كلى قلنا لا نتجبد
 هذا الجزم وصحة التقسيم مع قطع النظر عن الوضع واللفظ الوجود فان توفيق الوجهين
 بالماهية والتشخيص حيث يتي الجزم بان اعملة الحوادث ماهية وتشخيصها مع التردد في كونها سوا واجبا
 او ممكنا وتقسيم كل منهما الى الواجب والممكن مع ان شيئا من المناهيات والتشخيصات ليس
 مشترك بين الكل اجيب بان مطلق الماهية والتشخيص ايضا مفهوم كلي مشترك بين الماهيات
 والتشخيصات المخصوصة فلا نقض والتوارد لو ادعى ان الوجودات متميزة حقيقة فبمفهوم
 الوجود ولاخفاء في ان شيئا من الوجوه لا يدل على ذلك انشئت انه لو لم يكن للوجود مفهوم
 مشترك لم يمت المحصر في الوجود والمفهوم لا تاذن ان الانسان متصف بالوجود باحدا معاني او معدوم
 كان عند العقل يجوز ان يكون متصفا بالوجود بمعنى آخر ويشتر الى ابعاله وهذا لا يوقف على
 اتحاد مفهوم العدم اذ على تقدير تعدده كان عدم المحصر اظهر لجواز ان يكون متصفا
 بالعدم بمعنى آخر قلنا عدلا بما ذكره القوم من ان مفهوم العدم واحد فلو لم يتحد مفهوم مقابله
 لبطل المحصر العقلي وجمعنا اتحاد مفهوم العدم وجهار اربعة نقر به ان مفهوم العدم واحد
 فلو لم يكن للوجود مفهوم واحد لما كان تقيض ضرورة ارتفاعهما عن الوجود بمعنى آخر
 ولا لازم باطل قطعا فان قيل لزم اتحاد مفهوم العدم بل الوجود نفس الحقيقة والعدم رفعها
 فكل وجود رفع مقابله قلنا سواء جعل رفع الوجود بمعنى الكون المشترك او بمعنى نفس الحقيقة
 فهو مفهوم واحد بالضرورة وانما التعدد بالاضافة فان قيل لاختفاء في ان الانسان والا
 فرس والاشجار وغير ذلك مفهومات مختلفة فاذا كان لفظ العدم موضوعا بازاد كل منها لم يتحد
 مفهوم قلنا الكل مشترك في مفهوم لا هو، معنى العدم ولا معنى لاتحاد المفهوم سوى هذا (قال وعلى

الثاني ٩) إلى بنى على زيادة الوجود على ماهية أمور تجميع الوجود وثاني الماهية وثالثها
 (١٠) صحة السلب فانه يصح سلب الوجود عن الماهية مثل العنقاء ليس موجود ولا يصح سلب
 الماهية وثالثاتها عن نفسها ٢ فائدة الحمل فان حمل الوجود على الماهية بالمعقولة ولكنه يتقدم
 غير حاصلة بخلاف حمل الماهية وثالثاتها ٣ اكتساب الثبوت فان التصديق بثبوت الوجود
 للماهية قد يتقرر الى كسب ونظر كوجود الحين مثلا بخلاف ثبوت الماهية وثالثاتها لها ٤ اتحاد
 المفهوم فان وجود الانسان والفرس والشجر مفهوم واحد هو الوجود في الاعيان ومفهوم
 الانسان والفرس والشجر مختلف ه الانفكاك في العقل فانه قد تصور الماهية ولا تصور
 كونها اما في الخارج فظاهر واماني الذهن فلان لا نعلم ان التصور هو الوجود في العقل ووسم
 في الدليل ولو لم تصور الشيء لا يستلزم عقل تصوره ووسم فيكون ان يوجد في الخارج مالا تعقله
 اصلا وايضا قد قصد في ثبوت الماهية وثالثاتها ليعني ثم اهي من غير تصديق بثبوت الوجود
 المعنى او الذهن لهما فانه لفظ تعقل ليعم التصور والتصديق وعبرة الكثيرين بالتصور ماهية لثالث
 وتثبت في وجودها المعنى والذات ويرد عليها الاعتراض بل لا يفيد المطلق حاصلة المتدرك الماهية
 تصورا ولا تدرك الوجود تصورا وهذا لا يتناقض اتحادهما واعلم ان هذه نتيجهات على بطلان القول
 بان المعقول من وجود الشيء هو القوة ومن ذلك الشيء فيه مضى ما يدل على ذلك في الواجب والممكن
 جميعا وبعضها في الممكن مطلقا وبعضها في صور جزئية من الممكنات فلا يرد الاعتراض
 على بعضها بل لا يفيد الزيادة في الواجب والممكن جميعا وعلى بعضها بانه يختص بصور
 جزئية من الممكنات والمثال الجزئي لا يصلح انه عدة الكلية وعلى الكل بانها انما تعدل تعار الوجود
 والماهية بحسب المفهوم دون الهوية (٢ قال وسعت الفلاسفة ٢) احتجبت الفلاسفة على امتناع
 زيادة وجود الواجب على ماهيته بوجوده حاصلا له لو كان كذلك لزم محالات (١) كون الشيء
 قابلا وقاعلا وسيجي بيان استحالته ٢ تقدم الشيء بوجوده على وجوده وهو ضروري الاستحالة
 لا يحتاج الى ما ذكره الامام من انه يفتى الى وجود الشيء مرتين وفي التسلسل في الوجودات
 لان الوجود المتقدم ان كان نفس الماهية فذلك الاعداد الكلام فيه وتسلسل ٣ امكان زوال
 وجود الواجب وهو ضروري الاستحالة وجه اللازم اما الاول فلان الماهية تكون قابلا للوجود
 من حيث العمومية وقاعلا له من حيث الاختصاص واما الثاني فلان الوجود يحتاج
 الى الماهية احتياج اعراض الى المعروض فيكون ممكنا ضرورة احتياجه الى الغير فينتقل
 الى علة هي الماهية لا غير لامتناع افتقار وجود الواجب الى الغير وكل علة فهي متقدمة
 على معلولها بالضرورة فتكون الماهية متقدمة بالوجود على الوجود واما الثالث فلان الوجود
 اذا كان محتاجا الى غيره كان ممكنا وكان جائزا لزال نظرا الى ذاته واللائكان واجبا لذاته هذا خلف
 وانما قلنا نظرا الى ذاته دفعا لما قيل لانه ان كل ممكن جائز زوال وانما يكون كذلك لو لم يكن واجبا
 بالغير واجيب عن الاول بان الانسب استقصاء كون الشيء قابلا وقاعلا وسيجي الكلام على دالها
 وعن الثاني بان الانسب لزم تقدم الماهية على الوجود بالوجود وانما يلزم ذلك لانه تقدم من ان
 على المنقول بالوجود وهو ممنوع ودعوى الضرورة غير صحيحة وانما الضروري تقدمها بما هي
 علة ان كانت بالوجود فبالوجود او بانهاية فبالماهية كما في اللوازم المسندة الى نفس الماهية
 فان الماهية تقدمها بذاتها كما في الوجودات تلك الماهية من غير اعتبار وجودها او عدمها
 كالتامة الفردية وذلك كما قابل فان تقدمه على المقبول ضروري لكنه قد يكون بالماهية من حيث
 هي لا اعتبار بوجود او عدم كاهيات الممكنات لوجوداتها وعن الثالث بان الانسب ان الوجود
 اذا كان محتاجا الى الماهية كان جائزا لزال عنها نظرا الى ذاته وانما يلزم لو لم يكن الماهية لذاتها

٢ زيادة في الواجب اذ لو قام بماهية
 لزم كونها قابلا وقاعلا وتقدمها
 بالوجود على الوجود ضرورة تقدم
 الماهية على المعلول وجواز زوال الوجود
 نظرا الى احتياجه في نفسه واجيب
 عن الاول بانه بطلان اللازم وعن
 الاخيرين بامتناع الملازمة اذ لا تقدم
 قد لا يكون بالوجود كالثالثة للضرورة
 وماهية الممكن الوجود والمحتاج
 قد يمنع زواله ضرورة كونه مقتضى
 الماهية

متن

مقتضية له ولا معنى لواجب الوجود سوى ما يمنع زوال وجوده عن ذاته نظرا الى ذاته ولا يضره احتياج وجوده الى ذاته ولا يسميته يمكننا بهذا الاعتبار وان كان خلاف الاصطلاح فان لم يكن ما يحتاج الى الغير في ثبوت الوجود له فهذا لم يضر في اثبات الامكان واقصر على الاحتياج (قال فان قيل ٢) المبدء في احتياج الفلاحة هو الوجها الثاني وما صل ما ذكره انما في الجواب انه لا يجوز ان يكون علته اللاحقة من حيث هي هي مقتدeme لا بالوجود كما في ذاتيات الماهية متقدمة عليها الا بالوجود وكما ان الماهية علة الازنهائيا بالوجودها وكما ان ماهية الممكن قابل لوجوده مع ان تقدم القابل ايضا ضروري ورده الحكم المحقق في ما وضرع من كسبه بان الكلام في ان يكون دلة وجود امر موجود في الخارج وبديهة العقل حاكمة بوجوب تقدمها عليه بالوجود فانه مالم يلحظ كون الشيء موجودا المتع ان يلحظ كونه ببدأ الوجود وبغده بخلاف القابل للوجود فانه لا بد ان يلحظه العقل خايعا عن الوجود في غير معتبر فيه الوجود بل لا يلزم حصول الحاصل بل وعن العدم ايضا لا يلزم اجتماع المتناقضين فاذا هي الماهية من حيث هي هي واما الذاتيات باسمية الى انماية و ماهية بالنسبة الى الازنهائيا فلا يلزم تقدمها الا بالوجود العقلي لان تقدمها بها بالذاتيات واتصافها بالازنهائيا انما هو بحسب العقل واتحدقت فتقدم قابل الوجود ايضا كذلك المسمى من له بحسب العقل فقط لا كاليسم مع اليسا عرض فقول على طريق البحث دون التحقق لاناس ان انقيد الوجود نفسه يلزم تقدمه عليه بالوجود فانه لا معنى للاعادة هنا سوى ان تلك الماهية تنقضي لذاتها الوجود ويقتضيه تقدمها عليه بالوجود ضرورة امتناع حصول الحاصل كما في القابل بعينه بخلاف المبدء لوجود الغير فان بدية العقل حاكمة بانه مالم يكن موجودا لم يكن مبدءا لوجود الغير ومن ههنا يستدل بالعالم على وجود الصانع فبالقول اذا كانت ماهية الواجب معينة لوجوده ومقتضية له كان وجوده معلولا للغير وكل معلول للغير ممكن فيكون وجود الواجب ممكنا بهذا خلف قلنا بعدم المساعدة على تسوية مقتضى الماهية معاولا لها واسمية الذات الوجودية غيرا لوجود لاناس ان كل معلول للغير بهذا المعنى ممكن وتمايز ذلك لولم يكن المعلول هو الوجود والغير هو الماهية التي قام بها ذلك الوجود كيف ولا معنى لوجوب الوجود سوى كونه مقتضى الذات التي قام بها الوجود من غير احتياج الى غير تلك الذات وهذا معنى قوله قلنا لذاته فيجب ان يكون وجود الواجب مقتضى لذات الواجب فيكون اللازم وجوبه لا يمكنه وتحققه اما اذا وصفتنا الماهية بالوجوب فغناه انها لذاتها تنقضي الوجود واذا وصفتنا به الوجود فغناه انه مقتضى ذات الماهية من غير احتياج الى غيرها فسواء قلنا واجب الوجود لذاته او الوجود واجب لذاته فالمراد ذات الموجود لذات الوجود (قال وعرضت ٥) استدلال المتكلمون على زيادة وجود الواجب على ماهيته بوجوه الاول او كان الوجود واجب بغيره فلو كان كذلك لامتاع تخلف مقتضى الذات وقد صر بطلانها بل واجبا فلزم تعدد الواجب وان كان لغيره من احتياج الواجب في وجوبه الى الغير ضرورة توفيق وجوبه على التجرد المتوقف على ذلك الغير ليقال يكفي في التجرد عدم ما يقتضي المقارنة لانا نقول فتحتاج الى ذلك العدم واجوب بانه لذاته الذي هو الوجود الخاص المختلف بالحقيقة اسائر الوجودات التي الواجب مبدءا للممكنات فلو كان وجوده مجردا فكونه مبدءا للممكنات ان كان لذاته فليزم ان يكون كل وجود كذلك وهو محال لاستحالة كون وجوده زيدا دلة لنفسه ولعنه والا فان كان هو الوجود مع قيد التجرد لم تركب المبدء على عدمه ضرورة ان احد جزئيه وهو التجرد عديم وان كان بشرط التجرد لم يجوز كون كل وجود مبدءا لكل وجود والا ان الحكم يخلف عنه لا تنفصا شرط المبدأية ومعلوم ان كون

٢ تقدم المقتضى الوجود بالوجود ضروري اذالمقل مالم يلحظ الشيء وجودا لم يمكنه العقل كونه مقتضى الوجود بخلاف مقتضى فانه لا بد ان يلحظ خايعا عن الوجود قلنا ممنوع اذلا معنى للاعادة ههنا الاقتضاء الوجود لذاته وعدم تقدمه بالوجود ضروري فان قيل فيكون وجوده معاولا فيمكن قلنا لذاته فيجب اذلا معنى لوجوب الوجود سوى كونه مقتضى الذات متن

٧ بوجوه الاول ولم يكن وجود الواجب معاولا ماهية فغيره اما لذاته فيعبر الكل او لغيره فيحتاج الى الواجب الذي مبدءا للممكنات حيث لا اما الوجود وحده فيكون الشيء مبدءا لنفسه واهله واما مع التجرد فشرطا فيتركب الواجب او شرطا فيكون مبدءا لكل شيء ويتخلف عنه فغيره افقد شرطه لذاته الثالث الواجب يشارك الممكنات في الوجود ويخالفها في الحقة فيقتضي ان اربع الواجب ان كان مجردا لكونه متعدد اوسع التجرد تركبوا بشرطه افتقر وان كان غيره وان كان بدون ان يكون له حال وان كان معه فزاد ضرورة امتناع كونه داخلا انما من الوجود معاول ضرورة بخلاف الواجب واجوب بانه لا زاع في زيادة الوجود المطلق بل الخاص وماذا لا بد عليه متن

الشيء مبدأ لنفسه وأعماله محتج بأدوات لا يوا سطه انتفاء شرط الابدائية والجواب ان ذلك
 ذاته الذي هو وجود خاص ميان اسائر الوجودات فلا يلزم ان يكون كل وجود كذلك بالثبات
 الواجب بشارة للممكنات في الوجود ويخالفها في الحقيقة وما به المشاركة غير ما به المشاركة
 يكون وجوده مغايرا لحقيقته والجواب ان ما به المشاركة هو الوجود المطلق والحقيقة هو الوجود
 الخاص وهو الشارح لاربع الواجب ان كان نفس الكون في الانبعاث اعني الوجود المطلق
 لازم تعدد الواجب ضرورة ان وجود زيد غير وجود عمرو وان كان هو الكون مع قيد التجرد لازم
 تركيب الواجب من الوجود والتجرد مع انه عدمي لا يصلح جزأ فالواجب او بشرط التجرد لازم
 ان لا يكون الواجب واجبا لذاته بل بشرطه الذي هو التجرد وان كان غير الكون في الانبعاث
 فان كان يذون الكون في الاعيان فحاصل ضرورة انه لا ينفصل الوجود بدون الكون وان كان
 مع الكون فلما ان يكون الكون داخلا فيه وهو محال ضرورة امتناع تركيب الواجب او خارجا
 عنه رهو المطلوب لان معناه زيادة الوجود على ما هو حقيقة الواجب والواجب له نفس الكون
 الخاص المجرد المتخالف لاسائر الاكوان ولا نزاع في زيادة الكون المطلق عليه الخاص الوجود
 معلوم بالضرورة وحقيقة الواجب غير معلومة اتسافا وغير معلوم غير معلوم ضرورة
 والجواب ان المعلوم هو الوجود المطلق الصغار الخاص الذي هو نفس الحقيقة والى هذه الاجوبة
 اشار بقوله لا نزاع في زيادة الوجود المطلق اعني على ماهية الواجب واتما النزاع في زيادة وجوده
 الخاص وما ذكر من الوجوه لا يدل عليها (قال فان قيل ١) اشارة الى دليل آخر للامام لا يندفع
 بما ذكره قريه ان الوجود طبيعة نوعية لما يتيم من كونه مفهوما واحدا مشتركا بين الكل والطبيعة
 النوعية لا تختلف لوازمها بل يجب اكل فرد منها ما يجب الاخر لا متنازع تخالف المقضي
 عن المقضي وعلى هذا يتيم كثيرا من القواعد كاسبا في الوجودات اقضى العروض والاعروض
 لم يختلف ذلك في الواجب والممكن وان لم يقتض شيئا منهما احتياج الواجب في وجوده
 الى منفصل كما سبق والجواب لا لانسان انه طبيعة نوعية وبجود احتياج المفهوم لا يوجد ذلك
 يلزم ان يصدق مفهوم واحد على اشياء مختلفة الحقيقة والوزم كالنور يصدق على نور
 الشمس وغيره مع انه يقتضي ابعصار الاعشى بخلاف سائر الانوار فيصور ان تكون الوجودات
 الخاصة المختلفة بالحقيقة يجب للوجود الواجب التجرد ويمنع عليه المقارنة والممكن بالعكس
 مع اشتراك الكل في صدق مفهوم الوجود المطلق عليها صدق العرضي اللازم على معروضاته
 المجموعة كالنور على الانوار لاصدق الثاني بمعنى تمام الحقيقة ليكون طبيعة نوعية كالانسان
 لافراد او بمعنى جزء الماهية ليلزم الترك كالحويان لانواعه (قال متواطأ اوستكا ٧) اشارة
 الى ان الجواب يتم بما ذكرنا من المنع من ان يكون مشترك للمجموعات المختلفة الحقيقية في لازم
 واحد غير ذاتي سواء كانت مقولتها عليها بطرأ كالماهية على الماهيات والتخصص
 على التخصيصات او بالتشكيك كاليابس على البياضات والحرارة على الحرارة فلا يلزم
 من كون الوجود مفهوما واحدا مشتركا بين الوجودات كونه طبيعة نوعية والوجودات افرادا
 متفصلة بالحقيقة والاورام وان فرضنا اشتراك الكل في مفهوم الوجود على السواء في غير اولية
 ولا وارلية لانه لما كان الواقع هو التشكيك وكان من ادب الحكم المحقق سلوك طريق الحقين
 ذكر في جواب استدلال بالامام ان الوجود مقول على الوجودات بالتشكيك لانه في العلم اقدم
 منه في المعلوم وفي الجواهر اول منه في العرض وفي العرض الفارق اسد منه في غير القسار
 كالحركة بل هو في الواجب اقدم واول واشد منه في الممكن والواقع على اشياء بالتشكيك
 يكون عارضا لها خارجا عنها لا ماهية لها او جزء ماهية لا متنازع خلافا لها على ما سأل

١ الوجود طبيعة نوعية فلا تختلف
 اوانها ذات متوحد الوجودات
 مختلفة بالحقيقة يجب لبعض منها
 ما يمنع على البعض كالنور ويقع
 المطلق عليها وقوع لازم غير ذاتي
 من

٧ وهو الحق لكونه في الواجب اولى
 واشد واقدم من

فلا يكون الوجود طبيعة نوعية للوجودات بل لازما خارجا يقع على ماكنهه بمعنى واحد ولا يلزم من ذلك تساوي ماكنهاته التي هي وجود الواجب ووجودات الممكنات في الحقيقة لمتنع اختلافها في العروض والاعروض وفي الابدائية للممكنات وعدم الابدائية الى غير ذلك والعجب ان الامام قسما طلع من كلامه داني وابن سينا على انهم ادعم ان حقيقة الواجب وجود مجرد هي محض الواجب لا اشتراك فيه اصلا والوجود المشترك الاسماء المعلوم لازم له غير يقوم بل صرح في بعض كتبه بان ان وجوده مقول على الوجودات بالاشتراك ثم اسفر على شبهته اني زعم انها من المتشابهة بحيث لا يمكن توجيه شك محتمل عليها وهي ان الوجود ان اقتضى العروض او الاعروض تساوى الواجب والممكن في ذلك وان لم يقتض شيئا منهما كان وجوب الواجب من التفسير وجوه الامر انه لم يفرق بين التساوي في المفهوم والتساوي في الحقيقة فذهب الى انه لا بد من احد الامرين اما كون مشترك الوجود لفظيا او كون الوجودات متساوية في المألوم (قال فغيره عليها) دفع الماسبق الى بعض الالوهام من ان الوجود ان كان متشككا كان زائدا في الكل وهو المطلوب حتى قالوا ان اختلافه في العروض والاعروض على تقدير التواطئ محال وعلى تقدير الاشتراك تماثل استزاده العروض في الكل فتقول كلاهما فادام الاول فالتساوي من ان التواطئ قد لا يكون ذنبا لما تقتضيه بل عارضا تختلف معه وضاهة بالحقيقة والاولا واما الثاني فلان كون الوجود متشككا فبالسبب من زيادته على ما تحت من الوجودات وهو غير مطلوب وانما يوجب زيادة الوجودات الخاصة بها بان يكون كل منها عارضا لما فيه تلقا بها في العقل وهو غير لازم لجواز ان يكون احد معروضات مفهوم الوجود او الاشتراك وجودا قيوما اى غائبا بنفسه مقبلا لغيره لكونه حقيقة مخالفة لاسماء المعروضات والواجب الامام بان العرض الذي بلغ في الضعف الى حيث لا يستقل بالمعقومية والتصورية لكونه امر اضافيا وهو الكون في الاعيان كيف صار في حق الواجب ذاتا مستقلا بنفسه غيبا عن السبب مبداء لا يستعمل كل مستقل فالويل بالتعجب حيث صدر مثل هذا الكلام عن مثل ذلك الامام (قال فان قيل ٩) نعم في اثبات المقدمة المتوسطة لو لم يكن الوجود طبيعة نوعية هي تمام حقيقة الوجودات اى التباين الكلي بين الوجودات ضرورة انها لا تشترك في ذاتي اصلا لا متشابه تركب وجود الواجب واللازم باطل لما ثبت من اشتراك الوجود معنى قلنا ان اراد بان يثبت عدم صدق بعضها على البعض فلا نسلم استحالة ومائت من اشتراك الكل في مفهوم الوجود لا يقتضى تصادقها وان اراد عدم التشراك في شيء اصلا فلا نسلم لزومه وما ذكر من عدم الاشتراك في تمام الحقيقة او بعض الذاتيات لا ينافي الاشتراك في عارض وهو مفهوم الكون وذلك كإفراد الماشي من انواع الحيوانات واشخصائها بمتشرك في مفهوم الماشي من غير تصادق بينهما (قال وذهب الشيخ) الى انه لا ثبوت يكون الوجود نفس الماهية في الواجب والممكنات جميعا بوجوده حاصلها انه لو لم يكن نفس الماهية وليس جزءا منها بالاتصاف لكان زائدا عليها فاقام الماهية لصفه بالتوصيف وقام الشيء بالشيء فرغ من تبيينه في نفسه ما لا يكون له في نفسه لا يكون محلا ولا حلا في محل وهذا بالنظر الى الوجود والماهية متعاضدا في جانب الماهية فلا نها او تحققت محلا للوجود فتعقبتها اما بذلك الوجود فيلزم تقدم الشيء على نفسه ضرورة تقدم وجود المعروض على العارض واما بوجود آخر فيلزم تسلسل الوجودات ضرورة ان هذا الوجود ايضا عارض يقتضى سابقا وجود المعروض واما في جانب الوجود فلا نها او تحققت والتقدير ان تحقق الشيء اى وجوده زائد عليه تسلسل الوجودات فباعتبار الوجود والعدم في كل من المعروض والعارض يمكن الاحتجاج على امتناع زيادة الوجود على الماهية باربعة اوجه الاول انه لو قام بها وهي

هو لا يتجزأ زبادة على ما هي مائة منها

٩ فليس الوجودات قلنا بمعنى عدم التصادق غير محال وبمعنى عدم اشتراك في مفهوم الكون غير لازم كإفراد الماشي

الى ان وجود كل شيء عينه والاشتراك انظر لانه لو زاد فقيمه ابا لعدد م فبئس نقص او بالوجودية فيسودر او يوجد آخر فيسلسل وايضا فهو واما عدمه فيصنف بنفسه ويتعق في التسلسل ما لا يتحقق له او موجود فيسلسل واجيب عن الاول بان قسامة بالماهية من حيث هي فان قيل فيقوم بالاموجود وهو انه في الساقض فيسلسل بالاعتبار فيه الوجود والعدم وان لم يثبت عن احدهما فان قيل فيمتسار احدهما فيقوم المتصور قلنا القسام بها على فيكني حصولها في العقل من غير اعتباره وان اعتبر فلا تسلسل في الاعتبارات وعن الثاني بان وجود الوجود عينه واقعا في العرّاض وغيره وتحققه ان الوجودات تحققت في الاشياء فيكون تحققه بنفسه كحال الزمان مع تقدمه والتأخر على انه لا تسلسل في كونه معدوما

يدون الوجود معدومة لزم قياس الوجود بالعدم وفيه جمع بين صفتي الوجود والعدم
 وهو تنقض الثاني له لرفعها لزم سبقها بالوجود كما في سائر المعروضات فان كان ذلك الوجود
 هو الوجود الاول لزم الدور لتوقف قيام الوجود بالماهية على الماهية الموجودة المتوقفة على قيام
 ذلك الوجود بها وان كان غيره لزم التسلسل لان هذا الوجود ايضا عارض يقتضي سبق الماهية
 عليه بوجود آخر وهي جرا قبل هذا التسلسل مع امتناعه لما سبقي من الادلة ولا يستلزم
 اختصاص ما لا يقتضي بين حاسرين الوجود والماهية يستلزم المدعى وهو كون الوجود نفس
 الماهية لان قيام جميع الوجودات بالمعارض بالماهية يستلزم وجوداتها غير عارض والا لم يكن الجميع
 جميعا وفيه نظر لانه لا تسلسل على تقدير التسلسل تحقق جميع لا يكون وراه وجود آخر بل كل جمع
 فرضت معروضها بواسطة وجود آخر عارض لان معنى هذا التسلسل عدم انتهاء الوجودات
 الى وجود لا يكون بينه وبين الماهية وجود آخر الثالث ان وجود الشيء لو كان زائدا عليه لما كان
 الوجود موجودا ضرورة امتناع تسلسل الوجودات بل معدوما وفيه انصاف الشيء بتقيضه
 وكون ما لا يثبت له في نفسه ثابتا في محله الرابع انه لو قام بالماهية لكان موجودا ضرورة
 امتناع انصاف الشيء بتقيضه وامتناع ان يثبت في المحل ما لا يثبت له في نفسه فثبت الكلام
 الى وجوده وتسلسل لان التدويران وجود كل شيء زائد عليه والتحقيق يقتضي رد الوجود الى ماهية
 الى وجهين بطريق الترتيب بين الوجود والعدم في جانبي المعارض والمعارض على ما اوردنا
 في المتن تقرير الاول انه لو قام بالماهية فالماهية المعروضة امام معدومة فيناقض او موجودة فيدور
 او يتسلسل وتقرير الثاني ان الوجود المعارض لما معدوم فيفسف الشيء بتقيضه ويثبت
 في المحل ما لا يثبت له في نفسه واما موجود فيريد وجوده عليه وتسلسل الوجودات والجواب
 اما الجواب فهو ان زيادة الوجود على الماهية وقياسه بها انما هو بحسب العقل بان نلاحظ
 كلامه سمي غير ملاحظة الآخر ونعتبر الوجود معنى له اختصاص ناعت بالماهية لا بحسب
 الخارج بان يقوم الوجود بالماهية قيام البياض بالجسم ونلزم المحالات واما تفصيلا فحق الاول
 ان قياسه بالماهية من حيث هي لا بالماهية المعدومة يلزم التناقض ولا بالماهية الموجودة
 يلزم الدور والتسلسل فان قيل ان اريد بالماهية من حيث هي ما لا يكون الوجود والعدم
 نفسها ولا جرا منها على ما قيل فغيره بدلان المعارض كاف في لزوم المحالات وان اريد ما لا يكون
 موجودا ولا معدوما لا المعارض ولا غيره فالتناقض فيه اظهر لان اللاوجود تنقض الوجود
 بلا نزاع ولا شبهة فقلنا المراد ما لا يتغير فيه الوجود والعدم وان كان لا ينفك عن احدهما في الخارج
 فان قيل عدم الانفكاك عن احدهما كاف في لزوم المحالات لانه ان قارن العدم فيناقض او الوجود
 فيدور او يتسلسل قلنا قيام الوجود بالماهية امر عقلي ليس قيام البياض بالجسم يلزم تقدمهما عليه
 بالوجود تقدما ذاتيا او زمانيا فنلزم المحالات بل غاية الامر انه يلزم تقدمها عليه بالوجود العقلي
 ولا استعانة فيسجدوزان نلاحظ وحدهما من غير ملاحظة وجود خارجي او ذهني ويكون
 لهما وجود ذهني لا بملاحظة العقل فان عدم الاعتبار غير اعتبار العدم وان اعتبر العقل وجودها
 الذهني لم يلزم التسلسل بل ينقطع بانقطاع الاعتبار واما القائلون بنفي الوجود الذهني
 فجوهرهم الاقتصاد على منع لزوم تقدم المعارض على المعارض بالوجود على الاطلاق وانما ذلك
 في عوارض الوجود دون عوارض الماهية وعن الثاني اننا نختار ان الوجود موجود ولازم التسلسل
 وانما يلزم لو كان وجوده ايضا زائدا عليه وليس كذلك بل وجوده عينه وانما النزاع في غيره
 والادلة انما قامت عليه وتحقق ذلك انه ما كان تحقق كل شيء بالوجود فبالضرورة يكون تحققة
 بنفسه من غير احتياج الى وجود آخر يقوم به كما انه ما كان التقدم وانما فرق بين الاشياء

معتبرة يقوم احدهما بالآخرى كيباض الجسم فعند تحريكها المبحث ويسان المراد ان زيادة
 في التصور اولى الهوية يرتفع النزاع بين الفريقين ويظهر ان القول يكون اشراك الوجود لفظيا
 بمعنى ان المفهوم من الوجود المضاف الى الانسان غير المفهوم من المضاف الى القرس ولا اشراك
 بينهما في مفهوم الكون مكاراة وتخالفة لبديهة العقل وذهب صاحب المواقف الى ان النزاع
 راجع الى النزاع في الوجود الذهني فن ائنه قال بزيادة عقلا بمعنى ان في العقل امر هو الوجود
 وآخر هو الماهية ومن نساء اطلق القول بانه نفس الماهية لانه لا تدابير ولا تماسيز في الخارج ولبس
 وراء الخارج امر يصدق فيه احدهما بدون الآخر فيتحقق التمايز وفيه نظر لانه لا نزاع لانه لاثنين
 بنى الوجود الذهني في العقل كليات والاعتبارات والمعدومات والمتنوعات ومسايرة بعضها
 للبعض بحسب المفهوم واتخاذهم في كون العقل يحصل شيء في العقل وفي اقتضاها الشبوت
 في الجلة فلا يجعلهم بمجرد الوجود الذهني في انتثار بين الوجود والماهية في التصور بان يكون
 المفهوم من احدهما غير المفهوم من الآخر وفي الاشراك المضمون بان يقل من الوجود معنى
 كلي مشترك بين الوجودات كما لا ينسب تمايز مفهوم الانسان لمفهوم القرس ومفهوم الانسان
 لمفهوم الاشباع ولا اشراك كلي من ذلك بين الافراد بل غاية الامر ان لا يقولوا الوجود امر زائد
 في العقل والمعنى الكلي المشترك ثابت فيه بل يقولوا زائد ومشترك عقلا وفي العقل بمعنى ان العقل
 يفهم من احدهما غير ما يفهم من الآخر ويدرك منه معنى كلي يصدق على الكل ولهذا اتفق
 الجمهور من الفالسا في الوجود الذهني على ان الوجود مشترك معنى وزائد على الماهية ذهنا
 بالمعنى الذي ذكرنا (قال هذا في الممكن ٣) يعني ان ما ذكر من عدم تحقق الخلاف في زيادة
 الوجود على الماهية ذهنا بمعنى كون المفهوم من احدهما غير المفهوم من الآخر وفي كونه
 نفسا عما يعني عدم تمايزهما بالهوية اتفاهو في الممكن واما في الواجب فعند المتكلمين الحقيقة
 غير مدركة للعقل متعينة بذاتها لوجودها الخاص المتمايز لها بحسب المفهوم دون الهوية
 كما في الممكنات وعند الفلاسفة حقيقة وجود خاص قائم بذاته ذهنا وعينا من غير افتقار الى قائل
 بوجوده او محل يقوم به في العقل وهو مخالف لوجودات الممكنات بالحقيقة وان كان مشاركا لها
 في كونه معروضا للوجود المطلق ويعبر عنه بالوجود المحب وبالوجود بشرط لانه لا يقوم
 بماهية ولو في العقل كما في وجود الممكنات وانما ذهبوا الى ذلك لاعتمادهم انه لو كان له ماهية
 ووجود فان كان الواجب هو المجموع لم تركبه ولو بحسب العقل وان كان احدهما لم احتياجه
 ضرورة احتياج الماهية في تحققها الى الوجود واحتياج الوجود اعروضه الى الماهية ولو في
 العقل وحين اعترض عليهم بان الوجود الخاص ايضا يحتاج الى الوجود المطلق ضرورة امتناع
 تحقق الخاص بدون العلم بانها واية كون خاص متحقق بنفسه لا بالناسل قائم بذاته لا بالماهية
 غنى في التحقق عن الوجود المطلق وغيره من الموارض والاسباب مخالف لسائر الوجودات
 بالحقيقة وان كان مشاركا لها في وقوع الوجود المطلق عليها وقوع لازم خارجي غير متمم وهذا
 لا يوجب التركيب ولا الافتقار كما انكم اذ جعلتموه ماهية موجودة فكونه اخص من مطلق الماهية
 والموجود لم يوجب احتياجه كيف والمطلق اعتباري محض وحين اعترض بانه لا يجوز ان يكون
 تلك الحقيقة مخالفة لسائر الحقائق في التحقق بنفسها الغنية عما سواها امر غير الوجود اجابوا بان
 المحقق بنفسه الغنى عما سواه لا يجوز ان يكون غير الوجود لا احتياجه لوجود في التحقق الى الوجود
 ضرورة وحين اعترض بان الوجود مفهوم واحد لا يتكرر ولا يصير حصصا الاضافة الى
 الماهيات كبضاض هذا التلج وذلك اذلا معنى للتبديد سوى المطلق مع قبل الاضافة اجابوا بمنع
 ذلك بل الوجودات حصص مختلفة وحقائق متكررة بالنسبة لا بمجرد اعارض الاضافة لتكون

٣ واما في الواجب فعندنا حقيقة
 يريد عليها الوجودها الخاص ذهنا كما
 في الممكنات وعند الفلاسفة حقيقة
 الوجود الخاص قائم بذاته مختلف
 بالحقيقة لسائر الوجودات المعبر عنه
 بالوجود والمبحث والوجود بشرط لا اذ
 في الماهية مع الوجود شائبة التركيب
 والاحتياج ولا كذلك الوجود الخاص
 مع المطلق فانه لو كان خاص متحقق
 بنفسه قائم بذاته غنى في التحقق عن
 المطلق وغيره واما سائر المطلق
 عليه وقوع لازم خارجي غير مفهوم
 ولا يتصور هذا في غير الوجود لان
 احتياجه في التحقق الى الوجود
 ضروري وحين هذا على الوجودات
 مخصوصة متكررة بنفسها مشتركة
 في عارض هو مفهوم اكون كنود
 الشمس والسراج ويساض التلج
 والاسباب لكن لما لم يكن لها اسم
 مخصوصة فوهي ان تخصصها
 بتكررها بمجرد الاضافة الى الحاصل
 كما في بدوات الفلوج من

مما لا يتنافى الحقيقة ولا بالفصول ليكون الوجود المطلق جنسها هابل وعارض لازم لها كنور الشمس ونور السراج فانها مختلفتان بالحقيقة والواقع مشتركتان في عارض النور وكذا بياض الثلج والعساج بل كالنجم والكيف المشتركين في العرضية بل الجوهر والعرض المشتركين في الامكان والوجود الانه لما لم يكن لكل وجود اسم خاص كما في اقسام الممكن واقسام العارض وغير ذلك نوهم ان تكثر الوجودات وكونها خاصة خاصة متماهية وتبعد الاضافة الى المتاهيات المعروضة لها كبياض هذا الثلج وذلك نور هذا السراج وذلك وابس كذلك والانصاف ان ما ذكرنا من الاختلاف بالحقيقة حتى في وجود الواجب والممكن ويختل في مثل وجود الجوهر والعرض ومثل وجود النار وغير النار وما في مثل وجود الانسان والغرس ووجود زيد وعمر فلا (قال فان قلت) وجود النار والمحيى قلت لا نزاع لهم في زيادة الخاصة من مفهوم الكون على الوجود الخاص الذي هو حقيقة الواجب اذ لا فرق بين مفهوم الكون والخاص منه الا بمجرد اعتباره الاضافة وانما نزاعهم في ان يكون له ماهية يرد عليها الوجود الخاص في المستقبل وشبهه وبعد القول بالاشتراك في الوجودات الخاصة من مفهوم الكون ضروري لكن بحسب العقل دون الخارج لما قرر من اتعاده الموضوع والمحمول بحسب الذات على ان الخاص من مفهوم العالم صور عقلية لا تنفك لها في الاعيان فلا يلزم للممكن وجودان ولا في الايض بياضان مبن

٨ من المتألفات والمتصفة فهو ما ان في الوجود الخاص مع المطلق ايضا شبه التركيب والاحتياج فلهذا والى ان حقيقة الواجب هو مطابق الوجود وله ابس معنى كلبا يتكرر في الجزئيات بل واحد بالتحقق موجود بوجوده ونفسه وانما تكثر في الوجودات بواسطة الاضافات ومعنى قولنا الواجب موجوداته الوجود والممكن موجوداته ذوات الوجود بمعنى انه نسبة الى الواجب وادعوا ان قول الحكماء هو الوجود البحت ٨

مما لا يتنافى الحقيقة ولا بالفصول ليكون الوجود المطلق جنسها هابل وعارض لازم لها كنور الشمس ونور السراج فانها مختلفتان بالحقيقة والواقع مشتركتان في عارض النور وكذا بياض الثلج والعساج بل كالنجم والكيف المشتركين في العرضية بل الجوهر والعرض المشتركين في الامكان والوجود الانه لما لم يكن لكل وجود اسم خاص كما في اقسام الممكن واقسام العارض وغير ذلك نوهم ان تكثر الوجودات وكونها خاصة خاصة متماهية وتبعد الاضافة الى المتاهيات المعروضة لها كبياض هذا الثلج وذلك نور هذا السراج وذلك وابس كذلك والانصاف ان ما ذكرنا من الاختلاف بالحقيقة حتى في وجود الواجب والممكن ويختل في مثل وجود الجوهر والعرض ومثل وجود النار وغير النار وما في مثل وجود الانسان والغرس ووجود زيد وعمر فلا (قال فان قلت) وجود النار والمحيى قلت لا نزاع لهم في زيادة الخاصة من مفهوم الكون على الوجود الخاص الذي هو حقيقة الواجب اذ لا فرق بين مفهوم الكون والخاص منه الا بمجرد اعتباره الاضافة وانما نزاعهم في ان يكون له ماهية يرد عليها الوجود الخاص في المستقبل وشبهه وبعد القول بالاشتراك في الوجودات الخاصة من مفهوم الكون ضروري لكن بحسب العقل دون الخارج لما قرر من اتعاده الموضوع والمحمول بحسب الذات على ان الخاص من مفهوم العالم صور عقلية لا تنفك لها في الاعيان فلا يلزم للممكن وجودان ولا في الايض بياضان مبن

٨ من المتألفات والمتصفة فهو ما ان في الوجود الخاص مع المطلق ايضا شبه التركيب والاحتياج فلهذا والى ان حقيقة الواجب هو مطابق الوجود وله ابس معنى كلبا يتكرر في الجزئيات بل واحد بالتحقق موجود بوجوده ونفسه وانما تكثر في الوجودات بواسطة الاضافات ومعنى قولنا الواجب موجوداته الوجود والممكن موجوداته ذوات الوجود بمعنى انه نسبة الى الواجب وادعوا ان قول الحكماء هو الوجود البحت ٨

لا نه ان اخذ مع المطلق مركب او مجرد المزمع محتاج ضرورة احتياج المفيد الى المطلق
 وضرورة انه لو ارتفع المطلق لارتفع كل وجود وحينئذ ورد عليهم ان الوجود المطلق مفهوم كمال
 لا يتحقق له في الخارج وله افراد كثيرة لا تكاد تتأخرى والواجب موجود واحد لا تكثر فيه اجابوا
 به واحد شخصي موجود بوجوده ونفسه وانما لا تكثر الموجودات بواسطة الاضافات لا بواسطة
 كثر وجوداتها فانه اذا نسب الى الانسان حصل موجود والى الفرس موجود آخر وهكذا
 وعلى هذا فمضى قولنا الواجب موجود انه وجود بمعنى قرنا الانسان والفرس وغيره موجود
 انه ذو وجود بمعنى ان له نسبة الى الواجب وهذا الاحتراز عن شناعة التصريح بان الواجب ليس
 بوجود وان كل وجود حق وجود الفساذورات واجب تعالى الله عما يقول الفساذلون
 علوا كبيرا والا فكثير الموجودات وكون الوجود المطلق مفهوما كليا لا يتحقق له الا في
 الذهن ضروري وما توهوا من احتياج الخاص الى العام باطل بل الامر بالعكس اذ لا
 يتحقق للعام الا في معنى الخاص نعم اذا كان العام ذات الخاص يقتصر هو اليه في معناه واما اذا كان
 خارجا فلا وما ذكرنا من انه لو ارتفع لارتفع كل وجود حتى الواجب فيجتمع ارتفاعه اى عدمه
 فيكون واجبا بفساطة وتمايز الواجب لو كان امتناع لعدم ذاته وهو يتبع بل لان ارتفاعه
 بالكثرة يستلزم ارتفاع بعض افراده الذي هو الواجب كسائر لوازم الواجب مثل الماهية
 والنبذة والذاتية وغير ذلك فان قيل بل يمنع لذاته لا امتناع انصاف الشيء بقبضه فذا المتع
 انصاف الشيء بقبضه بمعنى جهة عليه بالمواظاة مثل قولنا الوجود عدم بالاشتغال في مثل
 قولنا الوجود معدوم كيف وقد اتفق الحكماء على ان الوجود المطلق من المعقولات الثانية
 والامور الاعتبارية لا يتحقق اياها في الاعيان ثم ادعى القائلون بكون الواجب هو الوجود
 المطلق ان في مواضع من كلام الحكماء رمزا الى هذا المعنى منها قولهم الواجب هو الوجود
 البحت والوجود يلزم لا اى الوجود المسمى لا يتقيد فيه اصلا ومنها قولهم الوجود
 خبر محض لان انشأ في نفسه انما هو عدم وجودا وعدم كمال وجود من حيث ان ذلك عدم
 غير لائق به او غير مؤثر عنده فالوجود بالقياس الى الشيء العا د كاله فذلك شر لا لاداته
 بل لكونه مؤديا الى ذلك عدم بحيث لا عدم لا شر قطعاً فالوجود البحت خبر محض ومنها
 قولهم الوجود لا يعقل له ضد ولا مثل اما الضد فانه يقال عند الجمهور ان وجود مسا وفي القوة
 لوجود آخر متماثل له والوجود وان فرضنا كونه موجودا بمعنى المروضية للوجود فلا يتصور ان يتماثل
 شيء من الموجودات وعند الخاص لما شارك شيئا آخر في الموضوع مع امتناع اجتماعهما فيه
 والموضوع هو المحل المستغنى في قوامه عن الحاصل ولا يتصور ذلك للوجود اذ لا تقوم لشي
 بدونه ولو سلم فلا يتصور وجوده يعاقبه ولا يتجاسمه ومنها قولهم الوجود ليس له جنس ولا فصل
 لانه بسيط لا جزء له عتاد ولا ذهنا ولا زم تقدمه على نفسه ضرورة تقدم وجوده لجزءه على وجود
 الكل في الخارج ان كان التركيب خارجيا وفي الذهن ان كان ذهنا ولا جزءه ان كان وجودا
 او موجودا ان لم تقدم الشيء على نفسه وان كان عدما او معدوما لم تقدم شيء بقبضه ولان الجاس
 يجب ان يكون اعم ولا اعم من الوجود اذ من شيء الا وله وجود وفي بعض المقدمات ضعف
 لا يتحقق ولو سلم فغايرة الامر انصاف كل من الوجود والواجب بهذه المعاني ولا انتاج
 عن الموجدتين في الشكل الشاقي وتحققه ان لا يتم هذه الامور فالوجود لا يوجد كونه الواجب
 مالم يتبين مساواتهما المزمع ثم التول بكون الواجب هو الوجود المطلق يتأني تصريحهم بامور
 منها ان الوجود المطلق من المحصلات العقلية اى الامور التي يتبع استغنؤها عن المحل مثلا
 ويتبع حصولها فيه بحسب الخارج كالاتكاف والمهية بخلاف مثل الانسان فانه مستغنى عن المحل

٨ وبشرط لا رى الى ذلك وكذا قولهم
 الوجود خبر محض لا يعقل له ضد
 ولا مثل ولا جنس ولا فصل وانت
 خبر بان هذا يتأني تصريحهم بانه
 من المحصلات العقلية لا امتناع
 استغنائه عن المحل وحصوله فيه
 خارجا عن المعقولات الثانية اذ ليس
 في الاعيان ماهو وجود بل انسان
 وسواد مثلا وله ينقسم الى الواجب
 والممكن والقديم والحادث وله يتكرر
 يتكرر الموضوعات انشخصية
 والجمعية والجنسية وله يقسم على
 الوجودات بالمشكك ووجوه فساد
 هذا الراى اصولا وفروعا اظهر من
 ان يتحقق واكثر من ان يحصى
 من

ومثل البياض فان قيامه بالحل خارجي ومنهاله من المعقولات اثباتية لى العوارض التي تلحق
 بالمعقولات الاولى من حيث لا يحدى بهما في الخارج كالكيفية والجزئية الذاتية والعرضية
 لانها امور تلحق حقائق الاشياء عند حصولها في العقل وليس في الاعيان شئ هو الوجود
 او الذاتية او العرضية مثلا ونما في الاصل ان الانسان والسواد مثلا وهما نظر من جهة
 ان ما انشاق اليه البيان هو ان وجودات الاشياء من المحمولات العقلية والمعقولات الثابتة
 وكن الكلام في الوجود المطلق ومنهاله ينقسم الى الواجب والممكن لانه ان كان متفقا
 لسبب محتمل والا فواجب والى القديم والحادث لانه ان كان مسبوقا بغيره او بالعدم فحادث
 والى القديم ومنهاله يتكثر بتكثر الموضوعات الشخصية كوجود زيد وعمر والنوعية كوجود الانسان
 والفرس والجنسية كوجود الحيوان والنبات فان قيل الموضوع هو الحل المستثنى في قوامه عن الحال
 ولا يتم وذلك للوجود قلنا المراد ههنا ما يقابل المحمول وهو الذي يجعل عليه للوجود بلا اشتقاق
 ولويس فالتبعية ههنا عقلية والمناهية تلاحظ دون الوجود وهذه معنى استعانة عن المعارض وان كان
 لا ينفك عن وجود عقلي ونظا ههنا الكلام ان وجودات الممكنات انما هي نفس الوجود المطلق
 تكثر بالاضافة الى المحال وليست امورا متكررة مخصصة بالتبعية معروضة له وكن
 المراد ان الوجود المطلق يتكثر ما صدق هو عليه من الوجودات الخاصة بتكثر الموضوعات ومنها
 انه مقول على الوجودات بالشك كسابق وجب ذلك بتسجيل في حق الواجب تعالى وقدس
 وبالجملة فانه قول بكون الواجب هو الوجود المطلق متى على اصول فاسدة مثل كونه واحدا
 بشخص موجودا في الخارج مع عدم ذاته ومستلزم لبطلان امورات في العقل عليها مثل
 كونه اعرف الاشياء مشتركا بين الوجودات معقولا عليها بالشك معدودا في ثواب المعقولات
 وكون الواجب مبدأ للوجود الممكنات متصفا بالعدم والقدر والارادة وارسال انزل وانزال الكتب
 وغير ذلك مما وردت به الشريعة (قال وما ينبغي حال الوجود ٨) يتجرب من اختلافات العقلاء
 في احوال الوجود مع اتفاقهم على انه اعرف الاشياء مع ان الغالب من حال الشئ ان تنبع ذاته
 في الابدان والذات فيها اختلافهم في انه جزئي او كلي فقبل جزئي حتى لا تعدد في اصدلا وثما تعدد
 في الوجودات بواسطة الاضافات حتى ان قولنا وجود زيد او وجود عمرو بمنزلة قولنا زيد والعمرو
 والحق انه كلي والوجودات افرادها ومنها اختلافهم في انه واجب او ممكن فقد ذهب جمع كثير
 من المتأخرين الى انه واجب على ما ذكرنا وذلك هو الضلال البعيد ومنها اختلافهم في انه عرض
 او جوهر او ليس بعرض ولا جوهر لكونها من اقسام الممكن الموجود وهذا هو الحق وفي كلام
 الامام مابشر بانه عرض وبه صرح جمع كثير من المتكلمين وهو بعيد جدا لان العرض
 لا يتقوم بنفسه بل بحمله المستثنى عنه في تقوّمه ولا يتصور امتناعا شئ في تقوّمه وتحققه عن الوجود
 ومنها اختلافهم في انه موجود او لا فيقول موجود بوجوده نفسه فلا يسلسل وقيل بل اعتباري
 محض لا يتحقق له في الاعيان اذ لو وجد ظاهرا لم يوجد بوجود ذاته فيسلسل او بوجوده نفسه
 فلا يكون اطلاق الموجود على الوجود وعلى سائر الاشياء بمعنى واحد لان معنى في الوجود
 انه الوجود وفي غيره انه ذو الوجود ولانه اما ان يكون جوهر فلا يقع صفة الاشياء او عرضا فيقوم
 المحل ذاته والقوم بدون الوجود بحال ولان ما ذكر في زبدة الوجود على المناهية من انه لا عقل
 للمناهية ونشك في وجودها جار بعينه في وجود الوجود فانه نفس الوجود ونشك في وجوده
 فلو وجد لكان وجوده زائدا وتسلسل وبهذا يتبين بطلان ما ذهب اليه الفلاسفة من انه ماهية
 الواجب نفس الوجود المجرد وذلك لا يبعد ما تصور الوجود المجرد نطلب بالبرهان وجوده
 في الاعيان فيكون وجوده زائدا وتسلسل ولا يحصى الابان الوجود المقول على الوجودات اعتبار
 عقلي كسابق وقيل الوجود ليس بموجود ولا معدوم بل واسطة على ما يأتي ومنها اختلافهم

٨ طبعوا على انه بدعي لا اعرف منه
 ثم اختلفوا في انه جزئي او كلي واجب
 او ممكن عرض او لا عرض ولا جوهر
 موجود او اعتباري لا يتحقق له
 في الاعيان او واسطة وافراد معين
 الماهيات او زائدة وانفصه مشترك
 او نواتج او شكك والله الهادي
 من

٢ يقول عياض وهذا لفظ يوافق

والاول مناسل يكون الوجود به
حقيقة الشيء والثاني غير متصل
بمعرفة الظل من الجسم يكون
الموجود به صورة الشيء والاختيار
مجهولان يكون الوجود بهما اسم
الشيء وصورة اسمه ولكل لاحق
دلالة على السابق الا الاول
عقلية لا يختلف فيها الطرفان
والاخران وضعتان ينفذ
في اولىهما الدال فقط وفي الثانية
الطرفان جميعا من

٧ في هذه بالتحكم الجبا
على ما لا يثبت في الخارج كالمتمعات
مع استحالة الاشياء لما لا يثبت له
وبالتجسس من المفهومات ما هو كلى
ممتنع بكتابة في الخارج ومن القضايا
حقيقية لا يقتصر الحكم فيها على
الموجود في الخارج واعتراض بانه
يكفي في الإيجاب تحيز الموضوع عند
العقل وهو معنى اشغل فربح لكل
الى ان الفهم والشغل يقتضي الثبوت
في العقل وفيه الزعاع والجواب
ان اقتضاء العقل والتعريف اضافية
بين العاقل والمذكول ضروري
ولا تغفل الاضافة الى اني انصرف
بل لا بد من ثبوتها وليس في الخارج
ففي العقل فان قيل يجوز ان تقوم
بنفسه كاشد المجردة لا فلا ملوك
والعامة لتسره او ببعض المبررات
كصورا سكناات بالعدل افعال عند
الكل سعة قلنا معلوم باضرورة
ان الشئ بل لمعروف سببا ما ليس
من قبيل الذوات اقوم بنفسه
ولا ببعض المبررات وهو يشبه بل
بصورته وقبسه المدعى من جهة
استلزامه كون العقل يحصل الصورة
لا من جهة استلزامه ان العقل لا
نوعا من الغير غير اتميز بالهوية
الخارجية سواء اشتهر العقل
الاخرية من محل اخر لان اقتضاه
اتميز الثبوت في العقل اول المسئلة

من

في ان الوجودات الخاصة تنس للماهيات او زائده عليها كالحق و منها اختلاف فهم في ان لفظ
الوجود مشترك بين مفهومات مختلفة على ما نقل عن الاشعري او مترادف يقع على الوجودات
بمعنى واحد لا شذوذ فيه اصلا وشكك يقع عليها بمعنى واحد هو مفهوم الكون لا على السواء
وهو الحق (قال المبحث الثالث الوجود ٢) على مراتب اعلاها الوجود في الاعيان وهو الوجود
المتأمل المشتق عليه اذ في تحقق ذات الشيء وحقيقته بل نفس تحققها ثم الوجود في الاشياء وهو الوجود
وهو وجود غير متصل بمعرفة الظل الجسم يكون المتحقق به الصورة المطبقة للشيء بمعنى انه
لو تحققت في الخارج كانت ذات الشيء كما ارسل الشجر فوحيهم لكل ذلك الشجر ثم الوجود
في العيارة ثم في الكتابة وهما من حيث الاضافة الى ذات الشيء وحقيقته مجازيان لان المبرر من
زيد في اللفظ صوت وموضوع ازاله وفي الخط نفس وموضوع بل في اللفظ الدال عليه لا ذات زيد
ولا صورته نعم لا اضيف الى اللفظ الموضوع بل الى النفس الموضوع بانه ذلك لفظ كان وجودا
حقيقيا من قبيل الوجود في الاعيان ولكل لاحق فبذلك كذا من الترتيب دلالة على السابق فلهذا هي
على الشيء واللفظ هي الذهني واللفظ على اللفظ في تحقق ثلاث دلالات وايضا عقلية محضه
لا يختلف فيها بحسب اختلاف الاشخاص والاضااع الدال والمداول اذ باي لفظ عبر
عن السماء فالوجود منها في الخارج هو ذلك الشخص وفي لذه هو الصورة المعينة
المطابقة له والاخران اذ في دلالة اللفظ على الصورة الذهنية ودلالة الخط على اللفظ وضعا
يختلف في الاولى منهما الدال بان يمين طائفة لفظا ككسائه وطائفة اخرى اغفلت آخر
كما في الفارسية وغيرها لا المداول لان الصورة الذهنية لا تختلف باختلاف اللغات وتختلف
في التسمية اذ في دلالة الخط على اللفظ الدال والمداول جميعا واختلاف الدال لا يختص بحالة
اختلاف المداول بل قد يكون مع تصدده كاللفظ السواء يكتب بصور مختلفة بحسب اختلاف
الاصطلاحات في الكتابة فان قيل معنى الدلالة كون الشيء بحيث يفهمه شيء آخر فاذا اعتبرت
فما بين الصور الذهنية والاعيان الخارجية ولا معنى لغيرهما والعلم بها سوى حصول صورها
ممكن بمعرفة ارباب يحصل من حصول الصور حصول العور قلنا المراد له اذا حكم
على الاشياء كان اصل في الذهن هو الصور ويحصل منها الحكم على الاعيان الخارجية
فاما اذا قلنا العلم حادث فالاصل في الذهن صورة العلم وصورة الحدوث وقد حصل منها
العلم بثبوت الحدوث للعلم الوجود في الخارج فان قيل نحن فاعلم بان الواضع انما دين اللفظ
بازاء ما نقله من الاعيان ولله دلالة عليها ولهذا يقول بالوضع والدلالة من لا يقول بالصور
الذهنية نعم اذ لم يكن لا يقول وجود في الخارج كان المداول هو نفس الصورة عند من يقول بها
كالمعروف والمجهول قلنا معنى هذا الكلام على اثبات الصورة الذهنية فانه كما ذكر بعض
به يدبره العقل ولذا عند سماع اللفظ ترسم الصورة في النفس فبذلك ثبوت الحكم في الخارج
جاءوا للتدريج مدلول الصورة والصورة مدلول اللفظ واما كون مدلول الخط هو اللفظ فظاهر
والحكمة فيه قلنا المونة حيث اكتفى بحفظ صور متعددة ترتب ترتيب الحروف في اللفظ من غير
احتياج الى ان يحفظ لكل معنى صورة مخصوصة (عل ويستدل ٧) كون العلم بالاعتناء له
في الاعيان مقتضايا لثبوت امر في الذهن ظاهر يجري مجرى الضرورات فان ههنا زعم بعضهم
ان تكرار الوجود الذهني تكرار للامر الضروري واستدل المتكبرين بوجوه الاول ان الحكم حكما
ايجابيا على ما لا يتحقق في الخارج اصلا كقولنا اجتماع الفتيان مستلزم لكل منهما ومقابل
لا اجتماع الضدين وتعد ذلك ومعنى الايجاب الحكم بثبوت امر لازم وثبوت الشيء الا لا يثبت له
في نفسه بدو هي الاستحالة بل بربوب المتعنتات تنص هذه الاحكام والابس في الخارج

في الذهن وتقرير آخر ان من الموجبات ما لا تحقق لموضوعه في الخارج والموجبة تستدعي وجود الموضوع في الجملة فيكون في الذهن وما يقال ان تحكم على المشتقات باحكام ثبوتية فغناه احكاما إيجابية فلا يرد عليه انه ان اريد الثبوت في الخارج محال اوفي الذهن بمصادرة على انه يجوز ان يقال المراد الثبوت في الجملة وكونه محصورا في الخارجى والذهني لا يستلزم ان يراه احدهما لا يلزم المحال والمصادرة التي ان الكلى مفهوم وكل مفهوم ثابت ضرورة تميزه عند التأمل فالكلى ثابت وليس في الخارج لان كل ماهو في الخارج مشخص فيكون في الذهن الثالث ان من القضايا موجبة حقيقة وهي تستدعي وجود الموضوع ضرورة وليس في الخارج لانه قد لا يوجد في الخارج اصلا كقولنا كل عصفاء حيوان وعلى تقدير الوجود لا تنحصر الاحكام في الافراد الخارجية كقولنا كل جسم مثاء اوحادث او مركب من اجزاء لا تنجز الى غير ذلك من القضايا المستعجلة في العلوم فالحكم على جميع الافراد لا يكون الا باعتبار الوجود في الذهن وفي المواقف ما يشعر بان قولنا المبتع معدوم قضية حقيقية وليس كذلك في اصطلاح القوم واعتراض بالانتماء ان الانتماء يقتضى وجود الموضوع فلو كن ان ثبوت الشيء الشيء فرع ثبوته في نفسه قلنا معنى الانتماء ان ماصدق عليه الموضوع هو ماصدق عليه المحمول من غير ان يكون هناك ثبوت امر لامر بمعنى الوجود والتحقق فيه وانما ذلك بحسب العسارة وعلى اعتبار الوجود الذهني بل اللازم هو تغيير الموضوع والمحمول عند العقل بمعنى تصورهما فيكون مرجع الوجه الثلاث الى التصور وتفهيم ادوار الوجود لهما في الخارج فتكون ثابتة في الذهن لان العقل الشيء انما يكون بمجمله في العقل بصورة ان كان من الموجودات العينية والا فبفسه وهذا نفس المتنازع لان القول بكون العقل بالوصول في العقل انما هو رأى القائلين بالوجود الذهني والاكلام العلم بشئ ما كافي في ثبات المطلوب والجواب انه لا يرد في فهم الشيء وتفهيمه وتغييره عند العقل من تعلق بين العاقل والمعقول سواء كان العلم عبارة عن حصول صورة الشيء في العقل اوعن اضافة خصوصية بين العاقل والمعقول اوعن صفة ذات تعلق والتعلق بين العاقل وبين المعدم الصريف محال بالضرورة فلا يرد للمعقول من ثبوت في الجملة ولما منع ثبوت الكليات بل سائر المعضومات سيما المشتقات في الخارج كونه في الذهن فان قيل في رد هذا الجواب ان المعقولات التي لا وجود لها في الخارج لا يلزم ان تكون موجودة في الذهن لجواز ان تكون قائمة بها كالنائل المجردة الافلاطونية على ما سبأ في بحث الماهية وكائنات المملقة التي يقول بها بعض الحكماء زعماء منهم ان لكل موجود شيئا في عالم المثال ليس بمعقول ولا محسوس على ما سبأ في آخر المقصد الرابع اوقامه ببعض المجرىدات كما نديه الفلاسفة من ارتسام صور الكائنات في العقل الفعسالي ويبنى ان يكون هذا مراد الامام بالا جرام الغائبة عنا ولا قيام المعضومات بالا جرام مما لا يدل قلنا بالكلام في المعضومات سيما المشتقات والاختفاء في امتناع قيامها بانفسها بحسب الخارج ولا يعلل انفعال بهو بانها الا لا هوية للمشتق بل غاية الامران يقوم به تصورهما بمعنى تعقله بانها وهو يستلزم المطلوب من جهة استلزامه كون العقل بمحصل الصورة في العاقل فتزسم الصورة في القوة العاقلة وهو المعنى بالوجود الذهني ثم اذا كان طريق العقل واحدا كان تعقل الموجودات ايضا بمحصل صورها في العقل وذكر صاحب المواقف ان الرسم في العقل الفعال ان كان الصور والماهيات المكتبة ثبتت الوجود الذهني اغفر ضلالتنا نوع من التميز للمعقولات غير التميز بالهوية الذي نسميه بالوجود الخارجى سواء اخترع العقل تلك الصور او اخلفها من موضع آخر كالتمثيل للفعال وغيره وبه نظر لان غاية ذلك ان يكون للمعقولات تميز عند العقل بالصورة والماهية لكن كرت ذلك بمحصل الصورة في العقل هو اول المسئلة (قال نعمك المانعون ٢)

ثم ان تصادف الذهن بالحرارة والبرودة وحصول المعنويات فيه بد هيى الانفصال وبه لو وجد في الذهن ما لا يتحقق له في الخارج اوجد فيه لان الوجود في الموجود في الذهن موجود فيه ودر بان ذلك في الموجود المتأصل فالسا وما يقوم به هوية الحرارة لاصورتها والمحال حصول هو بان السموات في الذهن لاصورتها والمحال في الذهن صورة المعدوم وفي الخارج هوية الذهن بخلاف وجود الماء في الكوز والكوز في الدار متن

الماكأن مبنى الوجود الذهني على استلزام الفعل أباه اقتصر المسانعون على إبطال ذلك وتقريره من وجوه الأول لو كان تصور الشيء مستلزما لحصوله في العقل لزم من تصور الحرارة والبرودة أن يكون الذهن حاراً وبارداً وهو محال لأنه من اجتماع المتضدين وانصاف العقل بآلهو من خواص الأجسام الثاني أنه يلزم أن تحصل السموات بمظلمتها في العقل عند تعقلها وفي الخيال عند تخيلها وهو باطل بالضرورة الثالث أنه يلزم من تعقل المعدومات وجودها في الخارج كوجودها في العقل الموجود في نظار جمع القطع بأن الموجود في الموجود في الشيء موجود في ذلك الشيء كالماء الموجود في الكوز الموجود في البيت والجواب أن مبنى التكل على عدم التفرقة بين الوجود المتأصل الذي به الهووية العينية ونظر المتأصل الذي به الصورة العقلية فإن المتصف بالحرارة ما تقوم به هوية الحرارة لأصورتها والتضاد انما هو بين هوى الحرارة والبرودة لأصورتهما والذي على بالضرورة استحالة حصوله في العقل والخيال وهو باطل السموات لأصورها التكلية والبردية والموجود في الموجود في الشيء انما يكون موجوداً في ذلك الشيء إذا كان الوجودان متأصلين ويكون الموجودان هو يتبين كوجود الماء في الكوز والكوز في البيت بخلاف وجود المعدوم في الذهن الموجود في الخارج فإن الحاصل في الذهن من المعدوم صورة الوجود غير متأصل ومن الذهن في الخارج هوية الوجود متأصل وبالجملة فخاصية الشيء اعنى صورته العقلية مختلفة لهويته العينية في كثيرين الأول أن الأول كاتمة بمجرد بخلاف الثانية والثالثة مبدأ ثلاثاً بخلاف الأولى ومعنى المطابقة بينهما أن الماهية اذا وجدت في الخارج كانت تلك الهوية والهوية اذا جردت عن العوارض الشخصية والخواص الفريدة كانت تلك المساهبة فلا يرد ما ينافى ان الصورة العقلية ان ساوت الصورة الخارجية لزم التحالات والامكن صورة انها (قال المبحث الرابع ٣) قد اختلفوا في ان المعدوم هل هو ثابت وشئ ام لا وفي انه هل بين الموجود والمعدوم واسطة ام لا والذهب اربعة حسب الاختلافات اعنى اثبات الامر بن او نفيها او اثبات الاول ونفي الثاني او بالعكس وذلك انه اما ان يكون المعدوم ثابتاً أولاً وعلى التشديد اما ان يكون بين الموجود والمعدوم واسطة أولاً وعلى نفيها بناء على ان الوجود يرادف الثبوت والعدم يرادف النفي فكما ان المبنى ليس ثابتاً فكذا المعدوم وكما انه لا واسطة بين الثابت والمبنى فكذا بين الموجود والمعدوم واما الشبهة فسادق الوجود بمعنى ان كل موجود شئ وبالعكس ولفظ المساوقة يستعمل عندهم فيما يعم الاتحاد في المفهوم فيكون الاغتنان مترادفين والمساواة في الصدق فيكونان متباينين ولهم تردد في اتحاد مفهوم الوجود والشبهة بل ربما يدعى نفيه بناء على ان قولنا السواد موجود يفيد ثابته يمتد بها بخلاف قولنا السواد شئ فصار الحاصل ان كل ما يمكن ان يعلم ان كان له تحقق في الخارج او الذهن فوجوده وثابت وشئ والا فمعدوم ومنه والاشئ واما المخالفون فذهب من خالف في نفي الواسطة والبسبب من استحبابنا امام الحرمين الاول والقاضي ومن المعترلة ابو هاشم فقالوا المعلم ان لم يكن له ثبوت اى في الخارج لان مبنى الكلام على نفي الوجود الذهني والافلا معلوم موجود في الذهن قطعاً فهو المعدوم وان كان له ثبوت فان كان باستقلاله وباعتبار ذاته فهو الموجود وان كان باعتبار الثبوت لغيره فالحال فهو واسطة بين الموجود والمعدوم لانه عبارة عن صفة للوجود لا تكون موجودة ولا معدومة مثل الماهية والقسادية ونحو ذلك والمراد بالصفة ما لا يعلم ولا يخبر عنه بالاستقلال بل بتبعية الغير والذات بخلافها وهي لا تكون الموجودة او معدومة بل لاعمى للوجود الاذات لها صفة الوجود والمعدوم الا ذات لها صفة العدم والصفة لا يكون لها ذات فلا تكون موجودة ولا معدومة فلذا قيد بالصفة واحترز بقولهم بموجود عن صفات المعدوم فانها ان تكون معدومة لاحالا وبقولهم لا موجودة عن الصفات

في المحاكاة

الوجود يرادف الثبوت وبسباق في الشبهة والعدم يرادف النفي فلا معدوم ثابت ولا يثبت وبين الموجود واسطة وخلاف في الامر بن افراداً وجهاً فقبل المعلم اما الثبوت له وهو المعدوم اوله ثبوت باعتبار ذاته وهو الموجود اوبه ما لغيره وهو الحال فهو صفة للوجود لا موجودة ولا معدومة فتتبع في الواسطة وقال جمهور المعتزلة ان كان له كون في الاعيان فوجوده والا فمعدوم وان كان له تحقق في نفسه فثابت والا فمعدوم والمعدوم اخص من الثابت والمبنى من المعدوم فالمعدوم قد يكون ثابتاً ولا واسطة بينه وبين الموجود وقال بعضهم ان كان له كون في الاعيان فلما بالاستقلال وهو الموجود او بالتبعية وهو الحال والا فمعدوم اما يتحقق في نفسه فثابت والا فمعدوم ثابت بينه وبين الموجود واسطة معني

الضرورة فله لا بد من اثبات الوجود ذهنا خارجا عن الوجود ان في ذلك لا يتصور بينهما واسطة من

٧ بوجوده الا ان ثبوت المعلوم يتا في اذ قد ورد في ان الذات ثابتة والوجود حال لا يتا في به فرة الثاني ان المعلوم صفة في فتي الموصوف به الثالث ان ثبوت الموصوف به من الغير فله قد وجد الواجب الرابع انها غير متحدة مع ان لوجود منها احتفاء فكل كثر من لدية على العدم يتا فكون متحدة الخامس ان المعلوم ان كان مساويا لثاني او اخص منه لم يكن ثابتا وان كان اعم منه لم يكن نقيضا صرغا لا لا يتا في فرق بين العلم والخاص بل ثابتا وهو صادق على الثاني فله ثبوت وهو محال ورد الاول يجوز ان يكون اوصاف الذات بالوجود حادثا بالقدرة فان قيل هو مني والزم التسلسل وانصاف المعلوم بالوجود اجب بتنع استحالة التسلسل في الثابت ووصاف ثابتا بالوجود وانما يتنع الاول ان لا يصفه هي في والثاني ان لا يصفه حقيقة والثالث بان الواجب ما يتنى عن التفسير في وجوده لا ثبوت الرابع منع شهي ما يزد على الغير متساويا لثا كان التبعثها وثبت ذلك بالتطبيق يتد وبين الكل ضيق والمساوي ان عدم كونه نقيضا صرغا لا لا يتد كونه ثابتا فله قد وقد فلا يصدق الا ببعض المعلوم ثابت فلا يتد ثبوت الثاني فان قيل المراد انه اركان اعم لكائمية ان الحس فيكون ثابتا على الزاقل في غيرا كذا المقدم من

الوجودية مثل السواد والبياض وبقولهم ولا معدومة عن الصفات السلبية قال الكاتب وهذا الحد لا يصح على مذهب المعتزلة لانهم جعلوا الجوهرية من الاحوال مع انفسا حاملة للذات حاكي الوجود والعدم قلنا انما يتج هذا الاعتراض لو ثبت ذلك من ابي هاشم والاض المعتزلة من لا يقول بالحلل ومنهم من يقول بها على هذا الوجه ثم قال واول من قال بالحلل ابو هاشم وفصل القول فيه بان الاعراض التي تكون مشروطة بالخبرة كاللون والرائحة لا توجد لمن قامت به حالا ولا صفة الا الكون فله يوجب لمحله الكائنية وهي من الاحوال واما الاعراض المشروطة بالخبرة فانها توجب بحالها احوالا كالمال والعمالية والقدرة للغدرة وزعم القاضي واعلم الحريين ان كل صفة فهي توجب بالحلل حالا ككون الكائنية والسواد الاسودية والعلم بالعمالية ومنهم من خاف في ثبوت المعلوم ثبوتا وهو اكثر المعتزلة حيث زعموا ان المعلوم ان كان له كون في الوجود فوجوده وانما هو لا يكون في الاعيان فله تقر في نفسه من غير عكس فيكون الوجود اخص من الثابت وكل ما تقر له في نفسه لا يكون له في الاعيان وليس كل ما لا يكون له لا تقر له فيكون الثاني اخص من المعلوم فيكون بعض المعلوم لانما يتد ومنهم من خاف في الامر بن جبرما وهم بعض المعتزلة قالوا المعلوم ان كان له كون في الاعيان قال كان له ذلك بالاستقلال فهو الموجود وان كان بجهة الغير فهو الحال وان لم يكن له كون في الاعيان فهو المعلوم والمعلوم ان كان متحققا في نفسه فثابت والا فله فله جعلوا بعض المعلوم ثبوتا وثبوت بين الوجود والمعدم واسطة هو الحال ومظاهر البسطة بهم ان الثابت قسم من المعدم وليس كذلك بل بينهما عموم من وجه لا يشمل الوجود والمال يتخالف المعدم والمعدم يشمل الثاني يتخالف الثابت وان كان المعدم مباين الثاني على ما عر به في تلخيص المحصل من ان الثابتين يكون المعدم شيئا لا يقران للشيء معدوم بل مني كان الاول في هذا التقسيم ان يقال المعلوم ان لم يتحقق في نفسه فثبوت وان تحقق فان كان له كون في الاعيان فاما بالاستقلال فوجوده او بالثبوت فحال وان لم يكن له كون في الاعيان فمعدم وفي التقسيم السابق له ان لم يتحقق في وان تحقق فثابت وح ان كان له كون في الاعيان فوجوده والا فمعدم (قال لنا في المقام ٤) ان في ثبوت المعدم وشبثية وفي الواسطة بين الوجود والمعدم الضرورة فانها فاضبة بذلك فلا يمتثل في ثبوت الوجود ذهنا او خارجا عن المعدم الا في ذلك والشبثية تساوي الوجود والثابت في الذهن او الخارج موجود فيه وكلا لا تعقل الواسطة بين الثابت والمعدم فكذلك بين الموجود والمعدم والمتنازع بكابر وجعل الوجود اخص من الثبوت والعدم من الثاني وجعل المرجود ذاتا لها الوجود والمعدم ذاتا لها العلم تكون الصفة واسطة اصطلاح لا مشاحة فيه (قال واستدل ٧) منا من جعل في ثبوت المعدم غير ضروري فاستدل عليه بوجوده الاول لو كان المعدم ثابتا لاستمع تأثير القدرة في شي من الممكنات واللازم باطل ضرورة وانفعا وجه الزعم ان تأثير ما في نفس الذات وهي الزبذ والاذلية في المقدورية واما في الوجود وهو حال اما على الثبوتين فالزما واما على الثابتين فثابتا بالتحقق على مساوي في الاحوال ليست بمقدرة باقية في الثابتين بها ولان عدم توقف لونية لسواد وتاوية على ما به العمل على تأثير القدرة ضروري واما المنك باه او كان مثل عايلة السلام ومعرفة المتحرك بالفاعل لا يمكن بدون العلم والحكمة وبو الى ابطال القول بالاعراض فلا يتنى صفة ثم في المقدورية لا يستتد ثبوت الازلية ليزم الازلية الوجود بل زلية اوصاف الذات بالوجود بناء على كونه نسبة بينهما لا يتوقف على غيرهما لانهم يجوزون الثبوت بلاذلة او بعلته غير قادرة وجب منع المحصر لجواز ان يكون

تأخر القدرة في انصاف الذات بالوجود لا يقال الانصاف مشترك اما اولاً فلا فإنه لو ثبت ان كان له
 انصاف يثبت وتسلل واما ثانياً فلما سبق من انه ليس بين الماهية والوجود انصاف بحسب
 الخارج كما بين البياض والجسم وانما ذلك بحسب الذهن فقط ولا يلزم انصاف المعدوم بالوجود
 لان الماهية بدون الوجود لا تكون بحسب الخارج الادمومية ذات الماهية من حيث هي هي على
 في التصور فقط لا نأجب عن الاول بله لوسم زيادة انصاف الانصاف بالثبوت على نفس
 الانصاف فلام استحصالة التسلسل في الثبوتات وانما قام الدليل عليه في الموجودات وعن ذلك في
 بانا لم استحصالة انصاف المعدوم الثابت بالوجود وصيرورة عند الانصاف موجوداً بذلك
 الوجود كالجسم الغير الاسود يصصف بالاسود و يصير اسود بذلك السواد وانما يستحيل ذلك فيما
 ليس بثابت في الخارج وهذا ما ذكره الامام من ان القول بثبوت المعدوم متفرع على القول بزيادة
 الوجود بمعنى انهم زعموا ان وجود السواد قائم على ماهيته ثم زعموا انه يجوز دخوله تلك الماهية
 عن صفة الوجود وايضاً لا يعتقدون ان الوجود صفة نظراً على الماهية وتقوم به اهل من تصور ذلك
 في التي المصروف اتجه اليهم ذلك كون الماهية ثابتة قبل الوجود ويجوز العكس لان الماهية اذا كانت
 ثابتة قبل الوجود لم يكن الوجود نفسه والا لكان ثبوتها ثبوتها وارتفاعها ارتفاعها الثاني ان المعدوم
 متصف بالعدم الذي هو صفة في لكونه رفعا للوجود الذي هو صفة ثبوت والمتصف بصفة التي
 متى كان المتصف بصفة الاثبات ثابت واجب بله ان اريد بصفة التي صفة هي في نفسه
 وسلب حتى يكون معنى المتصف به هو المتني فلام ان كل معدوم متصف بصفة التي وانما يلزم
 لو كان العدم هو التي وليس كذلك بل اعلم منه لكونه نقبضا للوجود الذي هو اخص من الثبوت
 وان اريد به صفة هي في شيء وسلبه كالاتخير واللاحدث مثلا فظاهر ان المتصف به
 لا يلزم ان يكون متفياً كالواجب يتصف بكثير من الصفات السلبية فلا يسر بمشغ انصاف الموجود
 بالصفات العديدة كما يشغ انصاف المعدوم بالصفات الوجودية الثالث لو كانت الذوات ثابتة
 في العدم وعندكم ان ثبوتها ليس من غيرها كانت واجبة اذ معنى الواجب سوى هذا فيلزم
 وجوب الممكنات وتعدد الواجب وتقريرهم انها لو كانت ثابتة فثبوتها اما الواجب فيعدد الواجب
 او يمكن فيكون محسباً مسبوقاً بالتي فتكون الذوات من حيث هي مسبوق بالتي وهو مع بطلانه على
 كون كل ممكن اثبوت محسباً بمعنى المسبوق بالتي لا ينبغي كون الذوات ثابتة بدون الوجود
 بل غاية ان ثبوتها في عدم مسبوق بغيرها واجب بان الواجب ما يستغنى عن الغير في وجوده
 لا في ثبوته الذي هو اعم الزايع ان الذوات الشاسنة في لعدم غير متناهية عندكم وهذا محال
 لان القدر الذي خرج منها الى الوجود متناه فليكون الكل اكثر من القدر الذي بقي على
 العدم بقدر متناه وهو القدر الذي دخل في الوجود فيكون الكل متناهياً بكونه قائماً على الغير
 بقدر متناه واجب بانا لم ان الزائد على الغير بقدر متناه بكون متناهياً وانما يكون كذلك
 لو كان ذلك الغير متناهياً وليس كذلك لان الباقية على العدم ايضا غير متناهية كالكل فان قيل
 هي اقل من الكل قطعاً فيقطع عند التطبيق الشاهي ويلزم نهاى الكل فالجواب النقض
 بمزاج الاعداد ومنع الزيادة والنقصان فيما بين غير المتناهية ووسم فلا يلزم من بطلان القول
 بعدم شاهيها بطلان القول بغيرهما الخامس ان المعدوم اما مساو للتي واخص منه او اعم
 اذ لا يبين المظهر التصديق فان كان مساوياً له واخص صدق كل معدوم متني ولاشئ من المتني
 بشايت فلاشئ من المعدوم ثابت وان كان اعم لم يكن نفساً صرفاً والا لما بين فرق بين العام
 والخاص بل ثابتاً وقد صدق على المتني فيلزم كونه ثابتاً ضرورة ان ما صدق عليه الامر الثابت
 ثابت وهو باطل ضرورة استحالة صدق احد النقصين على الاخر هذا تقرير الامام على اختلاف

صداؤه وقد اعتبرني بعضها النسب فيما بين العدم والتي ثم قال وإذا أمكن العدم نقبا صرنا
بل بناجوه وصادق على التي انتظم قياس هكذا كل في عدم وكل عدم ثابت فكل في ثابت وهو وج
واجب عنه بعبارة تحصلها بالتمية انه اذا لم يكن نقبا صرغا كان شوبوتا. انحصا لجواز ان يكون
مفهوما يكون بعض افرادها تابسا كاعنومات الممكنة وبعضها منفصلا كالمشعات وهذا التميز
كاف في الفرق وح لصادق ان كل معدوم ثابت يلزم كون المتني تابسا وزعم صاحب المواقف
ان الاستدلال الرأسي تقريره انه لو كان المعدوم تابسا كان المعدوم اعلم من المتني وكان متغيرا عنه
لكنك تابسا لان كل متغير ثابت عندهم وقد صدق المعدوم على المتني فيكون تابسا ضرورة ان صاحب
عليه الوصف الثبوتي فهو ثابت ولاخفاء في ان الجواب المذكور لا يتأتى على هذا التفسير
في اوردته لم يفتن المراد المستدل وكون كلامه الرأسي فغفل الجواب المذكور انما اورد على تقرير
الامام والارضية لم يثبت الاطلاق على الملقود ذلك لكانت اكثر المقدمات لغوا اذ يكفي ان يقال
لأنه يمكن المعدوم والمتني واحدا لكان المتني متغيرا عنه وكان تابسا على ان الحق لا يتلحق لهذا
الارزام يكون المعدوم تابسا اذ يقال لو كان المتني متبنا للوجود كان متغيرا عنه وكان تابسا وثابت
شمرى جسد خصوص المعدوم مستثنا لكونه متبنا بغيره ومستثنا لكونه تابعا مع قيام
التمييز في الحالين فان قيل على التقريرين لمكان زعم الثبوت المعدوم فاي حاجة للتسلسل
الى اثبات تلك التكليف ليرجع عليه ثبوت المتني وهلا قال من اول الامر لو كان المعدوم تابسا
وهو صادق على المتني لزم ثبوت فلنازعه ان القوت المعدومة الممكنة ثابتة ومقصود المستدل
اثبات ان الوصف الذي هو المعدوم المعلق ثابت للجزء منه ثبوت موصوفه والى هذا يثير قول
المواقف لو كان المعدوم تابسا كان المعدوم اعلم بعادة لفظ المعدوم دون ضيعه الاثرى ان مال
كلامه انه لو كان المعدوم تابسا لكان المعدوم تابعا قولهم بل بالاول الموصوف وبالنسبة الوصف لكان
اعزوا ويجب انتبه ان المراد بالانتمى في تقرير العلم ما يشتمل العدم المطلق والعدم من وجهه ليم
الحصر وفي تقرير المواقف يجوز ان يحمل على المطلق وبين الملازمة به صادق على كل متني قال
تمسك الخائف ١) القائلون بان المعدوم الممكن ثابت في الخارج تمسكون بوجوده الاول له متغير وكل
متغير ثابت اما الصغرى فلاه قديما بغيره معلوما بغيره من غير العلم ومرا. فبغيره غير المراد ومقدوره
فبغيره من غير المقدور اما الكبرى فلان التغير عند السفل لا يتصور الا بالافتقار لعقباته وهذا هو الاشارة
تقتضي ثبوت الشارح ضرورة امتناع الاشارة الى التي الصرف الثاني انه يمكن وكل ممكن ثابت
لان الاحوال وصف يثوق على مسا في فيكون الموصوف به ثابتا بضرورة والجواب عن الاول انه ان
اريد ان التميز يقتضي الثبوت في الخارج فممنوع وانما يلزم لو كان التميز ينسب الخارج وان اريد
في الذهن فلا ينفيد ومن الثاني لا يلزم كون الامكان ثوبتا بمعنى كونه تابعا في الخارج بل هو اعتبار على
بكني ثبوت الموصوف به في الفعل ثم لاختصاص ان المتضمنات كمشرك المارى واجتماع التفضيين
وكون الجسم في آن واحد في حيزين بعضها متغير عن البعض وعن الامور الوجودية مع انها
متشعبة قطعها وان: هل جبل من البقوت ويحمن الزريق من المركبات الخسالية متغير. ويمكن مع
انها غير ثابتة وقاما فيورد بالاول مسارة اوقض على الوجه الاول وبالثاني على اللاحقين
وقد يورد البعض بالاحوال من الوجود وغيره فانهم اع تميزها ثابتة في العدم الا عدم
الهوا لوجود ما يسمي من ان الحيلصة في وجود لا وجود ولا معدوم وقبه فنظر ان اقله
العلم من سوي ان كل متغير ثابت في الخارج غير ان كان وجودا في الوجود لوعدوما في العدم
اصلا من ان يلزم ثبوتهما في العدم الثالث ان معنى كون المعدوم الممكن تابسا في الخارج ان السواد

في وجوده الأول ان المعلوم متغير لا
معلوم مراد ومقدور وكل متغير
قائم لان الغير انما يكون بالاشارة
والقائمة بالاشارة الى الشيء المصروف
بحال الشيء انه ممكن وكل ممكن ثابت
لان الامكان ثبوتى فلا يخل من الغير
والامكان حقيقى بكفسه ثبوت الغير
والممكن في الذهن ولو اقتضاها
الشيء عينيا لثبوت التمامة لغيرها
والربكات الحقيقية لغيرها وامكانها
الثالث ان معنى ثبوت المعلوم ان
السواد المعلوم مثلا سواد في نفسه
اذا لو كان ذلك بالغير لم يرتفع
بارتفاع الغير فلا يبقى السواد الموجود
سوادا حقيقيا اذا ارتفع سواد في
يرتفع وجوده فان قيل فلا يكون
السواد سوادا وهو محال قلنا معنى
السلب فيمنع الاستحالة او بمعنى
العبول بان تصور ما يحل السواد
مع كونه لا سوادا فيمنع الملازمة
فان قيل السواد سواد وان لم يوجد
الغير ضرورية ان لكل شيء ما هو وجود
بها ومع قطع النظر عن كل ما عداها
قلنا قطع النظر عن الشيء لا يوجب
استحالة

المعدوم مثلا سواد في نفسه سواء وجد الغير أو لم يوجد وبناه ظاهر لأنه لو كان كونه سوادا بالغير
 لم ارتفاع حصكون السواد سوادا عند ارتفاع الغير واللازم باطل لأنه يستلزم أن لا يبقى السواد
 الموجود سوادا عند ارتفاع ذلك الغير الذي هو الموجب لكونه سوادا وهو محال والجواب بالانتماء
 استلزامه ذلك وانما يلزم لو كان وجود السواد باقيا عند ارتفاع وجوب السوادية وهو متوخ
 لم لا يجوز أن يكون ارتفاع ذلك الغير كما يوجب ارتفاع سواديته يوجب ارتفاع وجوده لكونه الاله
 للوجود ولازمه ما كان قبل لارتفاعه عند ارتفاع ذلك الغير سوادية السواد لزم أن لا يكون السواد سوادا
 وهو يدعي الاستحالة فلان اريد أنه يلزم السلب انما ليس السواد للمعدوم سوادا فلام استحالة
 وان اريد العدول الى السواد المنقر في نفسه لاسواد فلام لزمه وانما يلزم لو كان الود متقرا
 في نفسه حينئذ فان قبل لكل شيء ماهية هو بها موع قطع النظر عن كل ما عداه لازما كان
 او مافرا فيكون السواد سوادا سواء وجد غيره أو لم يوجد قلنا لا يلزم من هذا سوى أن يكون
 السواد سوادا انظر الى الغير أو لم ينظر وقطع النظر عن الشيء لا يوجب ارتفاعه لا يلزم كون السواد
 سوادا وجد الغير أو لم يوجد وهذا كما أنه يكون موجودا مع قطع النظر عن الغير لاعم انتسائه
 (قال هذا في الشافية ٩) يعني ان ما ذكرنا من الاختلاف والاحتجاج انما هو في شئبة المعدوم يعني
 ثبوته في الخارج وما أنه هل يطلق عليه لفظ الشيء حقيقة فبحث لقوى يرجع فيه الى النقل
 والاستعمال وقد وقع فيه اختلافات ننظر الى الاستعمالات فمندا هو اسم الموجود المتجده
 شائع الاستعمال في هذا المعنى وللازاج في استعماله في المعدوم مجازا كما في قوله تعالى انما امرنا
 لشي اذا اردنا ان نقول له كن فيكون وقوله تعالى وقد خلقناك من قبل وبالك شيئا لا ينبغي الاستعمال
 الجسالى بل الحقيقي وما ذكره ابراهيم البصري والصبني من انه حقيقة في الوجود مجاز
 في المعدوم هو مدعينا بينه وعند كثير من المعتزلة هو اسم للمعوم ويلزمهم ان يكون المستحيل
 شيئا وهم لا يقولونه اللهم الا ان يمنع كون المستحيل معاوما على ما ينبغي او يمنع عدم قولهم
 باطلاق الشيء عليه فقد ذكر جابر الله انه اسم للصبح ان يعلم يستوى فيه الموجود والمعدوم
 والحاصل والمستقيم والذي لا خلافه هو كونه شيئا بمعنى الثبوت في الخارج وعند بعضهم هو اسم
 للمبني مستحيل موجودا كان او معدوما ونقل عن ابي العباس لاشي انه اسم للقديم
 وعن الجهمية انه اسم للحادث وعن هشام بن الحكم انه اسم للجسم فبعد جدا من جهة انه لا يقبله
 أهل اللغة ولا تقوم عليه شبهة لامن جهة وقوع استعماله في غير ما ذكره كل منهم فان له ان يقول
 هو مجاز كما نقول نحن في مثل قوله تعالى انما امرنا لشي وكون الاصل في الاطلاق هو الحقيقة
 مستتره الامام فلا بد من الرجوع الى امر آخر من نقل او كثر استعمال او مبادرة فهم
 او نحو ذلك (قال شيخ المتبوت الحسن بوجوده الاول ان الوجود ليس موجودا والا)
 لكان له وجود وتسلسل للمعدوم والا لا تصف بقبحه اى عا يصدق عليه تعبه وذلك
 لان عدمه على تقدير الثبوت ليس نقضا للوجود بل اخص منه والثانية بضم اللاوجود واجاب
 صاحب النجدي بان الوجود لا يرد عليه القسمة الى الموجود والمعدوم فلا يكون احدهما ولا يتفق
 ما فيه من تسليم المدعى والاعتراف بالواسطة فان قبل الواسطة يجب ان تكون قسما من الثابت
 والوجود ليس بمتكافئ لانه ليس بمعنى وانما هو ثبوت وهذا كما ان كلاما في الثبوت والشي ليس ثابتا
 ولا نغسا ولم يلزم من ذلك كونه واسطة بينهما قلنا العذر انشد من الجرم لان ما ذكرنا قول
 بالواسطة بين الثابت والمتن بارتفاع التعيين واجاب الامام بالاختيار ان الوجود موجود
 ووجوده عينه لا زائد لا يلزم تسلسل الوجودات فانتزعه عن سائر الموجودات يكون بقيد سلب
 هو لان ماهية له وراه الوجود وقد يجاب بالاختيار انه معدوم واتصاف الشيء بنفسه انما يقع

٩ بمعنى الثبوت العيني وانما ان الشيء
 اسم للموجود او المعدوم او الملبس
 بمسئول او لفظه او الحادث او غير
 ذلك فلهوى والمرجع الى النقل
 والاستعمال من

٨ تسلسل ولا معدوم والا تصف
 بقبحه والقول بل لا يرد عليه القسمة
 اعترافا بالواسطة قلنا موجود
 ووجوده عينه او معدوم وانما يلزم
 الانصاف بالنقض لو كان الوجود
 عدما او لم يوجد معدوما لكان
 ليس موجودا والا لكان مشغضا
 للمعدوم والا لكان جزأ الموجود
 وكذلك كل جنس او فصل مع توحده
 على أنه لو وجد يلزم في الاعراض
 قيام العرض بالعرض قلنا لا تركيب
 في الخارج اذا بس منها شي هو انسان
 واخر خصوصية زيد والافى السواد
 شي هو لون واخر قابض للبرص واخر
 مركب منهما شي هو واحد منهما حار
 على ان مثل هذا اتيتم ليس من قيام
 العرض بالمتسلسل في شي وانما التميز
 في الذهن ثبت في اكله والمفرد
 من

بغير شيء الواطأة مثل أن الوجود معدوم والموجود معدوم وإما بطريق الاشتقاق مثل أن الوجود
 ذو عدم فلا نسلم استحقاقه فإنه بمنزلة قولنا الحيوان ذولا - حيوان هو السواد والبياض وسائر
 ما يقوم به من الأعراض والاقرب أنه إن أريد الوجود المطلق فعدوم أو الخاص كوجود
 الواجب ووجود الإنسان فوجود ووجوده زائد عليه عارض له هو المطلق أو الحصة منه
 وليس له وجود آخر ليس له شأن أريد بكونه موجودا بوجود هو نفسه هذا المعنى محقق وإن أريد
 بمعنى أنه نفسه وجود فلا بد فمع الواسطة بين المعدوم والموجود بمعنى ماله الوجود هذا والحق
 أن الشبهة قوية الشك في أن الكلي الذي له جزئيات متحققة مثل الإنسان ليس بوجوده واللاكان
 متخصسا فلا يكون كليا ولا معدوم واللاكان جزئ لمن جزئياته الموجودة كزيد مثلا لا متنازع عموم
 الموجود بالمعدوم وأيضا الجنس كالحَيوان ليس بوجوده لكل فهو لا معدوم لكونه جزئ من الماهية
 الحقيقية كالإنسان وأيضا جنس الماهيات الحقيقية من الأعراض كاثونية السواد ليس بمعدوم
 فلما ذكر ولا وجود لاستلزامه قيام العرض بالعرض قبل أي اللون بالسواد لأنه المحصول طبعاً وقبل
 بالعكس لأن الجنس يقوم لتويع وقبل أي اللون بالفصل الذي هو طابيض البصر فلا يكون المحمول
 وقبل بالعكس لكون الفصل مقوماً للجنس والكل فالحاصل أن جزئ المركب سيما المحمول عليه
 لا يكون عرضاً فأنه وبالعكس وكذا المحمول الأعم والذات لا يلزم أن يكون عرضاً للموضوع
 بل يتبع لأن العرض لا يكون محمولا على الفصل الاشتقاق وكذا المقوم للشيء بمعنى كونه داخل
 في قوامه كالجنس لتويع أو بمعنى كونه عليه ليقومه وبمحصله ما هيبة حقيقة كالفصل للجنس
 لا يتحقق كون ذلك الشيء عرضاً فأنه سيما إذا كان محمولا على الأجزاء الحيوان محمول على الإنسان
 مقوم له ومحمول على الساطق خارج والباطن مقوم له عليه لفصله وكان الفصل من اشتراك لفظ
 العرض والقيام وإلى ما ذكرنا أشار في المتن بقوله على أن مثل هذا القيام ليس من قيام العرض
 بالمحل في شيء وإنما عرض اتع امتناع قيام العرض بالعرض لأنه رعايت بالدليل أو يكون على طريق
 الالتزام ولما كان ههنا تحقيقه يخرج الجواب عن هذا الوجه بالكلية جعلناه المدة وهو أن ليس
 في الخارج تمايز بين الكلي والشخص بمحصل من تركيبهما الشخص ولا بين الجنس والفصل بمحصل
 من تركيبهما النوع فلهذا ران ليس في الخارج شيء هو الإنسان الكلي وآخر هو خصوصية
 زيد يتركب منهما زيد وكذا ليس في الخارج شيء هو اللون وآخر هو طابيض البصر وآخر مركب
 منهما هو السواد لا يلزم من قيام واحد من الثلاثة بآخر منهما على ما مر من التفصيل قبل العرض
 بالعرض بل في الوجود امر واحد واتماثل التركيب والتمايز بحسب العقل فقط فلا يلزم منه الاكون
 الكلي أو الجنس موجوداً في الذهن ولا استحالة فيه وإنما يجب منهم كيف ادعوا أن جزئ الموجود
 يجب أن يكون من أفراد الوجود الذي هو تقيض الموجود ويمتنع أن يكون من أفراد المعدوم
 الذي ليس عند هم تقيض الموجود بل خاص منه (قال وإنما يلزم الجهل ؟) اعترض الإمام
 على قولهم تمايز بين الأجناس والفصول في الاعيان بل في الأذهان بأن حكم العقل أن مطابق
 الخارج عاد كلامه يبقى الحال وثبت المطلوب وأن لم يطابق كان جهلاً ولا عيباً به فاجيب
 بأن الكلام في تصور الأجناس والفصول ولا حكم فيه فتمتير طابيقه واتمايز من الجهل لو حكم
 بأنها متمايزة في الخارج ولا تمايز فدفع بأن مراده أن هذه التصورات بل الصور أن طابقت الخارج
 فذلك واللاكان جهلاً والجواب إيمان أريد بالمطابقة أن يكون في الخارج بازاء كل صورة هوية
 على حدة فلا نسلم لزوم الجهل على تقدير عدمها واتمايز من الأذهان في الذهن على أنها و
 لا مر تمايزة في الخارج وإن أريد بالمطابقة أن تكون بازاء هوية يكون المختص بها في الخارج
 تلك الهوية والمختص من تلك الهوية في الذهن تلك الصور فلا نسلم أن المطابقة تسلم أن يكون

٢ لو أخذت في الذهن على أنها
 صوراً لا موزة تمايزة في الخارج مع

وعلى انه لا يباين بين تلك الذوات بمعنى انها متساوية في الذاتية وانما الاختلاف بالصفات
لا في الحقيقة والاصح على كل ما صرح على الاخر وهو باطل بالضرورة نعم افراد كل نوع متساوية
في الحقيقة وهو نسا هر وعلى انه يجوز القطع بان العالم صانعا متصفا بالعلم والقدره والحبرة
مع الشك في وجوده حتى يقوم عليه البرهان وذلك لانهم جوزوا انصاف المعلوم الثابت
بالصفات الثبوتية واعترض بان هذا يستلزم جواز الشك في وجود الاجسام بعد العلم بانصافها
بالحكمة والساكنية لجواز ان تنصف بذلك في عدم فحتاج وجودها الى دلالة مفصلة
وذلك جهالة عظيمة والجواب بان بعد ما تصور ذاتا متصفة بتلك الصفات ونصدق بان صانع
العالم يجب ان يكون كذلك يجوز ان نشك في ان للعالم صانعا كذلك او بانا بعد العلم بان كل ما لوجود
كان صانع العالم فهو بحيث لو وجد كان متصفا بتلك الصفات يجوز ان نشك في انه موجود
في الخارج ليس بشئ لانه لا يضرع حيث على كون المعلوم شربا وثابتا في الخارج بل يصح
على قول الثاقبين ايضا الا ترى ان استدلال على وجود الواجب ومعناه ان الذات المتصفة بوجوب
الوجود ينفع التصديق بوجودها الى الغالب وتقطع بان شريك الباري بمنع ومعناه ان الذات
المتصفة بالوجود وسائر صفات الكمال المخاير تبارى تعالى وتقدس تمتنع ان يوجد في الخارج
واعلم انهم وان جعلوا هذا التفرع متقفا عليه الا انه انما يصح على رأي القائلين بان للمعدوم

صفة (قالوا واختلافهم ٢) من تفرع القول بكون المعلوم شربا اختلافهم في ان الذوات المعدومة
هل تنصف بصفة الجنس كالجوهر بالجوهريه والسواد بالسوداء الى غير ذلك وبما يتبع صفة
الجنس كالخلول في النحل السابع للسوداء مثلا فقال الجمهور ان لها متساوية في الذاتية
فلو لم تتخالف بالصفات لكانت واحدة ولانها اما متماثلة في عدم فتكون متماثلة في الوجود
لان ما بالذات لا يزول بالعرض واما المتخالفة فتكون بالصفات ضرورة اشتراكها في الذاتية
ولان التميز اللازم للجوهر حالة الوجود دابس لانه ذات ولانها موجودة واللازم بالعرض
فتميز ان يكون لصفة تنصف بها في عدم واجيب بان التساوي في الذاتية لا يمنع الاختلاف
بالحقيقة كالخفاق في المشاركة في الوجود وحيث لا يرد شئ مما ذكره ذهب ابو الحسن بن عباس
الى انها في عدم عارية عن جميع الصفات لانها لما كانت متساوية في الذات فاختصاص
بعضها بصفة معينة لانها تكون لذاته وهو ظاهر والصفة اخرى والاتسلسل بل لا يباين ولا يجوز
ان يكون موجبا لان نسبته الى الكل على السواء فيكون مختارا وفعل المختار حادث فيلزم كون
المعدوم موردا للصفات المتماثلة وهو باطل بالاتفاق فتميز ان يكون تلك حالة الوجود والجواب
انه يجوز ان يكون لذاته المخصوصة فظهر ان معنى كلام الطرفين على عدم التفرقة بين
العارض الذي هو الذات المتماثلة والمعروض الذي هو الذات المخصوصة ومنها اختلافهم
في ان التميز ينفع بالجوهريه فالجمهور على ان الجوهريه صفة تابعة للجوهر حالتي الوجود
والعدم والتميز وهو اقتضاء الجوهر حيزا اما صفة تابعة لثبوت الجوهر الموجود اى صادة
عن الجوهر بشرط الحدوث ويسمونه الكون وحصول الجوهر في الخلق المعين
ويسمونه الكاشية معالي التميز بمعنى الكون وذهب الشهاب والبصري وابن عباس الى
ان الجوهريه نفس التميز اذ لا معنى للجوهريه الا بالتميز بالذات ومنها اختلافهم في ان المعدومة
هل هي صفة تابعة للمدومات حالة عدم قائمته ابو عبد الله البصري ونفاه غيره لانها لا تفرقها
الى الذات يمكن فان كان علتها الذات والفاعل الموجب من غير توسط الاختيار اصلا لم
دولها فلا توجد الذات وان كان هي التساوي بالاختيار ابتداء وانتهاء لم حدوثها وهو محال
ومنها اختلافهم في ان الجواهر المعدومة هل هي اجسام في عدم فنفاه الجمهور والتميز

٣ في ان الذوات المعدومة هل تنصف
بصفة الجنس كالسوداء وما يتبعها
في الوجود كالخلول في النحل وان التميز
هل يقاير الجوهريه وان المعدوم
هل له بكونه معدوما صفة وانما هل يمكن
وصفة بالجسمية متى

٤ الى المثل نصفه موجودة كالمادة
المعلقة بالعلم وغير المثل كلونية
السواد ومثل اختلاف الذوات
بالاحوال الى غير ذلك من

٦ بطلان ثبوت المعدوم والواسطة
في غاية البلاء فكيف ذهب على
الكثير من العقلاء قلت كان مني
الاول على ان السواد المعدوم مثلا
سواد في الخارج لا يتعلق بسواده
باسباب الوجود والثاني على ان من
الصفات ما قام الدليل على انها
ليست موجودة ولا بسبيل الى ثبوتها
لاصناف الوجود بها وجد فرض
العقل اول يوجد كالوجود والابجاد
والعالية والاولية جبرها بانها
لا موجودة ولا معدومة من

٧ على انهم لم يجعلوا تقابل العدم
والوجود لتقابل السلب والابجاب
بل العدم والملكية ان العدم ارتفع
ما من شأنه الوجود فعملوا المفهومات
الاعتبارية التي لا يتصور عرض
الوجود لها لا لوجود ولا معدومة
فانما يصح انهم يجعل المتع معدوما
من

ابو الحسين الخطاط (قال ومثل تقسيم الحال ٤) من تقارب القول بالحال تقسيمه الى حال هو معل
بصفة موجودة في الذات كالعالية المعلقة بالعلم والتقديرية المعلقة بالقدرة والى حال ليس كذلك
كلونية السواد فانها لا تعلق بصفة في السواد وكذا وجود الاشياء ومنها تعلق اختلاف
الذوات في العدم بالاحوال فان الغالبين يكون الذوات المعدومة مختلفة بالصفات جعلوا تلك
الصفات احوال اول ذلك على ان الحال عندهم لا يتجيان يكون صفة الوجود ومنها تسميهم تلك
الصفات في الجواهر الى ما يعود الى الجواهر اعني مجموع ما يتوكل عنه البنية كالبنية وما هو مشروط بها كالم
والقدرة والى ما يعود الى التفاضل اي الافراد كالقدرية والوجود والكون والكلانية وفي الاعراض
الى الصفة النفسية كالسادية والصفة الحاصلة بالفاعل كالوجود والى ما يتبع العرض بشرط
الوجود كالخلو في المحل (قال فان قلت ٤) لما كان بطلان القول بثبوت المعدوم في الخارج وتحقق
الواسطة بينه وبين الوجود جلبا بل ضروريا وقد ذهب اليهما سيما الواسطة كثير من العلم
بالحقيقة حاول التنبه على ما يصلح مظنة تلاشيها في المقامين اما الاول فهو ان العقل جائز بان
السواد سواد في الواقع وان لم يوجد اسباب الوجود من الفاعل والتقابل فان اسباب المظنة
غير اسباب الوجود على ما سيجي فغيروا عن هذا المعنى بالثبوت في الخارج لذراؤا فيه من شائبة التفرق
والتحقق مع غيبهم الوجود الذهني وهو قريب من قول الفلاسفة ان الماهيات ليست بمجمل الحاصل
وحاصلها انهم وجدوا تفرقة بين المتشكلات والمعدومات الممكنة بانها ما هيات تصنف بالوجود
ثارة وتبرى عنهم اخرى بحسب حصول اسباب الوجود ولا حصولها فغيروا عن ذلك بالثبوتية
والثبوت في الخارج واما الثاني فهو انهم وجدوا بعض ما يصف به الوجود كوجود الانسان والابجاد
الله تعالى اياه وعالية زيد وكلونية السواد قد قام الدليل على انه ليس بموجود ولم يكن لهم
سبيل الى الحكم بله لا تحقق له اصلا لما رآوا الموجود ان تصنف به سواء وجد اعتبار العقل
او لم يوجد على انه لو وجد اعتبار العقل وفرضه فهو عندهم ليس بموجود في العقل فجزوا بان
لهذا النوع من المعاني تحققا مافي الخارج وليست موجودة ولا معدومة بل واسطة ومجموعا لما
توضيحه انه اذا صدر المعلوم عن الملة فحقن يجد في كل منها صفة كانت معدومة قبل الصدور
اعني الموجدية والوجود فلا تكون ح معدومة مشروطة التفرقة بين الحالتين وقد قام الدليل على
انها ليست بموجودة فكأن واسطة (قال واما ابتداء ذلك ٢) اقول ذكر صاحب المواقف
على ما نطق به اصل التسخ له بظن ظنا قد يرسلان اليقين ان مني اثبات الواسطة على انهم
وجدوا من المفهومات ما يتصور عرض الوجود لها فعملوا تحتها وجودا وارتفعها عدا ومنها
ما لا يتصور عرض الوجود لها اصلا كالاختيارات العقلية التي تسميها الحكماء معقولات ثبوتية
جعلوها لا موجودة ولا معدومة بمعنى انها ليست متحققة ولا من شأنها التحقق فعدت لتقابل
الوجود والعدم فتقابل ابجاب وسلب وعندهم تقابل ملكة وعدم والحق ان هذا اللحن لا يخفى من
المخني شيئا اما اول فلاته انما يصح لو كان المعدوم عندهم مباحيا للمتع لا يطاق عليه اصلا
كما ذكره صاحب التلخيص لا اعني على ما قرره صاحب المواقف وغيره انه هو انه لا يعرض له
الوجود اصلا واما ثانيا فلان الحال حيث تكون ايمد عن الوجود من المعدوم لما له ليس له
التحقق ولا امكان التحقق وليس كذلك لما انهم يجعلونه قد تجاوز في التفرق والتحقق والثبوت
حدا اعدم ولم يتلجد الوجود ولهذا جزوا كونه جزء الوجود كلونية السواد واما ثالثا فلاته
يتناقى ما ذكره في تفسير الواسطة من انه المعلوم الذي له تحقق لا باعتبار ذاته بل بتبعاته والاكث
في الاعيان بالاستقلال بل بتبعاته والاكث في دفع الاخيرين بان المراد بالتحقق الذي يتصور
عرضه للمعدوم دون الواسطة هو التحقق بالاستقلال وان الواسطة تكون اقرب الى الوجود

١٠٠ عدم المعامل بالاستناد الى عدم الدلة وعدم الشرط بمغاغة وجود الشرط وعدم الضد بتصح وجود الآخر متى

من حيث ان التحقق بالنعبة حاصل له بالفعل (قال المجت الخامس) قد اشتهر خلاف في تميز الاعداد فان اريد ان ليس التمايز امرا متحققا في الخارج او ابست للعدومات او المعدومات هو بات عينية تمايز فضروري لا يتصور قسبة نزاع وان اريد ان ليس مفهوم القدم افراد متميزة عند العقل فبخص كل منها باحكام مخصوصة صادقة في نفس الامر فيا بطل لان عدم الدلة واجب بعدم المعقول من غير عكس وعدم الشرط منافي بوجود الشرط وعدم الشرط لا يثبت في وجود الشرط وعدم الضد على التحمل يتصح طر بان اضد الآخر بخلاف عدم غير الضد ولا لم يكن التمايز الا بحسب العقل الذي وقع الخلاف في انه هل هو وجود ذهني ام لا ذهب صاحب الاواقف الى ان الخلاف في تمايز الاعداد فرع الخلاف في الوجود الذهني فحين ابست نفسه لان التمايز لا يكون الا في العقل اى بحسب اشتمال والتصوير فارك ذلك بوجود في الذهن على ماهو رأى المتيقن لم يتصور معدوم مطلقا اى معدوم ليس له شائبة الوجود لان كل متصور فله وجود ذهني فلا يكون التمايز الا للوجودات ومن نفيه ابست لان الاعداد وابست لها شائبة الوجود متميزة في انصود وانت خبير بان الامر بالعكس لان الفلاسفة المتأخرين للوجود الذهني يقولون تمايز الاعداد وجهوهم المتكلمين النافين له هم القائلون بعدم تمايزها فالاولى ان يقال في بيان الفرع انه لما صكان التميز عندهم وصفا ثبوتيا يستمدى ثبوت الموصوف به فن ثبت الوجود الذهني حكم تمايز الاعداد عند تصورهما لما لها من الثبوت الذهني وان كانت هي اعدادا في انفسها ومن نفيه حكم بعدم تمايز اقدم اثبت اصلا (قال والعدم قد يعرض لنفسه) كما كان الحكم تمايز الاعداد في التصور مظنة الاضطرر بان التمايز يحكون للوجودات الذهنية على ماهو رأى المحققين من الحكماء والمتكلمين حاول التفتية على الجواب بذكر مسائل تدل على ان الاعداد بالذات لا يشا في الوجود باعتبار منها ان الاعداد يعرض لنفسه بان يتصور الاعداد المطلق الذي هو في الكون في الاعيان ثم يزول ذلك عن الذهن فيكون ذلك عروضا لعدم على ماهو عدم في نفسه وان كان موجودا من حيث حصوله في اذهن ومنها ان زوال الاعداد عن الذهن نوع من الاعداد المطلق من حيث كونه مضافا الى الاعداد ومقابل له من حيث كونه نفسيا له وسلبا ومنها ان الاعداد المطلق اعني ما ليس له ثبوت في الخارج ولا صورة في العقل ثابت من حيث انه متصور فيصيح الحكم عليه باشتناع الحكم عليه وقسمه لاثبات من حيث ذاته فيصيح الحكم عليه لاستدعائه ثبوت المحكوم عليه في الجملة فان قيل لما لا يكون ثبوتا بوجه من الوجود من حيث انه لا ثابت بمشع الحكم عليه والحكم باشتناع الحكم حكم فيناقض قلنا محضة الحكم عليه باشتناع الحكم ابست من جهة انه لا ثابت بل من جهة انه متصور ثابت في العقل واشتناع الحكم من جهة انه لا ثابت في نفسه وبحسب مفهومه ولا تناقض لاختلاف الجهتين وهذا هو الجواب عن الشهة المشهورة على قولهم الحكم على الشيء مشروط بتصوره بوجه ما وهي انه لو صح ذلك اصد في قولنا لشيء مما اتفق فيه هذا الشرط كالتجهول مطلقا ليصح الحكم عليه ضرورة انتفاء الشرط بانتفاء الشرط واللام باطل لان موضوع هذه السالبة ان كان ثبوتا معلوما بوجه ما صح الحكم عليه في الجملة فيكتب الحكم بعدم صحة الحكم اصلا وان كان مجهولا مطلقا والحكم بعدم صحة الحكم حكم فناقض لان بعض المجهول المطلق صح الحكم عليه وقد يجاب بان القضية مشروطة اى لا يصح الحكم ما دام مجهولا مطلقا وهي لا تناقض لقطعة وهو مد فوع بدني تغير وهو ان يقيد انتفاء الشرط بالذات واما اى ما يكون مجهولا مطلقا دائما ليصح الحكم عليه دائما او يعتبر امكان التصور فبقال لو كان الحكم على الشيء مشروطا بتصوره لكان مشروطا بامكان تصوره ضرورة فليزما لا يمكن الحكم على ما لا يمكن

نصوره أصلا والى حكم بعدم الامكان حكم وبالجملة فاشبهه بما يورد في مواد كثيرة مثل قولنا
شرب قسمل ماض ومن حرف جر وليس باسم وما لا يتصور أصلا ليس بكلى الى غير ذلك
فيستحق ان يكون الجواب حاصلا للسادة وحاصله ان الموضوع في اشكال هذه القضايا متعذر
فالمجهول المطبق من حيث ذاته يمنع الحكم عليه ومن حيث كونه متصورا محكوم عليه وشرب
من حيث ذاته فعل ومن حيث كونه هذا اللفظ اسم وهكذا وقد يقال في بيان اطلاق قولنا
لاشئ من المجهول مطلقا يصح الحكم عليه ان كل مجهول مطلقا فهو شئ اولاشئ ويمكن
اولا يمكن وبالجملة غائب اوليس ضرورة امتناع ارتفاع التقيضين وفيه منع ظاهر وهو ان الام
صدق شئ من هذه القضايا وانما يلزم ارتفاع التقيضين لو سلمنا عن شئ واحد وهما كما لا سب
لا يجاب لان كلا منهما حكم مشروط بتصور الموضوع فلذا يذنه القوم بطريق التزديد على
ما ذكرنا (قال وبالجملة ٨) فلا يجوز زيادة تعميم تصرفات العقل واعتباراته يعني ان له ان يعتبر
التقيضين من المفردات كالوجود والاموجود او من التقيضات بل هذا وجود وهذا ليس به وجود
ويحكم بينهما بالتناقض بمعنى امتناع صدق المفردين على شئ واحد وامتناع صدق التقيضين
في نفس الامر فيكون التقيضان موجودين في العقل وان كان احدهما عبارة عما لا وجود له
اصلا وله ان يعتبر عدم كل شئ حتى عدم نفسه مع ان تصور العقل عنده يستدعي ثبوته
فيكون هذا جوايب وجوده وعدمه لكن احدهما بحسب الذات والاخر بحسب التصور وله
ان يعتبر تقسيم الموجود الى ثابت في الذهن وغير ثابت فيه فيكون اللاتأثير في الذهن قسما
للاتاثير فيه بحسب الذات وقسماته باعتبار كونه متصورا وكذا في تقسيمه الى ممكن التصور
واللا ممكن التصور يكون الثاني قسما من ممكن التصور بل من المتصور وله ان يحكم بالتأثير بين
الاثبات في الذهن واللاتاثير فيه وكذا بين ممكن التصور واللا ممكن التصور مع انه يستدعي
ان يكون للمتناهين هو شان عند العقل ولا هوية للثابت في العقل واللا ممكن التصور فيكون
كل منهما لا هوية له عند العقل من حيث الذات وله هوية عنده من حيث لتصور وهذا كانه
يعتبر الهوية واللاهوية ويحكم بينهما بالتأثير فيكون اللاهوية قسما للهوية بحسب الذات
وقسما منها باعتبار ثبوتهما في العقل ولاتناقض في شئ من ذلك وهذه اصول يستعان بها على
حل كثير من المغالط (قال المبحث اساس كل من الوجود والتعدم قديق عجم لا ٩) كما في قولنا
الانسان موجود والعشاء معدوم وقديق رابطة بين الموضوع والمحمول كما في قولنا الانسان يوجد
كاتب او معدوم او بين غيرهما كما في وجود زيد في الزمان او المكان وفي الاعيان او الازدهان والجل
قد يكون الجواب هو الحكم بثبوت المحمول للموضوع قد يكون سلبا وهو الحكم تنافه عنده وحقيقتهما
ادرك ان السببية واقعة او ليست بواقعة وهو حقيقة عرفية فيها فلا قلنا لابد في حل
الايجاب من اتحاد الموضوع والمحمول بحسب الذات والهووية ليصح الحكم بان هذا ذات
للقطع بان هذا لا يصح فيما بين الموجودين المتمايزين بالهووية ومن تعاريفها بحسب المفهوم لا يقد
قائمة بتدبيرها وهي ان هذين المتمايزين بحسب المفهوم متحدان بحسب الذات ولوجوده القطع
بعدم الفصلية في مثل الارض ارض والسما سماه فان قيل ان اريد الاتحاد في الوجود الخارجي
فرب موجه لا وجود لظرفيها في الخارج فتقولنا العشاء معدوم وشربك الباري منع والوجوب
ثبوت والامكان اعتباري والجنس قوم لا نوع والنوع كلى والفصل عليه الجنس الى غير ذلك فانها
وان منع ايجاب بعضها فلا كلام في البعض وان اراد الاعم لئلا نزل امثال هذه القضايا يستعمل لانه
لا يتصور التمايز في المفهوم مع الاتحاد في الوجود الذهني اذ لا معنى للوجود في الذهن الا الحاصل فيه
وهو معنى المفهوم قلنا معنى الاتحاد بالذات والهووية والوجود هو ان يكون ماصداق عليه عنوان

٨ لاجري في تصورات العقل فله ان
يعتبر التقيضين ويحكم بينهما
بالتقضى ويعتبر عدم كل شئ حتى
نفسه ويقسم الموجود الى ثابت
في الذهن وغير ثابت فيه والى ممكن
التصور واللا ممكن التصور ويحكم
بالتأثير بينهما فيكون كل من اللاتاثير
واللا ممكن التصور لاهوية لمن حيث
الذات مع ان له هوية من حيث
الثبوت في العقل كالهوية واللاهوية
من

٩ وقد يقع رابطة ولابد في حل
الايجاب من اتحاد الطرفين هوية
بصح وتعاريفها مفهوما لا يبعد
من

الموضوع هو بعينه ما يصدق عليه مفهوم المحمول من غير ان يتفرّد كل بوجود بل يكون موجودا واحدا نسبيا كما في القضايا المعترية في المعلوم سيما اذا اخذت بحسب الحقيقة او الخارج اودهنا كما في القضايا الذهنية على ما قالوا ان معنى قولنا المثلث شكل هو ان الذي يقال له المثلث هو بعينه الذي يقال له الشكل وهذا هو المراد بقولهم المراد بالموضوع الذات والمحمول المفهوم للقطع باله او اريد ان ذات الموضوع نفس مفهوم المحمول لم يستغن ولم يتكرر الوسط في الشكل الاول فلم ينتج كما اذا اخذت القضية طبيعة المحمول والموضوع كقولنا جزء مفهوم الانسان نامق وكل نامق ضاحك وقولنا بعض النوع انسان ولا شيء من الانسان يتوحد مع كذب النتيجة لان المعبر عندهم في الاحكام من الموجبة المعنى الذي ذكرنا وهذه ليست كذلك وبالجملة فتعني الايجاب في الذهنيات ان المقول الاول الذي يصدق عليه في الذهن عنوان الموضوع هو بعينه الذي يصدق عليه مفهوم المحمول من غير تمدد في ذاته ووجوده العقلي وانما تعدد في مفهومها بالذات كلاهما واحدهما من ثبوت المعقولات فمضى قولنا شريك الباري بمنع ان ما يصدق عليه في الذهن انه شريك الباري يصدق عليه في الذهن انه متمتع الوجود في الخارج وعلى هذا ففس (قال ولا يلزم في جعلها على الماهية) قد يتوهم انه كما لا واسطة بين الوجود والعدم لا واسطة بين اعتبارهما معا لماهية المحمول عليهما الوجود اما مع اعتبار الوجود فيكون الخلق انما يقال الماهية الموجودة موجودة واما مع اعتبار العدم فيكون تناقضا بمنزلة ان يقال الماهية المعدومة موجودة وكذا في جعل العدم بل كل وصف كقولنا الجسم اسود فان الموضوع اما مع اعتبار المحمول فلفظا ومع اعتبار عدمه فتناقض فانزال ذلك الوهم بان الموضوع وان كان لا يخ عن المحمول او يقضيه وجودا كان او عدا ما وغيرهما لكن لا يلزم ان يتعبر فيه احدهما وانما يحجى تعديه من قبل الخلق فان جعل عليه الوجود كان موجودا او العدم فعدوما او الاسود فاسود او البياض فليس من غير ان يستبرعه شيء من ذلك وكذا الثبوت الذهني وان كان لازما من جهة ان الحكم على الشيء يستدعي تصوره وهو ثبوت ذهني لكن لا يلزم اعتباره في الموضوع لان الحكم انما هو على الذات من غير اعتبار الاوصاف لازمة كانت او مفارقة فليس معنى قولنا الماهية موجودة ان الماهية الشائبة في الذهن موجودة حتى لو كان المحمول هو الثبوت الذهني اوتفيه امكن لغوا او تناقضا بالانسبة الى من يعلم ان الحكم عليه متصور البتة وان التصور ثبوت ذهني (قال ولا يشترط ٩) يعني ان الحكم قد يكون صحيحا اى حقا وصديقا وقد يكون فاسدا اى باطلا وكذا وان كان غالب استعمال الصدق والكذب في الاقوال خاصة وابست صحة الحكم مطابقة لما في الاعيان اذ قد لا يتحقق طرعا الحكم في الخارج كما في الحكم بالامور الذهنية على الامور الذهنية او الخارجية كقولنا الامكان اعتباري ومقابل للاشياء واجتماع التقيضين متمتع وكقولنا الانسان ممكن او امحي ولا يكتفى المطابقة لما في الاذهان لانه قد يرسم فيها الاحكام الغير المطابقة لواقع فليز ان يكون قولنا العالم قديم حقا وصديقا لمطابقته لما في اذهان الغالغلة وهو باطل قطعيا بل المتعبر في صحة الحكم بمطابقته لما في نفس الامر وهو المراد بالواقع والخارج اى خارج ذات المدرك والتخبر ومعناه ما يفهم من قولنا هذا الامر كذا في نفسه او ليس كذا اى في حد ذاته والنظر اليه مع قطع النظر عن ادراك المدرك واختيار التخبر على ان المراد بالامر الشان والشيء وبالنفس الذات فان قيل كيف يتصور هذا فيما لا ذات له ولا شبيهة في الاعيان كالعديومات سيما المنعيات فالجواب ايجالا اننا قلنا قطعيا ان قولنا اجتماع الضدين مستحيل مطابق لما في نفس الامر وقولنا انه ممكن غير مطابق وان لم يعلم كيفية تلك المطابقة بكنهها ولم يمكن من تلخيص البشارة فيها وتفصيلا ان المطابقة اضافة بكنهها تحقق المضامين بحسب العقل واخفاها في ان العقل عند ملاحظة المعنيين

٢ اعتبار الوجود او العلم فيها
ليكون او يتناقض كما ان في حل الاسود
على الجسم لا يتعبر فيه السواد وعنده
وانما يحجى ذلك من قبل المحمول
وكذا الثبوت الذهني وان كان لازما
متن

٩ في صحة الحكم المطابقة لما في
الاعيان اذ قد لا يوجد فيها الطرفان
ولا يكتفى المطابقة لما في الاذهان اذ قد
يرسم فيها الكواذب بل المتعبر
المطابقة لما في نفس الامر ومعناه
ما يفهم من قولنا هذا الامر كذا
في نفسه اى في حد ذاته مع قطع
النظر عن حكم الحاكم وتفسيره بما
في العقل الفعل بعينه جدا اذ قصد
بيان المفهوم لانه قد يقع التصديق
من لا يعرفه بل يتكره واما الاعتراض
بانه لا يشمل علمه ولا العلم السابق
عليه ولا العلم بالجزئيات فيمكن دفعه
متن

والفاعلية بينهما سواء كانا من الموجودات أو المأموريات فثبت بينهما ما يحسب كل زمان نسبة
 إيجابية أصولية تقتضيها الضرورة أو البرهان فذلك النسبة من حيث أنها نتيجة الضرورة
 أو الجبراه بالغير إلى نفس ذلك المقول من غير خصوصية المذكر والخبر هي المراد بالواقع
 وما في نفس الأمر وبإخراج أيضا عند من يجعله اعم بما في الأعيان على ما بينا فصحته هذه النسبة
 تكون بمعنى أنها الواقع وما في نفس الأمر وصحة النسبة المعقولة أو المفقولة من زيد أو غيره أو غيرهما
 بين ذينك المعنيين يكون بمعنى أنها مطابقة تلك النسبة الواقعة على وقفها في الإيجاب والسلب
 ولما لم تصور النسبة للسماء بالواقع وما في نفس الأمر سيما فيما بين المعدومات حصول الإيجاب
 العقل وكان عندهم أن جميع صور الكائنات وأحكام الموجودات والمعدومات مرتسمة في جوهر
 مجرد أنزل يسمى العقل الفعال فسر بعضهم ما في نفس الأمر بما في العقل الفعال وبسندل
 على وجوده بأن الأحكام مع اشتراكها في الثبوت الذهني منها ما هو مطابق لما في نفس الأمر
 كالحكم بأن الواحد نصف الاثنين ومنها ما هو غير مطابق كالحكم بيقين ذلك فلاول
 متعلق خارج عن الذهن يطابقه ما في الذهن ولأن من الأحكام ما هو أزلي لا يلحقه تغيير أصلا
 ولا خروج من قوة إلى فعل ولا يتعلق بوضع أو زمان أو مكان مع أن المطابقة لما في نفس الأمر
 في الكل معنى واحد لزم أن يكون ذلك المتعلق الخارجي مرتسما في مجرد أنزل مشتمل على الكل
 بالفعل وبأن هو الواجب لاستيعاب اشتغاله على الكثرة ولا النفس لاستيعاب اشتغالها على الكل
 بالفعل فثبت العقل الفعال ثم قال وهو الذي عبر عنه في القرآن المجيد بالروح المحفوظ والكتاب
 المبين المشتمل على كل رطب ويابس وانت خبير بأن ما ذكره مع ضعف بعض مقدماته بخلاف
 لصريح قوله تعالى وعنده مفاتيح الغيب الآية فليته سكنت عن التطبيق ثم القول بأن المراد
 بما في نفس الأمر ما في العقل الفعال باطل قطعاً لأن كل أحد من العقلاء يعرف أن قولنا الواحد
 نصف الاثنين مطابق لما في نفس الأمر مع أنه لم تصور العقل الفعال أصلاً فضلاً عن اعتقاد
 ثبوته وارتسامه بصور الكائنات بل مع أنه يتكبر ثبوته ويمتنع اعتقاده على ما هو رأي المتكلمين
 وكان المراد أن ما في نفس الأمر على وجه يتم الكل ولا يشتمل التقبض أصلاً هو ما في العقل الفعال
 وأن تغساراً بحسب المفهوم وقد يقال لو أراد بما في نفس الأمر ما في العقل الفعال امتنع اعتبار
 المطابقة لما في نفس الأمر في العقل الفعال لعدم الذاتية وفي العلم السابق عليه ولو بالذات
 كما لو يجب لامتناع مطابقة الشيء للما تحقق له معد وفي الجواب عن الأول بأن صحة الحكم الذي
 زيد في هذا الوقت لا امتناع ارتسامه في العقل ويمكن الجواب عن الأول بأن صحة الحكم الذي
 في نفس الأمر لا يكون لكونه مطابقاً لما في نفس الأمر بل عينه وعن الثاني بعد تسليم امتناع
 مطابقة الشيء مع ما هو متأخر عنه بالذات بأن اعتبار المطابقة التماثلية على ما هو برأسام
 الصورة ولا كذلك علم الواجب على أنهم لا يثبتون له أولاً الاتعقل ذاته وهو عين ذاته وعن الثالث
 بأن ارتسام الجزئي في العقل على الوجه الذي كافى في المطابقة (قال الفصل الثاني في الماهية ٣)
 وهي لفظة مشتقة من ماهو ولذا فالأول ما هي الشيء ما يجب عن السؤال بما هو كما أن الكمية
 ما يجب عن السؤال بكم هو ولذا فالأول ما هي الشيء ما يجب عن السؤال بما هو كما أن الكمية
 أو شرح الاسم وتركوا التقيد اعتماداً على الغلظة ارف واحترازاً عن ذكر الحقيقة في تفسير
 الماهية ومنهم من صرح بالقبول فقال الذي يطالبه جميع ما هي الشيء هو هو وانت خبير بأن ذلك
 يعنيه معنى الماهية وأن هذا التفسير لفظي فلا دور وقد يفسر ما هي الشيء هو هو ويشبه أن يكون
 هذا تحديداً إذ لا تصور لها مفهوم سوى هذا وزعم بعضهم أنه صادق على اللفظة الفاعلية
 وبأن كذا لأن الفاعل ما هي يكون الشيء وجوداً لما به يكون الشيء ذلك الشيء فلا تصور

٢ وفيه مباحث البحث الأول ماهية
 الشيء ما به يجب عن السؤال بما هو
 ويفسر ما به الشيء هو هو ولا يتقضى
 بالفاعل فيه وجود الشيء لا هو
 باعتبار التحقق تسمى ذاتاً وحقيقة
 وباعتبار الشخص هوية متى

٧ من المثل ليس قولاً بوجود المجردة
بل بوجود الأنواع في علم الله تعالى
أولاً بشكل نوع جوهرها مجرد أي بامرءه
بمعرفة النفس للبدن من

الموارض أو قد تبادر الخارجية لأن الكون في الذهن أيضاً من الموارض التي لحقت الصورة
لذهنية بحسب الخارج لا بمجرد اعتبار العقل وجعله إياه وصفاً لها وقبداً فيها وزعم بعضهم
أنه بمجرد وجودها في الذهن لا تقتيدت للموارض بالخارجية زعمناه أن الكون في الذهن من الموارض
الذهنية وكأله أراد بالموارض الخارجية ما يلحق الأمور بالمصادفة في الاعيان وباللهذهنية ما يلحق
الأمور القائمة بالانسان وعلى هذا فكون الوجود في الخارج من الموارض الخارجية محل نظر
على ما سبق في بحث الوجود فلا يتحقق امتناع وجود المجردة في الخارج أيضاً وذكر بعضهم
أنها موجودة في الأذهان من غير تقييد للموارض الخارجية ويتوهم وجهين أحدهما أن العقل
أنه لا يحاط بالماهية وحدها من غير ملاحظة شيء معها ورد بأن مثل هذا لا يكون أخذاً بشرط
لا وهو ظاهره وأنه لا يمكن أن يعتبر عدم كل شيء حتى عدم نفسه بخلاف أن يعتبر الماهية
مجردة عن جميع الموارض حتى عن الكون في الذهن وإن كانت هي في نفسها مقرونة بها ورد
بأن هذا لا يقتضي كونها مجردة بل غاية الأمر أن العقل قد تصورهما كذلك تصورا غير مطابق
فإن قيل لا معنى لما أخذ بشرط لا سوى ما يثيره العقل كذلك قلنا فيجوز امتناع وجوده في الخارج
بأن يكون مقروناً بالموارض والمتخصصات ويعتبره العقل مجرداً عن ذلك فصلاً بالحاصل أنه
إن أراد بالمجرد ما لا يكون في نفسه مقروناً بشيء من الموارض مطلقاً أو الموارض الخارجية
امتنع وجوده في الخارج والذهن جميعاً وإراراً ما يثيره العقل كذلك جاز وجوده فيهما فاقيل
فكيف يصح على الأول الحكم بامتناع الوجود في الذهن قلنا هي شبهة المجهول المطلق وقد سبق
(قال وما نسب إلى افلاطون ٧) فننقل عن افلاطون ما يشعر بوجود الماهية المجردة عن الواحش
وهو أنه يوجد في الخارج بكل نوع فرد مجرد أنزل إلى قايلاً للانعكاسات اما المجردة وقبول المتقابلات
فينصحب كونه جزءاً من الأشخاص المتصفة بالأوصاف المتعاقبة ولما لا رايه والابدية فمأخوذ من أن
كل مجرد أنزل وكل أنزل إلى ابدي ولما كان هذا ظاهراً لبطلان بناء على أن المتقابلات المتعاقبات والجزء
من الأشخاص يتصف بالموارض لا بحالته وأنه هو الماهية لا بشرط شيء لا بالماهية بشرط
لا شيء وإن الوجود من الموارض فالقول بوجود المجردة تناقض اللهم إلا أن نقيد الموارض
بغير الوجود أو يجعل الوجود نفس الماهية قال الفارابي في كتاب الجمع بين رأي افلاطون وأرسطو
أنه إشارة إلى أن الموجودات صوراً في عين الله تعالى باقية لا تتبدل ولا تتغير وقال صاحب الاشراق
وغيره إشارة إلى ما عليه الحكماء المتأمنون من أن لكل نوع من الأفعلاك والكواكب والبسائط
العنصرية ومركباتها جوهرها مجرداً من عالم العقول أي بامرءه حتى أن الذي أنواع الماهيات الذي
يحفظها وينبئها ويجذب ندهم والشعير إليها يسمى برب النوع ويعبر عنه في آسان الشرع بملك
الجنات وملك البحار ونحو ذلك ومع الاعتراف بكونه جبرئياً يقولون كل ذلك النوع بمعنى أن ندبه
فيضه إلى جميع أشخاصه على السواء لا بمعنى أنه مشترك فيهما حتى يلزم أن تكون إنسانية مجردة
موجودة في الاعيان مشتركة بين جميع الأفراد متعققة في المواد فيكون هناك إنسان محسوس
فاسد وآخر معقول مجرد دائم لا يتغير ليدلنا على هذا غير ذلك المعلقة التي يسمونها عالم الانساج المجردة
فإنها لا تكون من الجواهر المجردة بل كالأوساطة بين المحسوس والمعقول ولا يخص بنوع الأجسام
بل يكون لكل شخص من الجواهر والأعراض على ما سيجي صرح بذلك صاحب الاشراق
فإن في الصور المعلقة ليست مثل افلاطون لأن مثل افلاطون توربته أي من عالم العقل وهذه
مثل معققة من عالم الانساج المجردة منها ثمانية ومنها مستثيرة وذكر أن لكل نوع من الفلكيات
والعنصرية التي في عالم المثل أيضاً رب نوع من عالم العقول وإن رب النوع إنما يكون للأنواع
الاجسامية المستقلة وتبدل الأعراض والأجزاء مفوض إلى رب النوع الذي هو محلها من الأجسام

مثلا في عالم العقل جوهر مجرد له هيئات نورية اذ هو قاطعه في هذا العالم بكونه منه المنسك مع راحته
او اسكر مع طعمه او الانسان مع اختلاف اعضائه (قال وقد تؤخذ لا بشرط شيء ٩٠) لا فاع
في تبيين الخلوطة والجردة واما الماطلة اعني الماخوذة لا بشرط شيء فاعلم منها الصلصة عليها
ضرورة صدق المطلق على المقدار فان الشرط بالشيء واللامشروط به متباين فكيف
يتصادقان قتنا استاني فاعلم ونحجب المفهوم بمعنى ان هذا المفهوم لا يكون ذلك وهو لا يشافي
الاجتماع في اصدق كالانسان المشروط بالطق والحيوان اللامشروط به والماثل في اصدق
بين المشروط بالشيء والمشروط به منه كالمخلوطة والجردة ثم لاتزاع في ان الماهية لا بشرط
شيء موجودة في الخارج لان المشهور ان ذلك مبن على كونها جزءا من المخلوطة الموجودة
في الخارج وليس بمستقيم لان الموجود من الانسان مثلا فاعلم زيد وعمرو وغيرهما من الأفراد
الماثل بين المطلق والمقيد في الذهن دون الخارج فلما ان المطلق موجود في الخارج
لكونه نفس المقيد ومحولا عليه فان قيل الماخوذة لا بشرط شيء يمنع ان يوجد في الخارج لانه
كل شيء طبيعى ولا شيء من الكلي موجود في الخارج لان الموجود في الخارج يستلزم الشخص المانفي
لكلية وشأن اللويزم دليل على تناق المزاومات قلنا لانهم ان مجرد الماخوذة لا بشرط شيء
كالي جسمي بلعما تباكره مع وضو الكلية والماخوذة لا بشرط شيء اهم من ان يعتبر مع هذا
العارض ولا يعتبر فلا يمنع وجوده فان قيل فينبغي ان لا يكون الكلي الطبيعى موجودا في الخارج
لان كاية العارضية تنافي الوجود الخارجى المستلزم للشخص وقد اشتهر فيما بينهم ان الكلي
الطبيعى موجود في الخارج قلنا معناه ان عروض الكلي الطبيعى وهو الماخوذة لا بشرط شيء
موجود في الخارج ووجوده الخارجى انما يتحقق عند عروض الشخص فيصير الحاصل
ان ما صدق عليه الكلي الطبيعى وهو المخلوط موجود في الخارج واما الماخوذة
عارض الكلية فلا يوجد في الخارج قلنا مجموع المجموع المرصوب من العروض والعارضات
المسمى بالكلي العقلي (قال وذكر ابن سينا ٢) ما ذكرنا معنى الماهية بشرط شيء وبشرط
لا شيء ولا لا بشرط هو الشبه وفيما بيننا آخرين وذكر ابن سينا ان الماهية قد تؤخذ بشرط
لا شيء بان يتصور معناه بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده ويكون كل ما يشارفه زائدا عليه
ولا يكون المعنى الاول مقولا على ذلك المجموع حال التعارضة بل جزءا منه مادة له يتقدم ما عليه
في الوجود الذهني والخارجي ضرورة امتناع تحقق اكل بدون الجزء ويتجمله على المجموع
لا شيء شرط الخلق وهو انحصار في الوجود وقد يؤخذ لا بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده
بل مع تجوز ان يشارفه غيره وان يشارفه ويكون المعنى الاول مقولا على المجموع حال انحصار
الاشياء الماخوذة على هذا الوجه قد يكون غير متحصل بنفسه بل يكون معها مفعلا للمؤثرية على
اشياء مختلفة الحقائق وانما تحصل بما يضاف اليه فيحصل به وبصيرورة يبيته احد تلك
الاشياء فيكون جنسا والخصائص الذي قومه وجعله احد الاشياء المختلفة اما في فضلا وقد يكون
متحصلا بنفسه كافي الانواع البسيطة او بما يضاف اليه تجله احد الاشياء كافي الانواع الدالة
تحت الجنس وهو نوع فلا الحيوان اذا بشرط ان لا يكون معه شيء وان اقرن به ناطق صار
المجموع مركبا من الحيوان والناطق ولا يقال انه حيوان كان مادة واذا اخذ بشرط ان يكون
معه الناطق فيحصل به كان نوعا واذا اخذ لا بشرط ان يكون معه شيء من حيث
يحمل ان يكون انسانا او فرسا وان تخصص بالناطق يحصل انسانا ويقال له حيوان كان

٩٠ يعني اعم من المخلوط فتوجد كونهها
نفسها في الخارج لاجزائها الانماثل
في الخارج فضلا عن الجسمية وانما ذلك
في الذهن فان قيل الماخوذة لا بشرط
شيء كافي طبيعى فيتم وجوده لغير
ضرورة استلزام الشخص المانفي
لكلية قلنا لا بل الكلي الطبيعى
هو الماخوذة بشرط كونه معروضا
لكلية وما يقال من انه موجود فعنه
ان معروضه الذي هو الماخوذة
لا بشرط شيء موجود وذلك عند
عروض الشخص وحاصله
ان ما صدق هو عليه موجود متى

٢ ان الماهية قد تؤخذ بشرط لا شيء
بمعنى ان زيد عليها كل ما يشارفها
فيكون مادة للمجموع متقدمة عليه
في الوجود من حيث الخلق عليه ضرورة
ان انحصار الموضوع والخصم
في الوجود قد تؤخذ لا بهذه الشرط
مع تجوز ان يشارفها غيرا
وان لا يشارفها وحدها ان كانت
مهمة محتملة للمادة على مختلفات
الحقا بغير متحصلة بنفسها
بل يضاف اليها فيحصلها احد
تلك المختلفات فيعاس وانضاف
فصل وان كانت متحصلة بنفسها
او بالانصاف اليها فنوع فالحق
وبشرط ان لا يدخل فيه الناطق
مادة للانسان جزئه غير محمول عليه
وبشرط ان يدخل نوع وهو الانسان
فقد لا بشرط احد ما جس له
محمل عليه فلا يكون جزءا له وانما يقال
لما لم يشرع جزءا من احد ضرورة
انه لا بد من اقل من واحد في حصول
صورة انسان واما في خارج فاختار
ضرورة له ما لم يوجد الانسان
لما يضاف له شيء به وغيره متى

جنسا كالحيوان الاول جزء الانسان متقدم عليه في الوجودين والثاني نفس الانسان والثالث
جنس له مجرول عليه فلا يكون جزءا له لان الجزء لا يجرول على الكل بالواطئة لما مر وانما يقال
للجنس والفصل انه جزء من النوع لان كلامهما يقع جزأ من حده ضرورة انه لا بد للعقل
من ملاحظة كليهما في تحصيل صورة مطابقة للنوع الداخلة تحت الجنس فبهذا الاعتبار يكون
متقدما على النوع في العقل ولما ينسب الخارج فيكون متأخرا لانه ما لم يوجد الانسان
مثلا في الخارج لم يعقل له شيء بعينه وغيره وشيء يخصه ويحصله وبصره هو وهذا ما ذكره
ابو علي في الشفاء وتحصيه المحقق في شرح الاشارات وفيه مواضع بحث (١) ان المفهوم من
المأخوذ بشرط ان يكون وحده هوان لا يقرانه شيء اصلا زائدا كان او غير زائد وحينئذ يكون
القول بكونه جزءا او متضمنا الى ما هو زائد عليه تناقضا الا ان المراد هوان لا يدخل فيه غيره على
ما صرح به ابو علي في سياقه حيث قال اخذنا الجسم جوهرها ذاتا قول وعرض وعق من جهة
ماله هذا بشرط انه ليس داخلا فيه معنى غير هذا بل بحيث لو انضم اليه معنى آخر من جنس
او اعتداه كان خارجا عنه (٢) انه جعل غير المبهم من اقسام المأخوذ بلا بشرط شيء وصرح
آخر بان المأخوذ بشرط شيء وبشيء على ما مر من كون الاول اعم من الثاني (٣) ان النوع
هو مجموع الجنس والفصل لجملة عبارة عن المحصل بما انضاف اليه والمأخوذ بشرط شيء
تسامح معنى على ان الجنس والفصل والنوع واحد بالذات وحقيقة الكلام ان المأخوذ بشرط
شيء اذا اعتبر بحسب التغاير بينه وبين ما يقرانه من جهة والاتحاد من جهة كان ذاتا مجرولا
واذا اعتبر بحسب محض الاتحاد كان نوعا وهو المراد بالمأخوذ بشرط شيء (٤) انه لا بد ان الجنس
يحتل ان يكون احدا الانواع فكذلك النوع يحتل ان يكون احدا الاصناف او الاشخاص
فكيف جعل الاول ههما غير محصل والثاني محصلا غير مبهم والجواب ان البهرة عندهم
بالماهيات والحسابق فالمراد بالابهام وعنده ما يقاس اليها (٥) ان المادة اذا كانت من الاجزاء
الخارجية فن لا بد ان يلزم تقدمها في الوجود العقلي والجواب ان ذلك من جهة ان تصور النوع
يتوقف على تصور الجنس والفصل ومعرض الجنسية والجزئية واحد هو الماهية الحيوانية وانما
التغاير بحسب الاعتبار حيث اخذت في الاول بشرط لا بد في الثاني لا بشرط وقد يقال ان هذه المعاني
انما اعتبر في الصور العقلية من المفهومات النكبة فتكون المادة من المواد العقلية وتقدمها
بالوجود العقلي ضرورة ان تقدم المادة الخارجية بالوجود الخارجي واما تقدمه بالوجود الخارجي
فانما هو بحسب المبدأ فان الوجود العقلي مأخوذة من المبادئ الخارجية كالحيوان من الدرن والناطق
من النفس فكما ان الحيوان المأخوذ مادة عقلية بتقدم الانسان في الوجود العقلي كذلك مبدأ
الذي هو ليدن يتقدمه في الوجود الخارجي حتى لو لم يكن المادة مأخوذة من مبدأ خارجي
كالمأخوذ للسواد لم يكن له تقدم الا في العقل واعلم ان الحكمي المحقق مع مبالغته في ان المأخوذ بشرط
ان يكون وحده هو الجنس الموجود في الحسارج وان المأخوذ لا بشرط شيء هو المحمول وليس
بجزء اصلا ونما يقال له جزء الماهية بالحجاز لما له شبهه الجزء من جهة ان القفط الدال عليه
يقع جزءا من حدها اورد هذا الكلام في كتاب التجريد على وجه يشهد بانه ليس من تصنيفه
وذلك انه قال قد تؤخذ الماهية بمحذوفاتها ما عداها بحيث لو انضم اليها شيء لكان زائدا عليها
ولا يكون هو مقولا على ذلك المجموع المأخوذ منها ومن الشيء المتضمن اليها ولما هو على هذا
الوجود هو الماهية بشرط لا شيء ولا يوجد الا في الازدهان وقد توجد الماهية لا بشرط شيء وهو
كل شيء طبيعي موجود في الخارج هو جزء من الاشخاص وموافق في المجموع المأخوذ منه
وَمَا انضاف اليه وهذا خبر ظاهر وخالط المذكر في شرح الاشارات بمشهور بين المتأخرين

وفيه شهادة صادقة عارضة به التجريد من الله ليس من تصانيفه مع جلالة قدره عن أن ينسب
 الى غيره (قال المجت الثالث ٣) الماهية اما بسيطة لاجزائها اصلا كالواجب وكما قطعة
 والوحدة والوجود واما مركبة لاجزائها كالجسم والانسان واسود وجود المركبة مع علم بالضرورة
 ويلزم منه وجود بسيطة اما مطلقا فلان كل عدد ولو غير متناهية فالواحد موجود فيه بالضرورة
 وا في المركب العقلي فلا نه لولم ينسب الى البسيط امتنع تعقل الماهية لامتناع احاطة العقل
 بما لا يذهي وكلاهما ضيق اما الاول فلا نه مغاظة من باب اشتباه المعروف بالعرض فان
 وجود الواحد بمعنى مالا جزئه له اصلا فلما يلزم في العدد الذي هو العارض واما في معروض العدد
 فلا يلزم الا معروض الواحد الذي هو احدا جزائه فعلى تقدير عدم الانتهاء الى البسيط تكون
 الماهية مركبة من مركبتين غير متناهية مرارا غير متناهية ويلزم وجود المركب الواحد
 بالضرورة وهو لا يثبت المدعى واما الثاني فلان معنى المركب العقلي ان لا يكون تمايز اجزائه ان يحسب
 العقل وهذا لا يستلزم كونه عقولا لاجزائه فالاولى التمسك في ثبات البسيط ايضا بالضرورة كالوجود
 (قال ويد على التركيب ٤) يعنى اذا اشترك الماهيتان في ذاتي مع الاختلاف في ذاتي دل ذلك
 على تركب كل من الماهيتين بما به الاشتراك وبه الاختلاف وكذا اذا اشتركتا في ذاتي مع الاختلاف
 في عارض من اوزم الماهية لان ذلك الذاتي المشترك لا يكون تمام ماهيتهما ولا امتنع الاختلاف
 في اوزمهما فيكون جزءا وفيه المطلوب فان قيل ان اريد بالذاتي جزء الماهية كان هذا لغوا
 من الكلام بعبارة ان يقال كل ماله جزء فهو مركب مع الاستغناء عن باقي المقدمات وان اريد
 ما ليس بعرضي جاز ان يكون لذاتي المشترك تمام احدى الماهيتين وجزء الاخرى المتنازعة عنها
 بالذاتي الاخر او بلوازم الماهية فلا يلزم تركب الماهيتين جميعا كالجسم مع الجسم المتغير منه بالذاتي
 بلوازم الماهية الجسمية فلما المراد لزوم تركب الماهية المتنازعة بالذاتي او بلوازم الماهية فان كانت
 كليهما كذلك كما في الانسان والغرس فكلتهما وان كانت احدهما كما ذكرتم فاحدهما واما مجرد
 الاشتراك في ذاتي مع الاختلاف في العوارض اشبهية او السلبية او مجرد الاختلاف بالذاتي مع
 الاشتراك في العوارض فلا يستلزم التركيب لجواز ان يكون الذاتي مشترك تمام ماهيتهما ويسند
 الاختلاف في العوارض الى اسباب غير انماية كما في اصناف الانسان وافراده وان يكون لذاتيان
 المتنازعات تمام الماهيتين البسيطتين المشتركتين في العوارض كالوحدة والقطعة في المرضية
 والامكان ونحو ذلك (قال وقد يعتبر ٢) البسطة والتركيب بالتقدير السابق وصفان متضايان
 لا يصحان على شيء اصلا ولا يرتفعان لكونهما في قوة التضمن وقد يؤخذان متضايين بان
 يؤخذ البسيط بسطة بالقياس الى ما تركب منه معنى كونه جزءا منه والمركب مركبا بالقياس الى جزئه
 بمعنى كونه كلاله وهذا المعنى غير معنى كونه ذا جزء في الجملة وهو معنى المركب الحقيقي وان كان
 في نفسه من قبيل لاضافة وبين البسيط الحقيقي والبسيط الاضافي عزم من وجه لتصادقهما
 في بسطة حقيقي هو جزء من مركب كالوحدة لعدد ومصدق الحقيقي بدون الاضافي في بسيط
 حقيقي لا يتركب منه شيء كالواجب وبالعكس في مركب وقع جزء المركب كالجسم الحيوان وبين
 المركب الحقيقي والاضافي مساوية ان اتم بشرط في لاضافي اعتبار الاضافة لان كل مركب حقيقي
 فهو مركب بالقياس الى جزئه وبالعكس وعموم مطلقا ان اشترط ذلك لان كل مركب بالقياس
 الى جزئه فهو مركب حقيقي ولا ينعكس لجواز ان لا يتميز في الحقيقي الاضافة الى جزئه فيكون
 اعم مطلقا من الاضافي وذكر في التجريد ان البسيط الحقيقي اخص مطلقا من الاضافي والمركب
 الاضافي اخص مطلقا من الحقيقي اما الاول فلان كل بسيط حقيقي فهو بسيط بالقياس الى
 المركب منه ولا ينعكس لجواز ان يكون البسيط الاضافي مركبا حقيقيا كالجسم الحيوان والجدار

٣ الضرورة فاضية بوجود الماهية
 المركبة فلا بد من انتهائها الى
 البسطة متى

٤ لاشارك في ذاتي مع لا اختلاف
 في ذاتي اوشي من اوزم الماهية
 لا مجرد الاشتراك او الاختلاف في ذاتي
 متى

٥ التركيب والبسطة متضايين
 فيكون بين البسيطين عزم من وجه
 وبين المركبين مساواة ان لم يشترط
 في الاضافي اعتبار الاضافة وعموم
 مطلقا ان اشترط وما قيل ان البسيط
 الحقيقي اخص مطلقا من الاضافي
 والمركب بالعكس فاسد متى

للبيت وأما الثاني فلأن كل مركب اضافي في مركب حقيقي وإس كل مركب حقيقي مركب
إضافي جزاء أن لا يعتبر فيه الإضافة وفيه نظر لأن البسيط الحقيقي قد لا يكون بسيطا إضافيا
بأن لا يعتبر جزءا من شيء أصلا فالقول بأن المركب الحقيقي قد لا يكون إضافيا مع أن له جزءا
البناء والبسيط الحقيقي يكن إضافيا للبناء مع أنه لا يلزم أن يكون جزءا من شيء فضلا عن اعتبار
ذلك باطل قطعا (قال ولا بد من تقدم الجزء ٨) يعني أن جزء الشيء يشتمله وجودا وعندما
في الذهن والخارج أما الوجود فبالنسبة إلى الكل جزء، وأما عدمه فبالنسبة إلى شيء ما من الأجزاء
يعني أن وجود الإنسان مثلا في العقل يقتضي وجود الحيوان والناطق وعدمه إلى عدم
أحدهما ووجود البيت في الخارج يقتضي وجود الجدران والسقف وعدمه إلى عدم شيء
منهما ويتفرع على الأثر الاستغناء عن الواسطة في التصديق يعني أن جزء العقل ببيوت الذات
المادية لا يتوقف على ملاحظة وسط واكتساب بالبرهان بل يجب إثباته لهما وبمنع سلبه
عنهما بمجرد تصورهما وعلى الثاني الاستغناء عن الوسط في الثبوت بمعنى أن حصول الجزء
للمركب كأجزاء البيت والورق للسواد لا يقتضي سبب جديد بل جعل الجدار هو جاعل البيت
وجاعل الورق هو جاعل السواد فظهر أن الجزء خواصا فلا الأول ان تقدم في الذهن والخارج
وهي خاصة حقيقية لا تصدق على شيء من الفوارض الثابتة المستغناء عن الواسطة؟ في
التصديق يعني وجوب الثبوت وامتناع السلب بمجرد أخذ الأجزاء والمادية بالبيان بل يجب
تصور الماهية وهذه خاصة إضافية لاحقة لصدورها على اللوازم البنية بالمعنى الآخرا أن اشترط
أخذها والآخر أن اكتفى بتصور الماهية والثالثة الاستغناء عن الوسط في الثبوت وهي أيضا
إضافية لصدورها على الأعراض الأولية أعني اللاحقة للشيء لذاته من غير واسطة سواء كان
الجزء بذاته أو موضوع محتاجا إلى وسط كسائر الزوايا الثلاث للثلاثين بالنسبة إلى المثلث فله
لازم له لذاته ويقتضي سلبه إلى وسط أو غير محتاج كالذات بالذات وبين اللزوم واللباض
لسطح الجسم الأبيض فلا يستغناء عن الوسط بمحمل القضية الأولية والاستغناء عن الواسطة يجعل
محمولها واللبا وبهيهما عموم من وجه لتصادقهما في انقسام الأربعة وباض السطح بصدق
الأولى بدون الثانية في بياض الجسم وبالعكس في تساوي زوايا المثلث ماثلتين فإن قيل أريد
بالخاصة الأولى التقدم في الوجودين جميعا على ماهر ظاهر عبارة القوم فياقل لأن الجزء
الذهني كالجنس والفصل لا يتقدم في الوجود العيني والامتاع الجلي وإن أريد أن الجزء الذهني
متقدم بالوجود الذهني والعيني على ما ذكر فإلهة لهما عليه للشيء متقدمة عليه في الخارج
أن كانت إلهة في الخارج وفي الذهن أن كانت في الذهن فهذه الخاصة أيضا تكون إضافية
لاستغناء فظاهر أن مرادهم الأول على ما صرح به بالأدلة وبعبارة على ما تقرر عندهم من وجود
الكل الطبيعي كونه جزءا من الأشخص والذاتية لبطان ذلك فالأول بناؤه على ما ذكرنا من أن الجزء
أي ما يعرض له الجزء متقدم بالوجودين أما بوجود العيني فباعتبار كونه مادة كونه أخذا بشرط لا
وأما بالوجود الذهني فباعتبار كونه جسما أو فصلا كونه أخذا لا بشرط فتكون الخاصة متقدمة غير
صادقة على العلة لهما عليه غاية الأمر أنه لا تكون له بناء على أن من الأجزاء ما لا تدركه في
الخارج كلبنة السواد أو الذهن كإلهة في الصورة والأجزاء التي لا تتغير إذا جاز أن تقل حقيقة
الجسم بدون ذلك (قال والتزك قد يكون حقيقيا) بأن يحصل من اجتماع عدة أشياء حقيقة واحدة
بأنات مختصة بالوزن والأثر واحتياج بعض أجزائه إلى البعض ضروري لقطع بأنه لا يحصل
من الجزء الموضوع بحسب الإنسان حقيقة واحدة واحتياج فيما بين الجزءين قد يكون
من جانب واحد كالمركب من البسائط العنصرية وبما يتوهم إلهما من الصورة المدنية أو الثابتة

٨ ذهنا وخارجا فلزمه الاستغناء
عن الوسط في التصديق والواسطة
في الثبوت إلا أن الخاصة الأولى حقيقة
والآخران إضافيتان متى

٩ فلزم احتياج بعض الأجزاء إلى
البعض كمصورة المركب المتقدمة
بأجزائه المادية والجنس الذي هو
أمر بهم لا يتحصل نوعا حقيقيا
الا بمقارنة الفصل وهذا معنى عليه
والأفلا تأخير في الخارج بين الجنس
والفصل بل النوع والشخص
أيض. فز يد هو الإنسان والحيوان
الناطق وإنما المتساير في العقل
من جهة أنه يحصل من الشيء صور
متعددة باعتبار اختلافه متى

والحيوانية فان الصورة تحتاج الى تلك المواد من غير عكس وكالمركب من الجنس والفصل
 فان الجنس يحتاج الى الفصل من جهة انه امر بهم لا يحصل مقولا مطابقا لما في الاعيان
 من الانواع الحقيقية الا اذا اقترب به فصل لانه الذي يحصل طبيعة الجنس وبقرعها ويعينها
 ويقومها نوعا وهذا معنى الفصول الجنس وحاصله انه الذي به يتخصص الجنس اى يصير
 حصصا ولذا نقل الامام عن ابي علي ان الفصل دالة لخاصة النوع من الجنس وان كان صريح
 عبارة له عنه لطبيعة الجنس بمعنى ان الصورة الجنسية ليست متخصصة بنفسها بل بمهمة
 مختلفة لانه نقل على اشياء مختلفة الحقائق واذا انضمت اليها الصورة الفصلية تحصلت وصارت
 بعينها احد تلك الاشياء فالفصل بالحقيقة عنه تحصلها بهذا المعنى وارتفاع ايهامه بالانحصار
 في العقل اظهر وان المعنى الجنسي يعقل من غير فصل ولا تخصصها في الخارج لانه لا يميز بينهما
 في الخارج والامتنع حمل احدهما على الآخر بالواطء ومن البين ان ليس في السواد امر محقق
 هو اللون واخره فبعضية البصر بحيثان فيتخصص بهما السواد بل التعقيب ان ليس في الخارج الا
 الاشخاص وانما الجنس والفصل والنوع صور متمايزة عند العقل يحصلها من الشخص الشخص
 الاستعدادات تعرض للعقل واعتبارات يتفهمها من جزئيات اقل او اكثر مختلفة في الشرائع والاشراك
 فتبين من زيد ثارة صورة شخصية لا يشاركة فيها غيره واخرى صورة يشاركة فيها عرو
 وبكر واخرى صورة يشاركة فيها القرس وغيره وعلى هذا القياس فان قبل هذا اتماه في النوع
 البسيط كالسواد لظهور ان ليس في الخارج اوتية وشئ آخر به ان السواد عن سائر الالوان ولهذا
 لا يصح ان يقال جعله لونا فجعل سوادا بل جعلاهما واحدا وما في غيره فانها تباينت المتمايزة
 في العقل متمايزة في الخارج وليس جعلاهما واحدا كالحيوان فانه يشترك في التباين في كونه جنسا
 ويتزعج بنفس الحيوانية وجعل الجسم غير جعل النفس حتى اذا زالت عنه النفس بقي ذلك
 الجسم بغيره موجودا كالفرس الذي يموت وجسمه باقية ولهذا يصح ان يقال جعل جميعا
 فجعل حيوانا قلنا الجسم المأخوذ على وجه كونه مادة غير المأخوذ على وجه كونه جنسا
 ولا كلام في تميز الاول عن الكل بالوجود الخارجي وانما الكلام في الثاني لانه الجزء المسمى
 بالذاتي وقد سبق تحقيق ذلك والحاصل ان الذاتيات المتمايزة بحسب العقل فقط قد يكون لها
 مبادئ متمايزة بحسب الخارج كالحيوان من الجسم والنفس الحيوانية والانسان من البدن وانفس
 الناطقة وقد لا يكون كالسواد من اللون وقابضية البصر كالسطح من الكم وقابضة التسمية في الطول
 والعرض جميعا وهو المسمى بالنوع البسيط ومن ههنا يجوز بعض المحققين كون الفصل عدما فان
 المعنى الجنسي من الكم الفصل يحصل بماله طول وعرض فقط فيكون سطحيا وبماله طول فقط
 فيكون خطيا (قال وكاله يولى والصورة ٩) يعنى ان الاحتياج فيما بين الجزئين قد يكون من الجانبين
 لكن لا باعتبار واحد والا يميز لدور وذلك كاله يولى والصورة للجسم فان تخصص الصورة يكون
 بالمادة والعينه ومن حيث هي قابضة لتخصصها والمادة المطلقة ومن حيث هي قابضة
 لتخصصها وهي بيان ذلك (قال وقد يكون اعتبارها) بان يكون هناك عدة امور يعتبرها العقل امرا
 واحدا وان لم يكن واحدا في الحقيقة فهو بما يضمن بازائه استمالاته من الاتحاد والتمسك من الافراد
 ولا يميز فيه احتياج بعض الاجزاء الى البعض فان قيل ان اريد عدم الاحتياج اصلا فباطل لان احتياج
 الهبة الى اجتماعه الى الاجزاء المساعدة لازم قطعاً وان اريد الاحتياج فيما بين الاشياء المادية
 فذلك ليس يلزم في المركب الحقيقي ايضا كالسواد العنصرية للمركبات المعدنية مثلا قلنا
 المراد الاول والصورة الاجتماعية في المركبات الاعتبارية محض اعتبار العقل لا يتحقق لها
 في الخارج اذ ليس من الممكن في الخارج ان تلك الافراد بخلاف المركبات الحقيقية فان هناك

في التعقيل كل منهما الى الآخر باعتبار
 متن

في كالمسكر فلا يلزم متن

٩ بان يكون بينهما تصادق بالساواة
او انهم مطلقا او من وجه وقد يتباين
منه لانه او مختلفا وجودية او عدمية
او مخلطة او حقة او اضافية
او مترتبة من

صورا تنبض على المواد في نفس الامر وتستردها واما على الترتيب والتركيب فيهل يحدث
صورة جوهرية هي مبدأ الاشكال وهو مجرد المزاج المخصوص الذي هو من قبيل الاعراض
وان التركيب الخفي هل يكون من الجوهر والعرض فيه تردد (قال والاجزاء قد تتداخل ٨)
اجزاء المركب تنقسم الى متداخلة ومتباينة كالتداخل فيهي التي يكون بينهما تصادق في الجملة
اما على الوجه الكلي من الجسائين بان يصدق في كل من الجزئين على كل ما يصدق في عليه الاخر
فيكونان متساويين كالركب من المغنزي والدي او من جانب واحد بان يصدق في احدهما
على كل ما يصدق في الاخر من غير عكس فيكون بينهما عزم وخصوص مطلقا كالركب
من الجيوان والناطق واما على الوجه الكلي بان يصدق في كل منهما على بعض ما يصدق في
عليه الاخر فيكون بينهما عموم وخصوص من وجه كالركب من الجيوان والناطق
واما المتباينة فاما مختلفة كما في العشرة من الاحاد واما مختلفة محسوسة كما في البلغة من السواد
والبياض او معقولة كما في الجسم من الهوي والصوره او مختلفة كما في الانسان من البدن
المحسوس والنفس المعقولة وقد تقسم المختلفة الى ما يكون للشيء مع مارض له من الاضافة
الى الفاعل كالعطاء القسمة من المصطفى او الى الفاعل كالنقص من التعريف في الانفعال الصورة
كالافطس لان فيه تعميروا الى الغاية كالتام خفة يزين بها الاصبع والى ما يكون للشيء
مع اضافته الى المفعول كالتخاليق والاراق والى ما لا يكون فيما بين العلة والمفعول وهو ظاهر
وباعتبار آخر الاجزاء اما وجودية كالنفس والبدن للانسان او عدمية كسلب ضرورة الوجود
والعدم للامكان او مختلفة من الوجود والعدم كالباقية وعدم المسبوبة للاولاد وايضا
اما حقة كما في الانسان من النفس والبدن او اضافية كما في الاقرب من القرب وزايله او مترتبة
بعضها حقيق وبعضها اضافي كما في الصبر من الاجزاء والترتيب النسبي (قال البحث
٩) بعد الاتفاق على ان وجود الممكن باساعل الاختلاف في ماهيته فذهب المتكلمون
الى انها يجعل الجسائل مطلقا او بسيطة كانت امركية وذهب جمهور الفلاسفة والمعتزلة
الى انها ليست يجعل الجسائل مطلقا بمعنى ان شيئا منها ليس بمجمل وذهب بعضهم الى ان المركبات
المجمولة دون البساط استدل المتكلمون بوجود الاول ان كلام المركبة والبسطة ممكن لان الكلام
فيه ممكن وكل يحتاج الى الفاعل المصباحي من ان علة الاحتياج هي الامكان ولما اعترض بان الامكان
نسبة تعقضي الانشائية فتأتي البساط اشار الى الجواب بله ليس نسبة بين اجزاء الماهية حتى تختص
بالمركبة بل بين الماهية ووجودها المكونة عبارة عن عدم ضرورة الوجود والعدم فرع قطع النظر
عن الوجود لا يعقل عروض الامكان لاهية بسيطة كانت امركية ومعنى كونه ذاتيا لها انها
في نفسها بحيث اذا نسبها العقل الى الوجود يعقل بينهما نسبة هي الامكان وهذا المعنى كاف
في الاحتياج الى الفاعل وقد يجيب بان لو لم تكن البسطة بمجمولة لم تكن المركبة بمجمولة لانه اذا تقررت
في الخارج جمع البساط المركب حتى البساط الصوري من غير جاعل فقرر المركب ضرورة لا يقال يجوز
ان يكون لكل جزء متقرر ويتوقف تقرر المركب على تقرر المجموع كاسبق في مجموع التصورات ونصور
المجموع لا يتوقف الفرق بين مجموع المتقررات وتقرر المجموع بحسب الخارج غير معقول وانما ذلك
بحسب العقل بان يتعلق بالامر المتعددة تارة تصورات متعددة وتارة تصورات واحد من غير ملاحظة
التفاصيل الشائ ان الفاعل لا بد ان يؤثر في الماهية ويجعلها تلك الماهية في الخارج حتى تتحقق
الوجود لان ذات المفعول عند قضاها الوجود من الفاعل لا يجوز ان يكون حاصلة في الخارج
بكماله بل لا بد ان يبق شي منها يحصله اذ ناعل ولو لم ياتجئة علة والامكان الماويل متحققا سواء

الماهيات بمجمولة خلافا لجمهور
الفلاسفة والمعتزلة مطلقا وللبعض
في البساط لنا وجوه الاول ان علة
الاحتياج هي الامكان وهو صفة
للماهية امركية كانت او بسيطة
ناتجة الى وجودها الانسان لا يعقل
التأثير الا في تقرر الماهية بمعنى
صيرورتها تلك الماهية في الخارج
ولكن من علة والكون وذلك لان المفعول
لا يقرر بكماله عند افتناء الوجود
لم يكن للفاعل تأثيرا ينفرد به في مجموع
الوجودات ووجود المجموع بحسب
الخارج غير معقول انما تقرر الماهية
ليس ذاتها فيكون الفاعل ورد الشكل
بان ماله الى مجموع الوجود الرابع
المجموع اما الماهية او الوجود
او التصاها به او اتصافه بالاجزاء
والكل ماهية ورد له الوجود الخاص
لماهية الوجود من

تحقق الفاعل أولا فلا يكون للفاعل تأثير فيه ولا احتياج الى الفاعل انما انه لا تقرر للماهية في الخارج بذاتها المسبق في بحث عدم فيكون بالفاعل ضرورة ولا معنى لمجولية الماهية سوى هذا والجواب عن الاول ان معنى احتياج الممكن ان وجوده ليس من ذاته بل من الفاعل ومن الثاني انه لا يدل الاعلى ان ماهية المعلوم لا تكون حاصلة مخففة بدون لفاعل والمحصل والتحقق هو الوجود وهذا لا يتناقض كونها متفرقة في نفسها من غير احتياج لها الى الفاعل ولأن تأثيره فيها ومن الثالث انه ان اردت تقرر التحقيق والتثبت فهو الوجود وان اردت كون الماهية في نفسها تلك الماهية في الخارج فيرتب ما يدل على ان ذلك بالفاعل فالجواب الثلاثة على تقدير ثبوتها لا نفيد الاكون الوجود بالفاعل الرابع انه لا نزاع في ان الماهية جعلها وتأثيرها في الممكن فالمجمل اما الماهية او الوجود وانما صاف الماهية بالوجود او الوجود لانها اجزاء بعضها الى بعض في المركب خاصة وكل من الادوار الاربعة ماهية من الماهيات فيكون المجمل هو الماهية والجواب ان النزاع في الماهيات انشأ من حقائق الاشياء لا من صحتها هي عليه من الافراد فيجوز ان يكون المجمل ذلك الشخص الذي هو من افراد ماهية الانسان مثلا والوجود الخاص الذي هو من افراد ماهية الوجود وكذا الانصاف والاضاع (قال قالوا) اخرج القائلون بعدم مجرولة الماهية بان كون الانسان انسانا لو كان بالفاعل لارتفع بارتفاعه فليكن ان لا يكون الانسان انسانا على تقدير عدم الفاعل وهو محال والجواب انه ان اردت ان يلزم ان يكون الانسان ليس بانسان بطريق السلب فلا يستحالته فان عند ارتفاع الفاعل يرتفع الوجود وتبين الماهية معدومة فكذلك الاجاب فيصدق في السلب وان اردت بطريق العدل بان يتقرر الانسان في نفسه بحسب الخارج ويكون لانسانا فلا يلزم زومه فان عند ارتفاع الفاعل لا يبقى لانسان حتى يصلح موضوعا للاجباب قال فان قيل يريد التبيين على ما يصلح للحال لا في هذه المسئلة فانه معلوم ان ليس للفاعل تأثير وجعل بالنسبة الى ماهية الممكن وآخر بالنسبة الى وجوده حتى يكون الماهية مجعولة كالوجود وان ليس للماهية تفرق في الخارج بدون الفاعل حتى يكون المجمل هو الوجود فقط بل اثر الفاعل مجعولة الماهية بمعنى ضرورةها موجودة وما ذكره الامام من ان المراد ان الماهية من حيث هي هي ليست مجعولة كانهما ليست موجودة ولا معدومة ولا واحدة ولا كثيرة الى غير ذلك من المعارض بمعنى ان شيئها ليس نفسها ولا داخل فيها ليس مما يتصور فيه نزاع او يتعلق بتخصيصه باذكرة فائدة واذ قرب ما ذكره صاحب المواقف وهو ان المجعولة قد يراد بها الاحتياج الى الفاعل وقد يراد بها الاحتياج الى الغير على ما يعبر الجزء وكلاهما بالنسبة الى الممكن من العوارض والعوارض منها ما يكون من لوازم الماهية كزوجية الاربعة حتى لو تصورنا اربعة ليست زوجا يمكن اربعة ومنها ما يكون من لوازم الهوى كتنهاى الجسم وحدوثه حتى لو تصورنا جسما ليس بمشاهة او حادث كان جسما ولا خفا في ان احتياج الممكن الى الفاعل في المركب والبسيط جميعا من لوازم الهوى دون الماهية وان الاحتياج الى الغير من لوازم الماهية المركب دون البسيط فلا يتصل مركب للاحتياج الى الجزء فحين قال بمجولية الماهية مطلقة الى بسطة كانت او مركبة اراد ان المجعولة تتم عرض للماهية في الجملة اعني الماهية بشرط شيء وهي الماهية المتخولة طرفة ورجعها الى الهوى وان لم تعرض للماهية من حيث هي ويحتتمل ان يريد ان تعرض للماهية من حيث هي المجعولة في الجملة بمعنى الاحتياج الى الغير وان لا يمكن بمعنى الاحتياج الى الفاعل ومن قال بعدم مجعولة الماهية اصلا اراد ان الاحتياج الى الفاعل ليس من عوارض الماهية بل من عوارض الهوى ومن فرق بين المركبة والبسطة اراد ان الاحتياج الى الغير من لوازم ماهية المركب دون البسيط وانما احتكاك في الاحتياج الى النفس على بالنظر الى الهوى وهذا وان لم يتحقق نزاع في المنعنى (قال الفصل الثالث في الواحق الوجود والماهية) (جمل صاحب الجبريد الوجوب والاحتكاك والاشناع وكذا

٢ لو كانت انسانية الانسان بالفاعل لما كان انسانا عند عدمه فتنال لازم السلب والمحال العدول فان قيل معلوم ان ليس هناك تأثير في ماهية الممكن واخر في وجوده وان ليس لها تفرق في الخارج بدون الفاعل فاجوبه هنا الاختلاف في اجيب بانه قد يراد بالمجولية الاحتياج الى الفاعل وهو من لوازم الوجود كتنهاى الجسم دون الماهية كزوجية الاربعة وقد يراد بالاحتياج الى الغير فيكون من لوازم الاحتياج في المركب خاصة فحين قال بالمجولية مطلقة اراد من ضمنها للمجولية في الجملة ومن نقدها اراد ان الاحتياج الى الفاعل ليس من عوارض الماهية ومن فصل اراد ان الاحتياج الى الغير من لوازم الماهية المركب دون البسيط وانما احتكاك في الاحتياج الوجود الى الفاعل من

٢ ولجوده مناهج المنهج الاول في اثنين وفيه مباحث

٤ التعمين بتغير المساهمة والوجود
والوحدة تصدقها على الكل
دونه ولا يلزم فيه اعتبار المشاركة
بمختلف التقاريف تصدق فان اذا اعتبر
مشاركته الشخصين بتغير فان
اذ لم يمتزها المشاركة او كان التغير
كلما فيهما عموم من وجه متى
اعتباري اوجهين الاول لهو وجود
تلك التعمين وتسلسل فان قيل المحسوس
الى التغير بالتعمين هو الاشتراك في ماهية
واشتراك التعمين اغلظ او عرضي
قلنا كل تعمين فيه عند العقل ماهية
سواء تعددت افرادها ولا فائدة وجدت
في الخارج لزم التعمين بالضرورة فان قيل
تدبره عند ذلك انكرنا اعتبارا اذ تغير
المعرض والعرض في الامور العلوية
ضروري الثاني انه لو وجد توقف
انضمامه الى حصة الشخص
من النوع على تغيرها بتدور او تسلسل
فان قيل للماهية اما وجدت وجدت
مخصصة معروضة للتعمين لانها
يشققان فيقاربان يلزم تغير سابق
قلنا تقدم المروض بالوجود الماثلان
لتغير ضروري وفيه نظر متى
٧ بوجه الاول انه جزء التعمين وهو
وجود قلنا بالوجود معروض التعمين
لا المركب من المعرض وانما عرض
فانه اعتباري فان قيل التعمين هو
الشخص كيد مثلا ولا فائدة في وجوده
وابس مفهوم مجرد الانسان
بل على آخر نعيمه التعمين فيكون
جزا من زيد الموجود فوجدنا جواب
انه الانسان انقيس بالموارض
المشخصة بالمجموع ولو سلم ذلك
الشي هو الشخصيات من الكبر والكف
والاين الشخصوصة ونحو ذلك
ما يوجد ضروري وانما الكلام
في الشخص الثاني ان طبيعة النوع ٩

القديم والحدث في فصل الوجود وجعل التعمين وكذا الوحدة والكثرة في فصل الماهية وجعل
الماهية والمعلوم فصلا على حدة وصاحب المواقف جعل التعمين في فصل المساهمة والوجود
ومقابلته فصلا على حدة وكذا الوحدة والكثرة وكذا الماهية والمعلوم وذكر القدم والحدث
في فصل الوجوب ومقابلته وصاحب التعريف جعل الوجوب ومقابلته والماهية والمعلوم في الواجب
والوجود والواجب في الواجب الوجود فاطلاقا القول بكون الكل من الواجب الوجود والمساهمة
ليصح على جميع التقادير (قال المصنف الاول ٤) تعين الشيء وتخصيصه الذي به يند عن جمع
ما عداه غير ماهيته ووجوده وحدته لكون كل من هذه الامور مشتركا بينه وبين غيره بخلاف
التعمين ولذا يصدق قولنا الكل ماهية ووجوده ووحدته ولا يصدق في التعمين وان كان التعمين
اولا لتعمين مفهومه ما كليا صادقا على الكثرة وبين التعمين والتغير عموم من وجه تصادقهما
على شخصيات الافراد اذا اعتبر مشاركتها في ماهية متلا فان كلاهما متشخص في نفسه
ومتميز عن غيره ويصدق في التعمين دون التغير حيث لا تعتبر المشاركة وبالعكس حيث تعتبر الانكيات
كالانواع الاعتبارية اشتراكها في الجنس (قال المصنف الثاني ٦) امر اعتباري رى لاحتمال له
في الاعيان لوجهين الاول انه لو كان موجودا في الخارج لكان له تعين ضرورة وبغير الكلام
اليه ويسأل فان قيل لانسان انه لو كان موجودا لكان له تعين وانما يلزم ذلك لو كانت التعينات
مشاركة في الماهية يحتاج في التمايز الى تعين وهو متوعد بل هي مختلفة بالماهية متمايزة بالذات
وانما يشارك في لفظ التعمين اولى عرضي لها هو مفهوم التعمين فلما ضروري ان لكل وجود
ماهية كلية في العقل وان لم تنع تعدد افرادها بحسب المسارح وهذا في حق الواجب محل نظر
فلما يخص الدعوى بالتعمين وان كانت انما فاشية بانه فان قيل لم لا يجوز ان يكون تعين التعمين
نفسه لازما عليه ليسلسل قلنا لان ماهية التعمين كلية وانما التغير بالخصوصيات الخارجية التي
لا تقبل الاشتراك بتغيرها والمعرض والعرض في الامور الموجودة في الخارج ضروري وانما يصح
الاتحاد بحسب الواقع في الامور الاعتبارية كقدم التعمين وحديث الحدث الثاني قال وقد يستدل
على كون التعمين اعتبارا بانما لو وجد في الخارج توقف عروضة لخصه هذا الشخص من النوع
دون الحصة الاخرى منه على وجوده وتغيرها فان كان تغيرها بهذا التعمين قدورا وتبديلا
آخر في تسلسل وهذا هو المراد بقوله لو وجد توقف انضمامه الى المساهمة على تغيرها فلا يلزم
ما قيل ان تغير الماهية بذاتها وبأهلها من الفصول لا بهذا التعمين فان قيل لم لا يجوز ان يكون المعرض
هو الحصة المتغيرة بهذا التعمين لا تعين سابق يلزم الحاصل كان معرض البيض هو الجسم
الابيض به لا بياض آخر وحاصله ان ذلك دورعية فان الماهية اذا وجدت وجدت متخصصة
متغيرة بمعارضته من التعينات تخصص الانواع من الجنس فغير بالوصول واليتوقف اختصاص
كل فصل بحصة على تغيرها سابق قلنا وجود المعرض تقدم على المعارض بالضرورة
فكفا يتميز بكونه مقارنا للوجود السابق وهذا بخلاف الفصول وحخصص الانواع من الجنس
فان التمايز هالك على لا غير وفيه نظر لان تقدم معرض التعمين عليه تامه بالذات دون الزمان
وهو لا يستلزم تقدم مامه بالزمان جواز ان يكون الشيء محاسبا اليه ولا يكون مقارنه كذلك
فان قيل المعرض فلا يتبع ان يكون هذيتها بهذا التعمين (قال احدى الخلفاء ٧) اي انما
انه معرض الهذية فلا يتبع ان يكون هذيتها بهذا التعمين (قال احدى الخلفاء ٧) اي انما
يكون التعمين وجوديا بوجه الاول انه جزء التعمين لكونه عبارة عن الماهية مع التعمين وهو موجود
وجز الموجود موجود بالضرورة واجيب بانه لا يرد بالتعمين الموصوف بالتعمين فقلنا
ان التعمين عارض له لاجل منه وان ارد المجموع المركب منهما فلا سلم انه موجود فان الوصف

إذا كان من الأعراض المتسوسة كأي في الجسم الأبيض لم يكن المجموع الأمر كما اعتبارا فكيف
إذا كان ما وجوده نفس المتنازع واعترض صاحب الواقف بان المراد بالمتعين هو ذلك الشخص
المعلوم وجوده بالضرورة كزبد مثلا وليس مفهومه مجرد مفهوم الإنسان ولا اصدق على عرو
بل الإنسان مع شيء آخر يسعد المتعين فيكون جزءا من زيد الموجود فيكون موجودا والجواب انما
ان ليس مفهومه مفهوم الإنسان انكلي الصادق على عرو ولكن لم لا يجوز ان يكون هو
الإنسان المقيّد بالعارض المخصوصة بالمتخصصة الذي لا تصدق على غيره دون المجموع
واوسلم فيجوز المفهوم لا يلزم ان يكون موجودا في الخارج ولو سلم فذلك الشيء هو ما
يخصه من الكم والكيف والاین ونحو ذلك مما يعلم وجوده بالضرورة من غير نزاع لكون أكثرها
من الحسوسات وهم لا يسمونها التعيين بل ما به التعيين الثاني ان الطبيعة النوعية كالإنسان
مثلا لا تتكرر بنفسها لما سبق من ان الماهية من حيث هي لا تقتضي الوحدة والكثرة وانما تتكرر
بما يضاف اليها من العوارض الموجودة المخصوصة التي ربما تكون محسوسة وهو المراد بالمتخصص
الثالث ان التعيين لو كان عدسيا لما كان متميضا لنفسه اذ لا هوية للعدم بل يمكن تعيينه
ضرورية ان ما لا يثبت له لا يصلح سببا لغير الشيء أعاده بحسب الخارج والجواب عنهما
ان ما يضاف الى الطبيعة وبينهما وبكدها هي العوارض المتخصصة فلا نزاع في وجودها
على ما سبق الرابع ان التعيين لو كان عدسيا وليس عدما مطلقا لكان عدما للتعين مطلقا
اول التعيين اذ لا يخرج عن التقييد وذلك التعيين اما عدمي او بقرى وعلى التقدير يلزم كونه
وجوديا اما على الاولين فلان نقض العدمي وجودي واما على الثالث فلان حكم الامتنال واحد
والجواب اننا لانعم العدمي يلزم ان يكون عدما لأمرا بل يكون معدوما في الخارج على ما
ادعينا من انه اعتباري ووسلم فلا نسأل ان نقض العدمي وجودي كالعلمي واللاعلمي ووسلم
فان اريد بالتعين واللاتعين مفهومهما فلا حصر لجواز ان يكون التعيين عدما لمفهوم آخر
وان اريد ما صدق عليه فلازم ان كل ما يصدق عليه اللاتعين فهو عدمي ليكون تعينه
ثبوته كما ينبغي كيف واللاتعين صادقي على جميع الحقائق ووسلم فلازم ثبوت التعينات لم لا يجوز
ان تكون متخصصة مشتركة في عارض هو مفهوم التعين الخامس ان التعيين لو كان عدسيا
لكان عدما لما يتناقضه ضرورة كالاطلاق والكثرة والعموم والجلالة ما ينفك عنه من عدم الاطلاق كان التعيين
للاطلاق اول ما يساويه كالكلية والعموم والجلالة ما ينفك عنه من عدم الاطلاق كان التعيين
مشتركا بين الافراد كعدم الاطلاق لان التقدير انه عدم لاسر لا ينفك عنه من عدم الاطلاق
وعدم الاطلاق متحقق في جميع الافراد فكذا التعيين فلا يكون متغيرا فلا يكون متميضا وان لم يكن
التعين عدما للاطلاق ولا عدما لما لا ينفك عنه من عدم الاطلاق لزم جواز الانفكاك بين
عدم الاطلاق وبين ذلك ان عدم الذي هو التعيين وذلك اما بان يتحقق عدم الاطلاق بدين
التعين فلازم كون الشيء مطلقا ولا متميضا وفيه رفع لا يقتضيها واما بان يتحقق التعيين بدو
عدم الاطلاق فلازم كون الشيء مطلقا ولا متميضا وفيه جمع للتقييد والجواب انه ان اريد
بالتعيين الذي يجعله عدم الاطلاق مطابقا للتعين فلازم امتناع اشتراك بين الافراد كعدم
الاطلاق وانما يتبع اول ما يمكن تمايز الافراد بالتعينات الخاصة المعروضة لمطابق التعيين وان اريد
التعيين الخاص فنحنار انه ليس عدما للاطلاق ولا لما لا ينفك عنه من عدم الاطلاق بل
لازم بوجده عدم الاطلاق بدون عدمه الذي هو ذلك التعيين وهو لا يلزم ان يكون الشيء
لامطلقا ولا متميضا بذلك التعيين ولا استحالته في ذلك لجواز ان يكون متميضا بشيء آخر (قال خاتمة ٩)
تصور الشيء بوجده ما وان كان كافيya في الحكم عليه في الجملة لكن خصوصيات الاحكام ربما

في الواحد لا تتكرر بنفسه بل يضاف
اليها وهو المراد بالمتخصص الثالث
لو كان عدسيا لما كان متميضا لنفسه
فلا تعين غيره قلنا غير المتنازع الرابع
لو كان عدسيا لكان عدما للتعين
مطلقا اول التعين آخر عدمي او بقرى
فيكون ثبوته لان رفع العدمي يبرز
وحكم الامتنال واحد فلما بعد المساعدة
على ان العدمي عدم لشيء وان يقضه
يثبت ان اريد باللاتعين والتعيين
مفهومهما فلا حصر او ما صدق
عليه فلا يلزم كون ما صدق عليه
اللاتعين عدما لأمرا لو كان
عدما لكان عدما لما يتناقضه فان كان
عدما للاطلاق اول ما يساويه كان
مشتركا بين الافراد كعدم الاطلاق
فلا يكون متغيرا وان لم يكن لزم جواز
انفكاكه عن عدم الاطلاق ما يتحقق
عدم الاطلاق بدو فيه فيكون الشيء
لامطلقا ولا متميضا واما بالنكس فيكون
مطلقا ومتميضا ان اريد مطابق
التعين لم يتبع اشتراك بين الافراد
وتمايزها بالتعينات الخاصة وان اريد
التعين الخاص لم يتبع كون الشيء
لامطلقا ولا متميضا لجواز ان يكون
متميضا بتعين آخر

١ افراد انواع المتماثلين بعوارض
مخصوصة ربما تنهي الى ما ينفك
الهدية والعدمي يطلق على العدم
وعلى عدم امر ما وعلى ما يدخل في
مفهوم العدم والوجودي بخلاف
والحقيقي على ما هو ثابت في نفس
الامر من غير شئ الغرض والتقدير
والاعتباري بخلافه فيعدم تقييد
المراد بالشئ والعدمي وان الشخص
هو ذلك العوارض اوما يحصل عندها
من الهدية او كون الغرض بحيث
لا يقبل الشركة او عدم قبوله لذلك
كان الحق جاييا

تسمى تصورات مخصوصة لا بد منها في صحة الحكم فلا بد في تعديق ان التعيين وجودى
 او عدمى اعتبارى اوعبر اعتبارى من بيان ما هو المراد من هذه الانطاف فنقول الحقيقة
 نوعية الخاصة بنفسها او بمثلها من النيات قد يلحقها كثر بحسب ما يعرض لها من
 الكميات والكميات والاضاف والاختلاف المواد وغير ذلك وربما تنهى الاراض
 الى ما يبعد الهذبة وامشاع الشركة كهذا الانسان وذلك وتسمى الموارض الشخصية
 فلا بد في تحصيل موضوع القضية المطلوب من بيان ان المراد بالشخص هو تلك الموارض
 او ما يحصل عندها من الهذبة وعدم قبول الشركة او كون الخاصة من النوع بهذه الحقيقة
 او نحو ذلك ثم لا بد لتحصيل معنى المصداق من بيان المراد بالوجودى والعدمى والاعتبارى فقول
 العدمى المندوم وقيل ما يكون عدما مطلقا او مضافا متوكبا مع وجودى كعدم البصر عما من شانه
 او غير متكب كعدم قبول الشركة وقيل ما يدخل في مفهومه عدم كونه الشيء بحيث لا يقبل
 الشركة والوجودى بخلافه فهو الموجود او الوجود مطلقا او مضافا او لا يدخل في مفهومه
 لعدم والمصبر بالمعنى دون الاطلاق حتى ان العدمى عدمى واللاعدم وجودى وفي الموقوف ان
 الوجودى ما يكون بوجه لموصوفه بوجه له اى بحسب الخارج نحو السواد لان يكون ذلك
 باعتبار وجودهما في العقل واتصاف موصوفه به فيه اى في العقل دون الخارج كالانسان وهو
 اعم من الموجود لجزا وجودى لا يرضى له الوجود ابدا لكنه بحث ان ثبت للوصوف كان ذلك
 بوجه له وهذا ما قاله افلاطون الازهرى اذا قلنا لشيء اى وجودى لانني انا دائم الوجود بل
 نعتي انه مفهوم يصح ان يرضى له الوجود اعتبارى عند قيامه بوجود وعند قيامه بعدم
 لا يكون له وجود وكانه يرد الاعم من وجهه والافق الموجود مالا يسجد وحيثما كان الانسان وغيره
 من الماهومات المستقلة واما الاعتبارى فهو مالا تحقق له لا بحسب فرض العقل وان كان
 موصوفه متصفا به في نفس الامر كالانسان فان الانسان متصف به في نفس الامر بمعنى انه بحيث
 اذا نسب العقل الى الوجود بعقل له وصفا هو الامكان ونفاهه الحقيق اذا تقرر هذا فلا حشاد
 في ان الموارض الشخصية وجودية والهذبة اعتبارية ونحو الفرد مما عدها وعدم قبوله
 الشركة وكونه ايس غيره ولا يقبل الشركة عدمية (قال المبحث الثالث ٨) لا بد في التعيين
 من كون المفهوم بحيث لا يمكن العقل فرض صدقه على كثيرين وهذا معنى امتشاع الشركة
 ذناه واهم انه لا يحصل بانضمام الكل الى الكل لان كلام المنظم والمضم اليه والانضمام لكونه
 كليا يمكن للعقل فرض صدقه على كثيرين بل على ما لا يتسلسل من الافراد وان كان بحسب
 الخارج ربما لا يوجد منه الافرد بل يتمتع تعدده كمفهوم واجب فان قبيل حكم الحكم
 قد يختلف حكم كل واحد فيجب ان يكون كل من المنظم والمضم اليه كليا والمجموع جزئيا
 قلنا لا معنى للاضطلاع ههنا سوى ان العقل يعتبره ههنا كليا كالانسان ثم يشترط وصفا
 كليا كالفاضل ومعلوم بالضرورة ان اشكلى الموصوف بالاصناف الكلية لا ينهى الى حد الهذبة
 حتى لو كان ذلك الوصف هو مفهوم الجزئية والشخص وامشاع قبول الشركة كانت الكلية
 بحسبها وقد يجب ان المراد ان القدمى اتكى الى الكل وتقيده به لا يستلزم الجزئية والشخص
 وان كان قد يفيدها فيكون حاصل الكلام ان المركبات العقلية مثل الجوهر المتغير والحكم النامى
 والحيوان الساطع والانسان الفاضل لا يلزم ان يكون جزئية بل قد يكون كلية وهذا من الواضح
 بحيث لا ينفى ان يختبره فضلا عن ان يعمل من المطالب الكلية فان قيل فعلى ما ذكرتم يلزم ان يكون
 ما ينضم الى الكل متبذره الجزئية جزئيا وله لاحتمال مفهوم كلى يفتقر الى ما ينضم اليه ويجمعه
 جزئيا ويتسلسل فتد ايس هناك موجود هو الكل وآخر ينضم اليه ويجمعه جزئيا بل الموجود

٨ التعيين يتوقف على امتشاع
 الشركة ذناه فلا يحصل بانضمام
 الكل الى الكل ولو لم يمتنع
 الشركة عينها بل يستند عندنا الى
 ارادة القادر المتشاعر وعند البعض
 الى الوجود الخارجى لتحقيقه عنده
 قطعاً وتعدد الاشخاص بتعدد
 الوجودات ورد بان الدوران لا يفيد
 العلية ولو سلم فالكلام في خصوص
 التعيينات وعند الفلاسفة الى نفس
 الماهية فيفحص في فرد او الى المادة
 المشخصة بالاعراض التي تلحقها
 بحسب الاستعدادات المتعارفة فيكثر
 يتكرر المواد القابلة لتكرار وانها
 واعترض بان تعين الاعراض انما
 هو تعيين المادة فخصها بها دور
 واجيب بان تعينها بالاعراض لا
 يتعينها قلنا فيمكن تعين الماهية
 على شخصها من الصفات وتكرار
 افراد تكرارها متى

الاشخاص والمثل ينزع منها الصور الكلية بحسب الاستعدادات والاعتبارات المختلفة
والقصود ان المعنى الذى يسببه اشبع للعقل فرض صدق المفهوم على الكثيرين لا يصلح
ان يكون انضمام الكلى الى الكلى بل الشخص يستند عندنا الى القادر المختار كسائر المكتبات
يمنى انه الموجود بكل فرد على ما شاء من الشخص وعند بعضهم الى تحقق الماهية فى الخارج
لقطع بانها اذا تحققت لم يكن الافراد مخصوصا لاتعدد فيه ولا اشترك وانما قبول التعدد
والاشترك فى المفهوم الحاصل فى العقل فان قيل فيلزم ان لا يمتد التعمين لان الوجود امر واحد
قلبا هو وان كان واحدا بحسب المفهوم لكن تعدد افراده بحسب الازمنة والامكنة والمواد
وسائر لامباب فتعدد التعيينات واعترض بان الدور ان لا يفيد انه لا فيميز ان يكون الوجود ماعنه
التعمين لا مابه التعمين فان قيل نحن قطع بالتعمين عند الوجود الخارجى مع قطع النظر عن جميع
ماعداه قلنا قطع النظر عن انشئ لا يوجب انفاله فعند الوجود لا بد من ماهية واسباب
خاتمية اوماريم وبالجملة امر يستند اليه الوجود فيجوز ان يستند الشخص ايضا اليه ولولم
فالوجود لا يقتضى الاتمينا ما ذكر الكلام فى التعيينات المخصوصة فلا يثبت المثل ما يبين ان وجود
كل فرد يقتضى تعيينه الخاص وذهب الفلاسفة الى ان التعمين قد يستند الى الماهية بنفسها
او بلوانها كما فى الواجب فيتحصر فى شخص والا لزم تخلف للملوك عن علته لتحق الماهية
فى كل فرد مع عدم شخص الآخر وقد يستند الى غيرها ولا يجوز ان يكون امرا منفصلا عن
الشخص لان نسبتها الى كل الافراد والتعيينات على انواء ولا حالا فيه لان الحال فى الشخص
لا تقتضيه اليه يكون متأخرا عنه ويكون علته لشخصه المتقدم عليه ضرورة انه لا يصير هذا
الشخص الا بهذا الشخص يكون متقدما عليه وهو محال فتعين ان يكون مثلا له وما ذكرنا من
نسبة الحال والحال الى الشخص دون الماهية او الشخص اقرب ووفق بكلامهم والمراد بحال
الشخص مدروسه فى الاعراض وما فيه فى الاجسام ومنه ليقدر فى القوس على ما ذكرنا من حديث
النفس بعد البدن وتعيينها به فالقول المجردة تستند تميزها الى ماهياتها فتعصر كل فى
شخص لا الى مجرد الاضافة كقول الفلاس لاول مثلا على ما قيل لان هذه الاضافة متأخرة
عن وجود الفلك المتأخر عن وجود العقل وتعيينه والاستناد الى المادة اعم من ان يكون بنفسها
او بواسطة ما فيها من الاعراض فلا يريد ما قيل ان غير المنفصل لا يتعصر فيما يكون حالا
فى الشخص او محالا له لجواز ان يكون حالا فى محله ولما اعترض بان المادة التى يستند اليها الشخص
تكون متشخصة لا محالة فتشخصها اما الماهية فلا تعدد افرادها او الشخص المعقول
فيودر او المادة اخرى فيستلزم اجيب بانه لما فيها من الكليات والكيفيات والاضواع وغير ذلك
من الاعراض التى تماثل عليها بقاى الاستعدادات حتى لو ذهب الى غير النهاية لم يتعصر على ما
هو رأيهم فيما لا يتعصر فى الوجود كالحركات والاضواع الفلكية والاشكال الشخص الى المادة فثبت
افراد الماهية بكثر امواد والمادة قابلة للتكرار فانها لا تغتر الى قابل آخر ولما تغتر الى قابل بكثرها
واعترض على ما ذكرنا من ان تدبيرهم قد ماته بان تعين الاعراض الخاتمة التى الى المادة انما هو تعين المادة
على ما سبق فيكون تعين المادة بها كمال دورا واجيب بان تعين المادة انما هو بنفس الاعراض الخاتمة
فى المادة المعنية بتعين ما لا يتعينها الحاصلة بتعين المادة وما حصلها تعينها وتعيينها مع
تعيينها فلا يلزم الدور ولا حصول الشخص من انضمام الكلى الى الكلى الا انه يرد عليه انه لا يجاز
ذلك فم لا يجوز بكثر الماهية وتعين افرادها بحالها من الصفات المتكررة العارضة لها من
غير لزوم مادة (قال الشيخ التتقى فى الوجوب والاشناع والامكان ٩) جعل الاشناع من اوصاف
الوجود والماهية نظرا الى ان ضرورة سلب الوجود عن اناهية حال لهما او الى انه من اوصاف

في وجهه مباحث من

المهية المعقولة المركبة في قوة الباطنة لا يمكن اولا ان المراد بالواحدة ما جرت العادة بالبحث عنه بعد البحث عنها (المبحث الاول ٧) قد تقرر في موضعه ان هل اما بسيطة بطالب بها وجود الشيء في نفسه او مركبة يطلب بها وجود شيء اشئ فاذ نسب المفهوم الى وجوده في نفسه او وجوده لآخر حصل في العاقل معان هي الوجود والامتناع والامكان لان محل الوجود على الشيء اوربط اشئ بالشيء بواسطة قد يجب كافي قولنا الباري تعالى موجود ولا رتبة يوجد لها الزوجية وقد يمتنع كما في قولنا اجتماع القيضين موجود والا رتبة يوجد لها الفردية وقد يمكن كافي قولنا الانسان موجود او يوجد له الكتابة ولا خفاء في حصولها عند حل العدم او الوجود بواسطة لكنه مندرج فيمذكرا من محل الوجود او الوجود بواسطة لكونه اعم من الإيجابي والسلبى وتصورات هذه المعاني ضرورية جملة ان لم يدرس طرق الانساب الا انها قد تعرف بمرسفات لفظية كالوجود والعدم فيقال الوجوب ضرورة الوجود او اقتضاه او استلزامه العدم بالامتناع ضرورة العدم واقضاه او استلزامه الوجود والامكان جواز الوجود والعدم او عدم ضرورة ههما اوعدم: نقصاء شئ منهما ولهذا لا ينحاز شئ عن ان يقال الواجب ما يمتنع عده او لا يمكن عده والمتنع ما يجب عده او لا يمكن وجوده والممكن ما لا يجب وجوده ولا عده او لا يمتنع وجوده ولا عده او كان الفصل الى اعادة تصور هذه المعاني لكان دورا ظاهرا وظهر هذه المفاهيم الوجوب الكثرة تأكدا لوجود الذي هو اعرف من العدم لما له يعرف بذاته والعدم يعرف بوجده ما بالوجود والنزاع في ان مفهوم الوجوب والامكان وجودى او عدمى مبنى على اختلاف مفهومات الخواص التي باعتبارها يطابقان على الواجب والممكن ولما في الواجب كاعتقاده الوجود بحسب الذات والاستغناء عن الغير وعدم التوقف عليه وما به يمتاز الواجب عن الممكن والمتنع واما في الممكن فكانا احتياج الى الغير والتوقف عليه وعدم الاستغناء عنه وعدم اقتضاه الوجود او العدم او ما به يمتاز الممكن عن الواجب والمتنع (قال المبحث الثاني) كل من الوجوب والامتناع (١) قد يمكن بالذات وقد يكون بالغير لان ضرورة وجود الشيء والا وجوده في نفسه او ضرورة وجود شيء لا آخر اولا وجوده له ان كانت بالنظر الى ذاته كوجوب الباري وعدم اجتماع القيضين ووجود الزوجية الاربعة وعدم الفردية لها فذاتي والا فغيرى وهو وان لم ينفك عن ذاته لكن قد ينظر الى خصوص العلة كوجوب الحركة للحيز المرعى وامتناع السكون له وقد ينظر الى وصف الذات الموضوع كوجوب حركة الاصابع للكتاب وامتناع سكونها له وقد ينظر الى وقتها كوجوب الانقضاء للشمس في وقت الغلبة المخصوصة وامتناع عدمها في وقت التربع وقد ينظر الى ثبوت المحمول كوجوب الحركة للجسم المأخوذ بشرط كونه متحركا وامتناع السكون له حينئذ (قال والموصوف بالذاتي) يعنى اذا اخذ الوجود محمولا فالوصوف بالوجوب الذاتي يكون واجب الوجود لذاته كالبارى تعالى والامتناع الذاتي يكون ممتنع الوجود لذاته كاجتماع القيضين ولذا اخذ رابطه بين الموضوع والمحمول فالوصوف بالوجوب الذاتي يكون واجب الوجود لموضوعه نظرا الى ذات الموضوع كالزوجية للاربعة والامتناع الذاتي يكون ممتنع الوجود له نظرا اليه كالفردية للاربعة فلازم المهية كالزوجية مثلا واجب لوجود لذاتهها اى واجب لثبوتها لذاتهها نظرا الى نفسها لا واجب الوجود لذاته بمعنى اقتضائه الوجود بالذات ليزم النحل وبهذا سقط ما ذكر في الموافق من ان الوجوب والامكان والامتناع المبحث عنها ههنا غير الوجوب والامكان والامتناع التي هي جهات القضا وموادها والامكانات الوازم الماهيات واجبة لذاتها وذلك لانه ان اراد كونها واجبة لذات الوازم فلازم منوعة اوليات الماهيات فبطان انشائي

٧ هي معقولات يحصل من نسبة المفهوم الى هلية البسيطة او المركبة ان حل الوجود او الوجود بواسطة قد يجب وقد يمتنع وقد يمكن وتصورها ضرورى والتمريف يمثل ضرورة الوجود وضرورة لعدم ولا ضرورى لفظي من

١ ولا يمكن ان كان بالنظر الى ذات الشيء فذاتي والا فغيرى على اوجهين او فنى او غيرها من

٨ واجب الوجود لذاته ومنتجع الوجود لذاته ان اخذ الوجود محمولا واجب الوجود للشيء ومنتجع الوجود له نظرا الى ذاته ان اخذ رابطه فلازم المساهية كزوجية الاربعة واجب الوجود لذاتها لا واجب الوجود لذاته من

متنوع فان معناه انها واجبة لثبوت لهاية نظرا الى ذاتها من غير احتياج الى امر آخر وكما
يجعل بعض القضايا خالوا عن كون الوجود فيه محمولا او رابطا كقولنا الانسان كاتب ويمتنع
ان يكون معسرا انه يوجد كاتبا او يوجد له الكتابة بل معناه ان ما صدق عليه هذا يصدق عليه
ذاته او يحتمل والنفقون على انه لا فرق بين قولنا يوجد له ذاته ويثبت ويصدق عليه ويحتمل
وهو ذلك الا بحسب البشارة وما ذكرنا هو الموافق لكلام المحقق في التبريد (قال والامكان

ذاتي لا غير) اذ لو كان غيرا لكان الشيء في نفسه واجبا او ممتنعا اى ضروري الوجود او العدم
بالذات ثم يصير لاضروري الوجود والعدم بالغير فيرتفع ما بالذات وهو محال بالضرورة وهذا
معنى الانقلاب (قال وقد يؤخذ بمعنى سلب ضرورة الوجود ٢) الامكان بمعنى سلب ضرورة
الوجود والعدم هو الامكان الخاص للمقابل للوجوب والامتناع بالذات وقد يؤخذ بمعنى سلب ضرورة
الوجود مقابل الوجوب وديم الامكان الخاص والامتناع فيصدق على المتنوع انه يمكن العدم وقد
يؤخذ بمعنى سلب ضرورة العدم فيقابل الامتناع وديم الامكان الخاص والوجوب فيصدق على
الواجب انه يمكن الوجود وهذا هو الموافق للامعة والعرف ولهذا سمي بالامكان المعنى فان العامة
تعلم منه في الامتناع في امكان الوجود في امتناع الوجود ومن امكان العدم في امتناع العدم وقد
سبق الى كثير من الاوهام ان الامكان العام فيه وما واحد ايم الامكان الخاص والوجوب والامتناع
هو سلب ضرورة احد الطرفين اعني الوجود والعدم وهو بعيد جدا اذ لا يفهم هذا المعنى من امكان
الشيء على الاطلاق بل انما يعمى من امكان وجوده في الامتناع ومن امكان عدمه في الوجوب
واهذا يقع الممكن اعلم مقابلا للممتنع شاملا للواجب كما في تقسيم الكل الى الممتنع والى الممكن
الذى احد اقسامه ان يوجد منه فرد واحد مع امتناع غيره كالواجب وبهذا يحل ما يقال
على قاعدة كون تقيض الاعم اخص من تقيض الخاص من الملو صرح هذا الصديق قولا كل ما ليس
بممكن عام ليس بممكن خاص لكنه باطل لان كل ما ليس بممكن خاص فهو اما واجب او ممتنع
وككل منهما ممكن علم فيلزم ان كل ما ليس بممكن عام فهو ممكن عام (قال وقد يعتبر بانظر
الى الاستقبال ٢) بمعنى جواز وجود الشيء في المستقبل من غير نظر الى الماضي والحال وذلك
لان الامكان في مقابلة الضرورة وكما كان الشيء اخفى عن الضرورة كان احق باسم الممكن
وذلك في المستقبل اذ لا يعلم فيه حال الشيء من الوجود والعدم بخلاف الماضي والحال فله
قد تحقق فيها وجود الشيء او عدمه ومنهم من اشترط في الممكن الاستقبال العدم في الحال
لان الوجود ضرورة فيجب الخلو عنه ورد بان العدم ايضا ضرورة فيجب الخلو عنه ايضا وتحققه
انه يمكن في جاتي الوجود والعدم وكان الوجود يخرج الى جانب الوجود ويشترط الخلو عنه كذلك
العدم يخرج الى جانب الامتناع فيلزم اشتراط الخلو عنه ايضا فيلزم انفسا العتصين

بل اجتماعهما والقاهر ان من اشترط ذلك اراد بالامكان الاستقبال امكان حدوث الوجود
وطر به في المستقبل وهو انما يستلزم امكان عدم الحدوث لان امكان حدوث العدم يلزم اشتراط
الوجود في الحال بل الواجب الامكان الاستقبالي في جانب العدم بمعنى امكان طر بان العدم
وحدوثه يشترط الوجود في الحال من غير ان يتم محال (قال وقد يعتبر) اشارة الى الامتناع ادى
وهو تهيب المادة لما يحصل لها من الصور والاعراض بمحقق بعض الاسباب والشرائط
بحيث لا ينهمى الى حد الوجوب الحاصل عند تمام القوة وتفاوت شدة وضعه فما يجب اقرب
من الحصول والعدم عنه بناء على حصول الكثير مما لا بد منه او القليل كاستعداد الانسانية
الحاصل للطفة ثم المعلقة ثم المفضة وكاستعداد اسكابة الحاصل للجنين ثم لاطفل وهكذا
الى ان يتم وهذا الامكان ليس لازما لهاية كالامكان الذاتي بل يوجد بعد العدم بمحدوث

٣ او العدم فيم الامكان الخاص
وضرورة الطرف الاخر فيصدق على
الممتنع يمكن العدم وعلى الواجب
يمكن الوجود وقد يتوهم انه معنى
بسلب ضرورة احد الطرفين فيم الكل
من

٤ ومن اشترط فيه العدم في الحال
كله اراد به امكان طر بان الوجود
في المستقبل في امكان العدم يشترط
الوجود في الحال ولا يلزم الجمع بين
التعصين من

٥ معنى تهيب المادة لحصول الشيء
باعتبار تحقق الشرائط وتقساوت
شدة وضعه وتسمى استعدادا
دقة من

٢ يكون بالنظر الى المفهوم من حيث هو مقاس الى الوجود ولما مع اعتبار الوجود او العدم فيعرض الوجوب او الامتناع الغيري فهو ينشأ عنها تعقلا لا تحققا من

لا يشترك في اسم الضرورة عند تقابل المضاف اليه وجبته بصادقان وعند اتحادهما يتناقضان فيهما مع الجمع مع جواز الانقلاب وكذا بين الذاتين مع استحالة كما بين الذاتي وغير الذاتي من الوجوب والامتناع لاستلزامه الامكان المناس في الذات والامتناع لا بد من الذات بل الذاتي لو كان بالغير لا ارتفاع بينهما مع شمول الملازمة وبين الامكان والذاتين انفصال حقيقي والانقلاب محال لان قيل الحوادث متمتع في الازل ثم يمكن والمقدورية ممكنة قبل الوجود ثم تمتع قلنا فرق بين ازالة الامكان وامكان الازلية فالخاتمة ممكن في الازل والابد والحادثة في الازل متمتع دائما وامتناع المقدورية بعد الوجود غيري لا ذاتي من

بعض الاسباب والشرائط وعدم بعد الوجود لمحصل الشيء بالفعل (قال وعرض لا يمكن ٢) يعني ان المفهوم اذا اخذت مع وجودها او وجود علته كانت واجبة بالغير واذا اخذت مع عدمها او عدم علته كانت متمتع بالغير وانما يعرض لها الامكان العرفي اذا اخذت لابع وجودها او عدمها او وجود علته او عدمها بل اعتبر من حيث هي واعتبرت نسبتها الى الوجود فيجئ من هذه المقايضة معقول هو الامكان فلا يمكن ينشأ عن الوجوب بالغير والامتناع بالغير بحسب التعقل بان لا يلاحظ النهاية ولا ملتها وجرى او عدم لا يحسب التحقق في نفس الامر لان كل ممكن فهو اما موجود فيكون واجبا بالغير او معدوم فيكون متمتع بالغير اللهم الا على رأي من يثبت الواسطة (قال والغير بان ٧) يعني ان الوجوب بالغير والامتناع بالغير يشتركان في اسم الضرورة لان الاول ضرورة الوجود والثاني ضرورة العدم وهذا معنى تقابل المضاف اليه واذا اخذ الوجوب والامتناع متقابلين المضاف اليه بان يضاف احدهما الى الوجود والاخر الى العدم صدق في كل منهما على ماصدق عليه الاخر بطريق الاشتقاق بمعنى ان كل ما يجب وجوده بالغير يتمتع بعدمه بالغير وبالعكس وكل ما يجب عدمه بالغير يتمتع بوجوده بالغير وبالعكس واذا انصف كل منهما الى الوجود او الى العدم امتنع صدق احدهما على الآخر اذ لا شيء واجب وجوده يتمتع وجوده ولا شيء مستوجب عدمه يتمتع بعدمه وهو ظاهر فبذلك امتنع الجمع دون الخلو اذ لا يصدق شيء منهما على الواجب بالذات او المتمتع بالذات لكن جزء هذه المنفصلة المانعة الجمع اعني قولنا اما ان يكون الشيء واجبا بالغير او متمتع بالغير مما يجوز انقلاب احدهما الى الآخر بانعدام الموجود بالواجب بالغير لانفسه علته فيصير متمتع بالغير ويوجد المتمتع المعدوم بالغير لمحصل علته فيصير واجبا بالغير بخلاف الوجوب الذاتي والامتناع الذاتي فان بينهما ايضا امتنع الجمع ضرورة امتناع كون الشيء واجبا ومتمتع بالذات دون الخلو لارتفاعهما عن الممكن لكن يتمتع انقلاب احدهما الى الآخر لان ما بالذات لا يزول وكذا بين الوجوب بالذات والوجوب بالغير وبين الامتناع بالذات والامتناع بالغير منع الجمع دون الخلو مع امتناع الانقلاب اما منع الجمع فلان الواجب بالغير او المتمتع بالغير لا يكون الامتناع وهو يتناول الواجب بالذات او المتمتع بالذات ولا نهما لواجبهما ان توارد العاليتين المستقلتين اعني الذات والغير على معاوول واحد هو الوجود او العدم واما عدم منع الخلو فلا ارتفاع الوجوب بالذات والوجوب بالغير عن المتمتع بالذات والذات بالغير وارتفاع الامتناع بالذات والامتناع بالغير عن الواجب بالذات والذات بالغير واما امتناع الانقلاب فظاهر وقد يستدل على امتناع كون الواجب بالذات واجبا بالغير بله لو كان كذلك لارتفاعه بارتفاع الغير فكيف يمكن واجبا بالذات وفيه نظر لان الامتناع له لو كان واجبا بالغير لارتفاعه بارتفاعه وانما يلزم الواجب واجبا بالذات وهو طريرين والوجوب الذاتي والامتناع الذاتي لا يمتنع الذاتي انفصال حقيقي بمعنى ان كل مفهوم فهو اما واجب او متمتع او ممكن لانه اما ان يكون ضروري الوجود ولا او انساني اما ان يكون ضروري العدم او الا بالثلاثة لا يتمتع ولا يرتفع وهذا في التحقيق متضمن لان كل منهما من الشيء وتقيضه وكذا كل منفصلة تكون من اكثر من جزئين فهي متعددة على ما تقر في موضعه والاعتراض بصوري الوجود والعدم ليس بشيء لانه مفهوم اذ لا حظ العقل لم يكن الا ضروري العدم وهذا كما يقال على قولنا كل مفهوم اما ثابت او منفي بفرض مفهوم هو ثابت ومنفي فيجتمعا اولى ثابت ولا منفي فيجتمعان فقول هذا المفهوم منفي بالغير وفيه بين الواجب والمتمتع والممكن الانقلاب محال لان ما بالذات لا يزول فان قيل لم لا يجوز ان يختلف معنى الذات بحسب الاوقات فلنا لانه جبته لا يكون مقتضى الذات بل مع دخل للاوقات فان قيل الحوادث متمتع في الازل لان الازلية تنافي الحدوث ثم يتقابل ممكنة في الازل وكون الحادث مقدورا ممكن قبل وجوده ثم يتقلب بعد وجوده متمتع ضرورة امتناع

القدرة على تحصيل الحاصل اجيب عن الاول بان قولكم في الازل ان كان قديما لمحدث فلا نسلم
انه يصير ممكنا في الازل بل الحدث في الازل متعزلا لا واما وان كان قديما لمحدث فلا نسلم
بمتنع في الازل بل هو ممكن ان لا ولدا لازالة الامكان ثبوت الحادث وان كان الازالة متعزلا عنه
دائما والافتراق اصلا وعن الثاني باننا لنسلم ان مقدورنا المسمى بعد وجوده تصير متممة بالذات
بل المتعتمتع بالغير لانتم هو الحصول حتى لو ارتفع ابني مقدورا كما كان (قال المجتهد الثالث اذا جعل
الوجود رابطا ٢) بين الموضوع والحصول فالكيفية الحاصلة لذلك النسبة من الوجود والامتناع
والامكان كما في قولنا الانسان حيوان او حجر او كائين من حيث انها الثابتة في نفس الامر تسمى
مادة القضية ومن حيث انها متعزلة او تلتقط تسمى جهة القضية سواء طالقت المادة بل تكون
نفسها كقولنا الانسان حيوان بالوجوب وحيث تصدق القضية او لم تطابقها بان تكون اعم
منها او اضيق او مبينا وحيث قد تصدق القضية كقولنا الانسان حيوان بالامكان ان العلم
وقد يكذب كقولنا الانسان حيوان بالامكان الخاص ولما لم ينصروا على المواد بل تحا ورا
الى الجهات بعلمها من التفاصيل لان الفرض من معرفة النفساني تركيب الاقسام لا استخراج
النتائج وهي لا تحصل من المقدمات بحسب موادها الثابتة في نفس الامر بل بحسب جهةها
المتغيرة عند العقل ثم كلامهم متعذر في ان التعريف في المادة هو ان يربط الوجود حتى يكون مادة
نسبة المطلوب ان الانسان هو الوجود سواء قلنا الانسان حيوان او ليس بحويوان او اعم من الوجود
والسلب حتى يكون المادة في قولنا الانسان حيوان هو الوجود وفي قولنا الانسان ليس بحويوان
هو الامتناع والظاهر الاول ثم الحقون على ان في كل قضية الوجود والامتناع وجودا ورابطا
والوجوب والامتناع او الامكان جهة سوية صرح بها ولم يصرح وسوا كان الحصول احدهما
الامور او غيره حتى ان قولنا الباري تعالى واجب وموجود في معنى يوجد واجبا ويوجد موجودا
وقرن اجتماع التعيين متمم ومعدوم في معنى يوجد متمما ومعدوما ولا يوجد متمما وموجودا
وقولنا الانسان ممكن وموجود في معنى يوجد متمما وموجودا فاذا كان الحصول احدهما الامور
تتمتع الاعتبارات اي يميز وجوده والحصول واخر هو الرابطة والوجوب او امتناع او الامكان
هو الحصول واخر هو الجهة وتكون نسبة كل من الوجود والامتناع والامكان الى موضوعاتها
بالوجوب اذا اخذت ذاتية واذا اخذت الرجب والامتناع غيرين فبالاكان ويمكن الوجود لغيره
يجب ان يكون ممكن الوجود في نفسه ويمكن الوجود في نفسه قد يجيب وجوده للغير كقوله الماهية
وقد يتعذر كالدوات المستقلة وقد يمكن كسواد الجسم وهذا معنى قولنا كل ممكن الوجود لغيره ممكن
الوجود في نفسه من غير عكس (قال المجتهد الرابع ٤) لا خفاء في ان الامتناع اعتبار عقلي وكذا
الوجوب والامكان عند المحققين لان الوجوب مثلا لو كان موجودا لكان واجبا لغيره وانه لو كان
ممكنا لكان جائزا لزال نظرا الى ذاته فليس في الواجب والامتناع والامكان الى موضوعاتها
والواجب ماله الوجود فيقتل التلازم الى وجوده ويلزم التسلسل في الامور المترتبة الموجودة معا وهو
محال وكذا الامكان ولما كان هذا المثليل يبينه جاريا في الوجود والبقاء والعدم والحادث والوحدة
والكثرة والتعيين والموصوفية والزم ذلك جعله صاحب التلويحات ثانيا في ذلك فقال كل
ما يكون نوعه متسلسلا ومتزادا في كل ما يكثر نوعه بحيث يكون اي فرد يفرض منه موصوفا بذلك
النوع فيكون معه وممتدة تمام حقيقة غير لاعليه او اعاقونية وصفا ضاهيا له ولا عليه ولا اشتقاقا
يلزم ان يكون اعتباريا فلا يلزم التسلسل في الامور الموجودة وبهذا يمكن الامور الوجودية متصفة
بمعه وتماما فلا يمكن السواد اسود والاعمال الطول طوله ولا وفرد ذلك ان قيل لا يجوز ان يكون موجودا
بالوجوب بثلاثيته ونفس ما عينه لامر زائد اعليه فاقوله كيباض الجسم يلزم التسلسل وكذا البواقي

٣ فالثالثة في نفسها مواد الفصل
واعتبار العقل اولتلفظ جهاتها
وحيث ان كان الحصول احدها
او الوجود او اقدم كما في قولنا الباري
واجب او موجود واجتماع التعيين
بمتنع او معدوم والانسان ممكن
او موجود يتعد الاعتبارات ويكون
نسبة التلويحات الى موضوعاتها بالوجوب
ونسبة الغير بين الامكان وكل ممكن
الوجود والغير ممكن الوجود في نفسه
من غير عكس

٤ كل ما يوصف اي فرد يفرض منه
بمعه هو كالوجوب والعدم والوحدة
ومعها بلا نهى والتعيين والبقاء
والموصوفية فهو اعتباري اذا وجد
زعم التسلسل القطع باستماع كون
الصفة الموجودة المحمولة على الشيء
بلا شغف في عينه واما ذلك في
الاعتبارات فمعي كقولنا الشيء واجبا
في الخارج انه بحيث اذا قل مستندا
الى الوجود لزم في العقل معقول
هو الوجود وكذا الكلام في البواقي
من

قلنا انه لو كان كذلك لكان محمولا عليه بالواجب ضرورة واللازم باطل لان الوجوب اذا كان واجبا
كان حلا للوجوب عليه بالاشتقاق في دون الموماتة لانه لا معنى للواجب الاماله للوجوب واما
اذا ثبت ان الوجود موجود بمعنى له وجود والوجوب واجب بمعنى له وجوب والامكان ممكن بمعنى
له امکان ان غير ذلك فيمكن له فائدة ولم يتصور فيه نزاع نعم اصح ذلك في الامور الاعتبارية
بان يعتبر العقل له اوصافا متعددة تنقطع بانقطاع الاعتبار من غير تعدد في التلخيص وقرره
في المطارحات بوجه آخر يندفع عنه هذا المنع وهو ان الوجوب والامكان والوجود والوحدة
والكثرة والاعتين ونحو ذلك حالها واحد في انها امور موجودة عندكم اعتبارية عندنا وبكل موجود
فله وحدة وتعين ووجوب وامكان وقد تم وحدث فلو كان الامكان مثلا موجودا لكان له وحدة
موجود فله الامكان موجود له وحدة موجودة ولم يجر في ان السلسل في وحدانات الامكان وامكانات
الوحدة التي هي امور مترتبة مجمعة في الوجود مع القطع بان ليست الوحدة نفس الامكان وكذا
بالزم سلسلة من وجودات الامكان وامكانات الوجود واخرى من آتينا بالامكان وامكانات آتينا
وعلى هذا نفس وذلك ان ههنا مظنة امكان وهو اننا نقول بان الاري تعالى في وجوده واجب
ومعين وواحد وقديم وبق في الفسارح لافي الذهن فقط وكذا كان الانسان وحده وكثره
ونحو ذلك اشارة الى الجواب بان هذا لا يقتضي كون الوجوب والامكان وغيرهما امورا متعقبة
في الفسارح لانه امور عينية فائدة بالموضوعات كنباض الجسم لان معنى قولنا ليس اري تعالى
واجب في الفسارح انه بحيث اذا نسب العقل الى الوجود حصل له معقول هو الوجوب ومعنى قولنا
الانسان ممكن انه اذا نسبته الى الوجود حصل له معقول هو الامكان ومعنى قولنا
الشيء معين او واحد او كثير او قديم في الفسارح انه بحيث اذا نسبته العقل الى هذه
المفهومات كانت النسبة بينهما لايجاب لاالسبب وهذا ما يقال ان اشتقاقي بدأ المحمول في الفسارح
لايجاب لانما الجمل في الفسارح كافي قولنا زيدا محتمل (قال وقد يستدل A) كون الامتناع وصفا
اعتباريا لا لتحقيق له في الاعيان لان نزاع فيه ولا حاجة الى الاستدلال واما الوجوب والامكان
فقد استدل على كونهما ما اعتبر بين وجود الاول وانهما لو كانا موجودين فاصدقا على المعلوم
ضرورة امتناع قيام الصفة الموجودة بالعدم واللازم باطل لان المتعجب واجب العلم والمعدم
لكن يمكن الوجود والعدم ومبناه على ان كلا من الوجوب والامكان مذهب واحد بمضاف
قارة الى الوجود واخرى الى العدم ومع ذلك فقد اعترض بان انتفاء بعض جزئيات المفهوم
لا ينافي كونه وجودا بوجود منه بعض الجزئيات كما في الكتابات الثاني لو كان الوجوب موجودا
لزم امكان الواجب وهو محال بالضرورة يسان الزاوم من وجهين احدهما ان الواجب اذا كان
وصفا فاما موجودا بالواجب كان محسوبا الى وصفه ضرورة وكل محتاج الى الغير فهو ممكن
وكل ممكن فهو جائز الزوال فنظر الى نفسه وان كان لازم الوجود انظر الى غيره وزوال الوجوب
عن الموجود يستلزم امكانه ضرورة وتارة ان واجبة الواجب تكون للوجوب الممكن في نفسه
ضرورة احتياجه الى الموصوف وما يكون واجبه لآخر ممكن لا يكون واجبا لذاته بل يمكن
بغير يق الاول لان احتياجه الى الواجب ممكن فكيف لي الممكن والجواب بالان لا نسلم ان الوجوب
ما له الواجب بل لنفسه ان الوجوب على تقدير امكانه يكون جائز زوال في نفسه ونعم يكون كذلك
لو لم يكن مقتضى ذات الواجب كالجود والامتناع للواجب لا يكون وجوده ووجوبه وسائر
صفاته لذاته وان سميت كلامها ممكنا في نفسه واما الجواب بان وجوب الواجب نفسه لا وصفه
فضعيف لان المتعجب هو الوجود بمعنى ضرورة الوجود واقتضائه ولا يخفى في انه اذا كان امرا
محمقا موجودا كان زائفا في الذهن والفارح جعسا ان ان الوجوب لو كان موجودا لكان
ممكنا لما في فصاحت السبب مقترن عليه بالوجود والوجوب ضرورة ان الشيء عالم يمكن موجودا

٨ بان الوجوب والامكان اوصفا
موجودين في زم بمحالات احدهما عدم
الصدق على العدم الثاني امكان
الواجب لان الوصف لا يختص به
الى الموصوف ممكن وللممكن انظر
في نفسه جاز الزوال وايضا ذلك ما به
واجبة الشيء ممكنا فهو زوال الثالث
تقدم الشيء على نفسه والسلسل
ضرورة تقدم مقتضى الوجوب
الرابع سبق وجود الممكن على امكانه
ضرورة تقدم المعروف على المعارض
للمفهوم قيام الصفة الموجودة
للمعدم او زواله موصوفها ضرورة
ان امكان الشيء لكونه ذاتيا يكون
قبل وجوده ولا بد له من محل السادس
الاشتغال ضرورة ان الامكان نسبة
بين الممكن وجوده فلو وجد آخر
عندهما فيكون الممكن منه واجبا
او ممكنا وفي اكثر الوجوه الجبرال
محتمل

واجبا بالذات او بالغير بل يصلح سببا لوجود شيء آخر فذلك الوجوب ان كان نفس هذا الوجود
 لم تقدم الشيء على نفسه وان كان غيره ينقل الكلام اليه وتسايل وفي هذا التقرير دفع لما يقال
 ان وجوب الواجب بذات الواجب لا يوجد به اربع لو كان الامكان موجودا وهو وصف عارض
 للممكن لم تقدم وجود الممكن على الامكان ضرورة تقدم المعروض على العارض ولو بان كانت
 واللازم باطل للقطع ببحر قولا امكان وجوده دون العكس والجواب انه من عوارض المعاني
 دون الوجود فلا يلزم الانتدوم للمعاني بمعنى الاحتياج اليها مدفوع بان المتنازع هو الامكان
 الذي هو نسبة بين الممكن ووجوده فيكون متأخرا عنهما فالحاصل ان الامكان لو كان موجودا
 لم يقدّم بالعدم او بغير ما هو موصوف بالامكان واللازم ضروري البطلان وجد المألوم
 ان امكان الشيء من اوصافه الذاتية ولا بد لوصف من محل يقوم به فقبل وجود الممكن يكون
 قباهه اما الممكن وهو الاخر الاول او بغيره وهو الثاني والجواب ان الوصف الذاتي ما يكون
 مقتضى الذات ولا يلزم من كونهما موجودا ان يوجد قبل الذات السادسة ان الامكان نسبة
 بين الممكن ووجوده فيكون متأخرا عنهما فقبل تحققه يكون الممكن اما واجبا او معتبرا وبدم
 يصير ممكنا وهو معنى الانقلاب فان قيل فلي تقدر كونه اعتباريا ايضا يكون متأخرا ويلزم
 المحال قلنا اذا لم يكن له تحقق في الخارج لم يكن بينه وبين المعاني تقدم وتأخر لا يحسب العقل
 بمعنى انه اذا لاحظ المعاني والوجود والنسبة بينهما حصل له معقول عارض للمعاني هو الامكان
 من غير لزوم انقلاب المعاني ذاتا بهذه الحقيقة (قال احتجاجنا في ٤) قد سميت اشارة الى الفرق
 بين الموجود والزجدي والاعتباري والعمدي ونسبكات السابقة امتدت على ان ليس
 الوجوب والامكان امرين موجودين في الخارج من غير دلالة على كونهما موجودين او عدمين
 ونسبكات الخلف تماما تدل على انها تساعد من غير دلالة على كونهما موجودين او اعتباريين
 فالظاهر انها لم تلزم على محل واحد الا اننا اقتضينا التلزم فالوجه الاول من نسبكات الخلف
 وهو مختص بالزجرب له لو كان عدميا لم يكن عدمه مؤكدا للوجود ومقتضا لثبته ضرورة
 ان الوجوب تأكد الوجود واقتضاؤه واللازم بان لان عدمه في الوجود فكيف يؤكده والجواب
 انه ليس عندما محض ليس له شائبة الوجود بل هو امر اعتباري معقوده ضرورة الوجود
 واقتضاؤه فبصلح موكدا له الثاني ان الوجوب والامكان لو كانا عدميين لم ارتفعا عن التقيضين
 لان تقيضهما معنى الازجرب والامكان ايضا عدميان لصدقهما على الممتنع مع الفعل
 بان الوجود لا يصدق على المعدوم وكون التقيضين عدميين هو معنى ارتفاعهما والجواب
 ان صدق الشيء على المعدوم لا ينافي كونه معقودا ما يوجد به بعض افراده كالانسان الصدق
 على المتبعض وعلى الفرس ونحن لانفي بالوجود في الوجود ما يكون جمع افراده الممكنة
 موجودة البتة ولو سلم فلا نسلم استحالة كون التقيضين عدميين كيف وهو واقع كالامتناع
 والامتناع والامني واللازم وما ذكر من انه ارتفاع للتقيضين مجموع بل معنى ارتفاع التقيضين
 في المنفردات ان لا يصدق على شيء حتى لو اصدق في الوجوب والازجرب على شيء بل كانا مساويين
 عنه كان ذلك ارتفاعا للتقيضين وليس معناه خلوا للتقيضين عن الوجود واشتوبت في نفسها
 بان يكون الامتناع معدوما وكذلك الامتناع لصدقه على المعدوم والممكن فان استحضرت
 ذلك مجموعا لم ارتفع التقيضين في نفسها بان لا يصدق في قضيتي المتناقضتان
 في نفسها ولا يثبت مدلولها بان يكذب قولنا هذا ممكن وهذا ليس بممكن وهذا كسائر
 النسب من المساواة والمعموم والخصوص والمباينة فانها في المفردات تكون باعتبار
 صدقها على الشيء وفي القضايا باعتبار صدقها في نفسها وثبوت مدلولاتها مثلا اذا قلنا

٤ بان الازجرب والامكان لو كانتا
 عدميين لم محالات احدهما كون
 المعدوم مؤكدا للوجود ومقتضا
 لثبته ضرورة ان الوجوب كذلك
 قلنا اعتبارا على لاعداد محض
 انساني ارتفاع التقيضين ضرورة
 ان الازجرب والامكان عدميان
 لصدقهما على الممتنع قلنا قد يكون
 الصادق على المعدوم وجودا باعتبار
 بعض الافراد ولو سلم فقد يكون
 التقيضان عدميين كالامتناع
 والامتناع والامني واللازم
 ارتفاع التقيضين في المفردات عدم
 صدقهما على الشيء لاخرهما
 عن الوجود والشيء كما في القضايا
 وذلك كالمساواة والمعموم
 والخصوص والمباينة فاذن
 في المفردات باعتبار الصدق
 على الشيء وفي القضايا باعتبار
 ثبوتها في نفسها سلب الامكان
 عن الممكن والازجرب عن الواجب
 عند عدم فرض العقل بل متعلقا
 لان امكانه لا في معنى الامكان له وكذا
 الوجوب فلهذا لا يتصور له تقدير كون الممتنع
 عدميا او ليس ضروريا كالمعدوم والممتنع
 فالامكان عدمي بزم يمكن بالضرورة
 معنى انه بحيث لو استند العقل
 بالوجود لم معقول هو الامكان
 ومعنى امكانه لان ذلك الوصف
 الصادق عليه عدمي والامكان له
 انه لا يصدق عليه ذلك الوصف
 وكذا في الزجرب فان قيل ثبتت
 في الشيء فرع ثبوته في نفسه قلنا
 مجموع في الثبوت بمعنى الصدق
 في الشيء من الازجرب والامني

والإنسان اخص من الحيوان فغناه ان كل ما صدق عليه الانسان صدق عايد الحيوان من غير عكس واذا قلنا الضرورية اخص من الدائمة فغناه انه لا يصدق في الضرورية في نفس الامر صدق الدائمة من غير عكس بمعنى ان كل موضوع ومحمول يصدق بينهما بالانجباب الضروري يصدق بينهما بالانجباب الدائمى وأبسط كل موضوع ومحمول يصدق بينهما بالانجباب الدائمى يصدق في بينهما بالانجباب الضروري الثالث لو كان الوجوب والامكان عديمين لانتفى لهما الانجساب العقل لزم ان لا يكون الواجب واجبا والممكن ممكنا لا عند فرض العقل واعتباره وصفي الوجود والامكان لان ما لا يتحقق له الابعثار العقل لا يقع وصفه لشيء بالاعتباره واللازم باطل للقطع بان الواجب واجب والممكن ممكن سواء وجد فرض العقل او لم يوجد والجواب بالانسان الملازمة لجواز ان يكون المحمول محققا لانه لا في العقل ويكون صدق على الموضوع دائما بل ضروري في نفس الامر كقولنا اجتماع النقيضين معدوم ومتنع فان هذا الحكم ضروري صادق في نفس الامر مع انه لا يتحقق لعدم والامتناع الانجساب العقل فكلنا ههنا الوجوب والامكان العقل الى الوجود حصل معقول هو الوجوب والامكان الى انهم انهما لو كانا عديمين لزم سلب الوجوب عن الواجب والامكان عن الممكن بحسب الخارج سواء وجد اعتبار العقل او لم يوجد لان عدمه في نفسه عدم بالنسبة الى كل شيء وهذا معنى قولهم امكانه لاقى معنى لا امكان له والجواب المنع فان معنى قولنا امكانه لان ذلك الوصف المصادق على الموضوع عدوى ومعنى لا امكان له انه لا يصدق عليه ذلك الوصف كما في صدق عدم والامتناع فان في ذلك على انه لا تمايز في الاعداد اجيب بان التمايز العقلي ضروري وهو كاف فان قيل ثبوت الشيء لشيء فرع ثبوته في نفسه قلنا يكون ثابتا في نفسه لا يكون في غيره فثبوتهم بمعنى حصوله لشيء في الخارج كبيض الجسم واما معنى الحمل على الشيء والصدق عليه كما في قولنا زيد اعمى والمنعسا لوجود واجتماع النقيضين متنع فلا فان الارصاد المصادقة على الشيء بعضها ثبوتية وبعضها سلبية (قال الشيخ الخامس ٤) من خواص الممكن انه يحتاج في وجوده وعدمه الى سبب وانه لا يرجع احد طرفيه الى امرج وللانسان هذين المعنيين بل لتقارب مفهوميهما جازما قد يجعل لشيء تفسيرا الاول والجمهور على ان هذا الحكم ضروري بعد تليخيص معنى الموضوع والمحمول من غير ان يغتر الى برهان فان معنى الممكن ما لا يقتضى ذاته وجوده ولا عدمه ومعنى الاحتياج ان كلا من وجوده وعدمه يكون لذاته بل لا مخرج خارج فان قيل يحتمل ان لا يكون لذاته ولا مخرج خارج بل لغيره فقلنا هذا مما يظهر بطلانه بادنى التفات وهذا يحكم به من لا يأتي منه النظر والاستدلال ثم اختلف البعض في نفس الحكم او في دلائله والفتاوت بينه وبين قولنا الواحد نصف الاثنين لاثباتي البداهة على ما سبق واما ما ذهب اليه انكثرون من ان الله تعالى خلق العالم في وقت دون سائر الاوقات من غير مرجح وخصص افعال المكلفين بالحكم مخصوصة من غير ان يكون فيها ما يقتضى ذلك وان قدرة القادر قد تتعالى بالفعل او الترتيب من غير مرجح فليس من ترجح امكن بل الامر جرح بل من ترجح التمسار احد المسأوين من غير مرجح ونحن نقول بان شاعه فضلا عن ان يكون ضروريا وان هذا يستلزم عندما اختلفت حركات الكواكب ومواضعها ومواضعها واما القلاسة القائلون بالانجباب دون الاختيار فلا يلزمون وقوع تلك الاختلافات والاختصاصات بالاسباب بل يعتبرون بادئها الى اسباب قاطعة لا اطلاع على تفاصيلها في الجملة لم يقل احد ممن يعتد به بوقوع الممكن بالاسباب (قال الاستدلال ٦) القائلون بان الحكم متنازع الترجيح بالامرج كسبي استدلال

الضرورة قاضية باحياج الممكن الى المؤثر واما ما ترجح احد طرفيه بالامرج وحفاء المصدق بتخفاء التصور غير قادح

١ بان وقوع احدهما بالاسباب يقتضى برهانه فيما في المتساوي وبانه لا بد من مرجح قبل الوجود وهو وجودى يقوم بالمؤثر ضرورة تأخر الارادة

عليه يوجهين الاول ان الامكان يستلزم تساوي الوجود والعدم والنسبة الى الذات الممكن وهذا
معنى اقتضاها ماهية الممكن التساوي الطرفين ووقوع احدهما بالآخر يجمع يستلزم رجوعه
وهما متساويان والجواب ان التساوي بالنظر الى الذات انما يتلوهما الرجوعان بحسب الذات وهو غير
لازم فان قيل الترجيح ذاته يمكن بالغير كان باثبات ضرورة انه لا ثالث فلنستأنس المتنازع بلو
ان يقع بحسب الاتفاق من غير حسب الثاني ان الممكن ما لم يترجم لم يوجد وترجمه احد حدث
بعد ان لم يكن فيكون وجوديا ولا بد له من محل وليس هو الاثر لانه من الترجيح فيكون هو المؤثر
العدم الثالث فلا بد منه والجواب ان الترجيح مع الوجود لا قبله اذ لا يتصور رجوعان الوجود مع كون
الواقع هو العدم ولو سلم فقيام ترجيح وجود ممكن او عدمه بالمؤثر ضروري البطلان والمذكور
في كلام الامام مكان الترجيح الوجوب وهما متلازمان بناء على ان احد الطرفين يمتنع وقوعه
مع التساوي فكيف مع المرجحية قال جمع لا يكون الايجابا وهذا الوجوب مقدم على الوجود
على ما سبق من ان وجود الممكن محض بوجوب بين سابق ولاحق وهو نسبة بين المؤثر والآخر
يعنى من حيث الاضافة الى المؤثر ايجابا الى الآخر وجوبا فانه سبقه على الوجود وكونه وصفا
للمؤثر ليس بسديد سيما وقد قال الامام في المباحث المشترقة انه على تقدير كونه ثبوتا فمعنى عروضة
للمؤثر انه يصير محكما عليه بوجوب ان يصدر عنه ذلك الاثر فلا يولى منع كونه احرا محققا منتقرا
على ما يقوم به في الخارج بل هو امر عقلي قائم بالتصور من الممكن عند الحكم بمحدث (قال ومن
افقوى شبهة المذكور ٩) ذكر الامام من جانب المتكبر لا امتناع وقوع الممكن بلا سبب
كذلك ما ليس واتباعه القائلين بان وجود السموات بطريق الاتفاق شيئا منها انه لو احتاج
الى المؤثر فأنه فيه امان ان يكون حال وجوده ووجوده بالوجود وتحصيله بالتحصيل او حال
عدمه وهو جمع بين التقضين اعني العدم الذي كان الوجود اذى حصل وما ذكر في الواقف
من ان كون التأثير حال العدم باطل لانه جمع بين التقضين ولان العدم في نفسه فلا يصلح
انرا ولانه مستقر فلا يستند الى مؤثر الوجود ليس على ما ينبغي لان الكلام في التأثير يعنى التأثير
والا لما صح ان التأثير حال الوجود ايجاد المرجد وحال العدم جمع التقضين على ان الوجه
الثالث ليس بنام لان العدم ربما يكون حادثا لاستمراره لا يقال في الكلام اختصار وانرا ان
التأثير اعم من الوجود والعدم اما حال الوجود وهو باطل لانه ايجاد الموجود اما حال العدم
وهو باطل لانه جمع التقضين ولان العدم في نفسه لا نقول لو اراد ذلك لم يكن لقوله
فلا يستند الى مؤثر الوجود معنى لان العدم على تقدير كونه اوانما يستند الى مؤثر العدم
لا وجوده وهذا تبين ان ليس قوله انه في محض او قوله ولانه مستقر ابتداء شبهة على ان
التأثير يعنى ان الممكن لو احتاج الى مؤثر في وجوده لا احتاج اليه في عدمه وهو باطل لانه في محض
ولانه مستقر كرت وقد اورد به ذلك هذه الشبهة بعينها ولذا كور في كلام الامام ان التأثير
حال العدم باطل لانه لا اثر حيث لا تأثير لانه ما عين الاثر او لمزومه بناء على كون المعلوم
تأخرا عن المعلوم بحسب الزمان والجواب انما تخاران ان التأثير حال الوجود فان اريد ايجاد
الموجود بالوجود فالمحصل بهذا الابتداء فلا تم استحالة كافي القابل فان السواد قائم بالعدم الاسود
بهذا السواد وان اريد بوجود آخر سابق فلا تم لزومه فان الوجود الحاصل بتأثير مقارن له
وقد يتخار ان التأثير حال العدم ولا جمع بين التقضين لان الاثر عقيب ان التأثير يشاء على
ان المؤثر سابق على الاثر بالزمان ايضا ومن امتناع التخلف انه لا يتخلفا عما كان هذا مراد
من اجاب بان مجرد المؤثر يستلزم وجوده لا اثر على معنى ان وجود الاثر يحصل عقيب وجود المؤثر
بصفة المؤثرية وهو معنى التأثير فيكون في آن عدم الاثر ويكون معنى تأثيره في الممكن اخراجه

٩ ان التأثير حال الوجود ايجاد
الوجود وحال العدم جمع بين
القبضين زان الضرورة فاعضه
بوقوع الترجيح بلا مرجح في مثل
الفساد من البيع يسلك احد
الطرفين والاعتدال يشرب احد
الامتين مع التساوي وان العدم في
تحض لا يصلح انرا الجواب عن الاول
ان الممكن ايجاد الموجود بوجوب
سائل بغير هذا لايجاد وهو غير لازم
غاية ان الوجود يقارن الوجود بالزمان
وهو لا يتاخر باثبات وعن الثاني
ان التاخر على تقدير التسليم ترجيح
المتاخر احد المتساويين بلا محض
لا الترجيح بلا سبب فان قيل هذا
الاعتبار والترجح وقع بلا سبب فلما
تم بل بالارادة التي من شأنها الترجيح
والاختصاص وعن الثالث انه عدم
مضاف مستند الى عدم الملة بمعنى
ان النفس يحكم به عدم ادم علمه
واما الثبت بل العلية كذا
نقص اللة عليه ثبوتية وكذا
موصوفها وان التأثير اما في الملة
او الوجود او الموصوفة واسكن
باطل لما سبق وبانه او وجدت
المؤثر او الحاجة تسلسلت مضاعفة
ظاهر من

من لعدم اني الوجود ومنهاله لوان منع وقوع الممكن بالامور وترجعه بالمرجح لا وقع واللازم
باطل بحكم الضرورة في مثل العطشان يشرب احد المائتين والجواب باكل احد الرغبتين والهروب
من السبع بسلك احد الطريقين مع فرض التساوي وعدم المرجح والجواب بعد تسليم عدم
المرجح عند العقل اصلا ان هذا ليس من وقوع الممكن بلا سبب وترجع احد طرفيه بلا مرجح
بل من ترجيح المختار احد الامر بين المتساويين من غير مرجح ومخصص وهو غير المتنازع
فان قبل هذا الاختيار والترجيح امر ممكن وقوع بلا سبب وفيه المطلوب قلنا ممنوع بل انما
وقع بالارادة التي من شأنها الترجيح والتخصيص ومنهاله لو احتاج الممكن في وجوده الى
المؤثر لاحتياج اليه في عدمه انسا وبها واللازم باطل لان العدم في محض لا يصلح اثرا
والجواب ان العدم ان لم يصلح اثرا عنده الملائمة لجواز ان يتساوى الوجود والعدم بالنظر
الى ذات الممكن لكن لا يحتاج العدم الى المؤثر لعدم صلوحه ذلك بخلاف الوجود فان مقتضى
فيه عالم مع المانع وان يصلح اثرا عنده بطلان اللازم وهو ظاهر ونحقيقه انه وان كان نفسا
صرفا بمعنى انه ليس له شائبة الوجود العيني لكن ليس نفسا صرفا بمعنى ان لا يضاف الى ما يتصف
بالوجود بل هو عدم مضاف الى الممكن الوجود فيسند الى عدمه وجوده بمعنى احتجابه
اليه عند العقل حيث يحكم بانه انما يقع على عدمه الاصل او انصف بعدمه الطاري
بناء على عدمه وجوده مستمرا وطارئا فان قيل العدم لا يصلح عللة لان الله لا وجود له او انها
نقيض الملازمة العدمية فيقتضي ان هو صروف وجودي ولانه لا تمايز في الاعداد فلا يصلح بعضها
عللة وبعضها معلول قلنا مجرد صورة السلب والصدق على المدوم في الجملة لا يقتضي كون
المفهوم الكلي عدما بل بجميع جزئياته ولو لم يقتضي العدمي لا يلزم ان يكون وجوديا وقد سبق
مثل ذلك وعدم تمايز الاعداد ممنوع والتعقيب ان تساوى طرفي الممكن ليس الا في العقل
فالمرجح لا يكون لاعطيا وعدم الله لا عدم الممكن ليس نفسا صرفا بل بكل منهما ثابت في العقل
بماز عن الآخر فيصير احدهما عللة الآخر في حكم العقل ولا يلزم منه صلوح عاينه للوجود
لنعم اتساده باب اثبات الصانع لان ذلك انما يكون بحسب الخارج ومنهاله ان الممكن او احتياج
الى مؤثر ثابت له اما في ماهية الممكن او وجوده او موصوفية بالوجود اذ لا يقل غير ذلك والكل
باطل لما مر في نفي شئبة العدم وموجوبية الماهية ومن ان الماهية ماهية الوجود والوجود وجود
والموصوفة موصوفة سواء وجد اتم او لم يوجد وان الوجود حال لا تأثير فيه وان الموصوفية
امر اعتباري لا يتحقق له في الاعيان والجواب ان اثبات تأثير في الماهية بان يحمها حقيقة لا بان
يحمها ماهية اوفى الوجود الخاص بان يحصله التابعة لا بان يجعله وجودا ومنها هو له او وجدت
مؤثره المؤثر في الممكن او احتياج الممكن اليه لكان كل منهما امرا مكمله مؤثر واحتياج وتسلل
ولا يندفع بان مؤثره المؤثر في الممكن واحتياج الاحتياج عنده لان ذلك بمنع في الامور التي
يها يتحقق في الاعيان والجواب ان كون المؤثره او الاحتياج اعتباريا لا ينافي كون المؤثره مؤثرا
والممكن محتاجا على ماسبق غيرهما وما يقال من انه لو حصل في العقل دون الخارج كان
جهلا لانفسه المطابقة وان كلا منهما صفة قبل الاذهان فيستحيل قيامها بالذهن بجره ان
عدم المطابقة الخارج انما يكون جهلا اذا حكم العقل بالشئ في الخارج ولم يثبت وان الحاصل
قبل الاذهان هو كون الشئ بحيث اخذت منه الذهن حصل فيه معقول هو المؤثره او الحاجة
(قال المبحث السادس) قد سبق ان الممكن محتاج الى السبب الا ان ذلك عند الفلاسفة وبعض
التكلميين لا مكمله وعند قدره المتكلمين لحدوثه وقبل امكمله مع الحدوث وقبل بشرط الحدوث
احتجبت الفلاسفة على دعواهم بان العقل اذا لاحظ كون الشئ غير مقتضى الوجود والعدم

٤ اقل بحكم بالا احتياج بمجرة
ملاحظة كون الذات غير مقتضية
للوجود والعدم فيكون الخوج هو
الامكان بالحدوث مستغلا او مشرعا
او شرطيا كيف والحدوث صفة
للوجود المتأخر عن التأثر المتأخر
عن الاحتياج وكثير من المتكلمين
عكسوا الدعوى والدليل والاطال
قلنا العقل يحكم بالا احتياج بمجرد
ملاحظة ان الشئ لم يكن فكان
فيكون الخوج هو الحدوث لا الامكان
كيف وهو كيفية نسبة الماهية الى
الوجود المتأخر عن الاحتياج
والجواب بان لا يعني ان الامكان
يتحقق فيوجب الاحتياج بل ان
العقل لا يحفظ الامكان فيحكم
بالاحتياج كما يقال عللة الاحتياج
الى الخبز هو الخبز جرائهم بعينه
والاعتراض بانه لا احتياج حال
البقاء لان تأثير حال انفسه في
الوجود تقتضي الحاصل قبل وفي
البقاء اوفى امر متجدد تأثير غير
الذي جاز في الامكان مع زيادة حال
ما قبل الوجود فانه في محض
والجواب ان معنى الاحتياج الى
المؤثر توقف الوجود والعدم
او استمراره على امر ما من

بالنظر الى ذاته حكم بان وجوده او عدمه لا يكون الا بسبب خارج وهو معنى الاحتياج سواء
 لاحظه كونه مسوقا بالعدم اولا بلا حفظ واحتجوا على ابطال المذهب المتخالف بان الحدوث وصف
 للوجود متأخر عنه لشكره عبارة عن مسببة الوجود بالعدم والوجود متأخر عن تأثير المؤثر
 رهو عن الاحتياج اليه وهو عن علة الاحتياج وجزئها وشرطها فاو كان الحدوث علة
 الاحتياج او جزءها او شرطها لم تأخر الشيء عن نفسه بمراتب وعارضهم بعض المتكبرين
 فقلوا سبب الاحتياج هو الحدوث لان الفعل اذا لاحظه كرون الشيء بما يوجد بعد عدم حكم
 باحتياجه الى علة تخرجه من العدم الى الوجود وان لم يلاحظ كونه غير ضروري للوجود والعدم
 ولا يجوز ان يكون هو الامكان لانه بقتية نسبة الوجود الى الماهية فيأخر عن الوجود المتأخر عن
 التأثير المتأخر عن الاحتياج الى المؤثر والحق ان هذه العلة انما هي بحسب العقل بمعنى انه
 يلاحظ الامكان او الحدوث فيحكم بالاحتياج كيقال علة الموصول في الحيز هو التحيز لا بحسب
 تطابق بان يتحقق الامكان او الحدوث فيوجد الاحتياج وبهذا يظهر ان كلام الفريفيين
 في الاطلاق مقاطعة واما في الاثبات فكلما المتأخرين اظهره بالقول اجدوا واعترض به لو كان
 علة الاحتياج الى المؤثر هو الامكان او الحدوث وهما لا زمان للممكن والحادث لم احتياجهما
 حالة البقاء لدوام الماويل بدوام العلة واللازم باطل لان التأثير حينئذ اما في الوجود وقد حصل
 بمجرد وجود المؤثر فيلزم تحصيل الماويل بالعدم سابق واما في البقاء او في امر آخر فيجوز
 وهو تأثير في غير الباقي اعني الممكن والحادث فيلزم اسبقا واما عن المؤثر فيكون الامكان علة
 الاحتياج فسادا وهو احتياج الممكن الى المؤثر حال عدمه السابق علة في نفس اولى
 لا يقله مؤثر والجواب ان معنى احتياج الممكن او الحادث الى المؤثر توقف حصول الوجود به
 او بالعدم واستمرارهما على تحقيق امر او تنافله بمعنى امتناعه بدون ذلك وهو معنى دولم اثر بدولم
 المؤثر وانما تنافقت فاستقرار الوجود اعني البقاء بسبب الوجود اما أخذا بالاضافة الى الزمان كما في
 وصحة قولنا وجد في بيق ولم يستمر لا يدل على مقابلة البقاء لمطلق الوجود ولا تنزع في ذلك
 (قال المبحث السابع) الجمهور على ان وجود الممكن وعدمه بالنظر الى ذاته على السواء بالاولوية
 لاحدهما عن الآخر وقيل العدم اولى بالممكن جوهرا كان او عرضا زائلا او باقيا لثقله
 بدون تحقيق سبب مؤثر وحصوله بنفسه متى من اجزاء العلة التامة للوجود المنفرد على تحقيق
 جميعها ورد بان الممكن كايستند وجوده الى وجود العلة يستند عدمه الى عدمها ولا معنى لعدم
 المركب سوى ان لا يتحقق جميع اجزائه سواء تحقق البعض اولا فيتحقق وهذا لا يقتضي
 اولوية بالعدم بالنظر الى ذات الممكن بمعنى ان يكون له نوع اقصاء بالعدم وقبل الدم اولى
 بالاعراض اسبالة كالحركة والزمان والصوت وصفااتها بديل امتناع عليها والذي
 يقتضيه النظر الصائب انه ان اريد بالاولوية الوجود او العدم ترجحه بالنظر الى ذات الممكن
 بحيث يقع بلا سبب خارج فيطلانه ضروري لانه حينئذ يكون واجبا او متعاضا لا يمكنه فان قيل
 هذا انما يلزم لو لم يكن وقوع الطرف الاخر يرجع خارجي قلنا فيوقف وقوع الطرف
 الاول الى عدم المرجح الخارج وان اريد بالاولوية كونه اقرب الى الوقوع ففسله مشروطه
 وموانعه وكثرة التقاض اسبابه فهذه اولوية بالغير لا بالذات وهو ظاهر وان اريد ان الممكن قد يكون
 بحيث اذا لاحظه العقل وجد فيه نوع اقصاء للوجود او العدم لا الى حد الوجوب بلزم كونه
 واجبا او متعاضا فلا يظهر امتناعه واستدل الجمهور على امتناعه بوجوه الاول انه لو كان احد
 الطرفين اولى بالممكن فنظر الى ذاته فمع تلك الاولوية اما ان يتعاضد وقوع الطرف الاخر فيكون
 الطرف الاول واجبا لذات الممكن فلا يكون ممكنا بل واجبا او متعاضا هذا خلف واما ان يمكن

بالاولوية لاحد طرفي الممكن فنظرا
 الى ذاته وقيل بالاولوية بالعدم مطابقة
 وقيل في الاعراض السبالة والظاهر
 انه ان اريد الاولوية بحيث يستغنى
 الوقوع عن سبب في ضروري
 بالطلان وان اريد القرب الى الوقوع
 ففسله المشروط والموانع وكثرة اتفاق
 الاسباب ففسله الى الغير وان اريد
 اقصاء ما لا يوجد او العدم لا الى
 حد الوجوب فمقتضى الاستدلال
 على امتناعه بانه ان امتنع مع تلك
 الاولوية وقوع الطرف الآخر
 وجب هذا وان امكن فاما بالاسباب
 فيترجح المرجوح او بسبب فيوقف
 هذا على عدمه فلا يكون اولى لذاته
 وبان اقصاء السواي يتناقض اقصاء
 اولا بمقتضاهما وان امكن زوالها
 بسبب امكن ذاتية بل متوقفة على
 عدمه وان لم يمكن كانت الماهية
 واجبة او متعاضة ضعيف لان التوقف
 على عدم ذلك السبب هو الوقوع
 لا الاولوية ولان عدم اقصاء
 احدهما غير اقصاء السواي ولانه
 لا يلزم من امتناع زوال اولوية طرف
 وقترعه فضلا عن كونه ضروريا
 جواز وقوع الآخر بالاولوية خارجية
 منهية الى حد الوجوب متى

وحيث قد وقع عدمه اما ان يكون بلا سبب يرجعه فليزم ترجيح المرجوح اعني الطرف الغير الاول
او يكون بسبب يفيد رجحانه فيكون وقوع الطرف الاول متوقفا على عدم ذلك السبب
فلا يكون اول بالنظر الى ذات الممكن بل مع عدم ذلك السبب هذا خلف والجواب انه لا يلزم
من توقف الوقوع على امر متوقف الاولوية عليه حتى يلزم كونه غير ذاتية وذلك لان التقدير
ان المراد بهما رجحان ما لا الى حد الوجوب انساني ان الممكن يقتضي تساوي الوجود وعدمه
بالنظر الى ذاته لا ان كلا منهما لا يكون الا بالغير فالمتعنى احدهما لذاته لم اجتماع المتناقضين
اعني اقتضاء التساوي ولا اقتضاءه والجواب ان الاتمام ان الممكن يقتضي تساوي الطرفين بل لا يقتضي
وقوع احدهما وهو لا يشترط اقتضاء احدهما لا الى حد الوجوب والوقوع على ما هو المراد
بالاولوية الثالث انه لو كان احد الطرفين اولي لذات الممكن فاما ان يمكن زوال تلك الاولوية بسبب
اولا فان الممكن لم يكن الاولوية ذاتية لتوقفها على عدم ذلك السبب ولان ما بالذات لا يزول
باغير وان لم يمكن كان الطرف الاول ضروريا لذات الممكن فلم يكن ممكنا بل واجبا ان كان
هو الوجود ومتعنا ان كان هو لعدم والجواب انه لا يلزم من امتناع زوال اولوية الوجود او لعدمه
بالمتى انتهى ذكرنا وقوعه فضلا عن كونه ضروريا ليلزم وجوب الممكن او امتناعه وذلك لانه
يجوز ان يقتضي ذات الممكن الوجود اقتضاء ما لا الى حد الوجوب والوقوع ويقع لعدمه بان اقتضاء
اسباب خارجية تنهي الى حد الوجوب والوقوع او بالعكس وكون الاولوية الذاتية بمثلها باقية
غيرها بله (قال الاول من ذلك ٢) يعني انه لا يمكن في الوقوع مجرد الاولوية بل لابد من انتهاءها
الى حد الوجوب بان يصير الطرف الاخر متعنا باغير الاولوية وقوعه ايضا لكن وقوع الطرف
الاول ثارة ولا وقوعه اخرى متعنا والخالين حيث لم يوجد البتة الاولوية ترجحا بالامر ترجح
فالممكن يجب صدوره عن الذاتية لم يوجد وهذا وجوب سابق وبعده ما راجد يمنع عدمه ضرورة
امتناع الوجود وعدمه وهذا وجوب لاحق بمعنى الضرورة بشرط المحمول فان قيل سبق
الرجوع على الوجود غير معقل اما بلزمان فتناظر واما بالذات بمعنى الاحتياج اليه فلا
اما ان يراد الاحتياج في الوجود اعني وهو باطل لان الوجوب والوجود ليسا امرين
في الخارج ترتفع احدهما على الآخر واما وجوب صفة للوجود فيكون متناظرا عنه
لا متعنا ما اوفى الوجود الذهني وهو ايضا باطل لانه لا يرتفع نذول الوجود على تعقل
الوجوب بل ربما يكون بالعكس قلنا المراد السابق بمعنى الاحتياج في اعتبار العقل عند
ملاحظة هذه المعاني واعتبار الترتيب فيها فانه يحكم قطعا بانه مالم يتعنى على الممكن
لم يجب هو وما لم يجب لم يوجد فان قيل حكم العقل بهذا الترتيب باطل لانه لا وجوب بالنسبة الى
الذاتة فبما صفة بل التام والوجوب اذا كان ما يرتفع عليه الوجود كان جزءا من الذاتة الثلاثة
فيكون متعنا ما عليه لا متناظرا فلنا سجن الذاتة ما يتوقف عليه الماعول في المتناظر في اعتبار
العقل واسمى فالوجوب يعتبر بالنسبة الى ذاته فانصه هي جميع ما يتوقف عليه الوجود سوى الوجوب
فان قيل ما ذكرتم من كون وجود الممكن مسوقا بالوجوب لا يصح فيما يصدر عن المسائل بالاختيار
لان الوجوب ينافي بالاختيار وحيث ينفذ بنقض ذلك كما ان الاختيار من تمام الذات لم يتحقق
الوجوب الا بعد تحقق الاختيار وكون الماعول واجبا بالاختيار لا ينافي كونه مختارا بل بعدد
(قال المنهج الثالث في القدم والحديث ٢) والمتصف بالواقعية هو الوجود وما الموجود فاعتباره
وقد يتصف بهما لعدمه فبقال لعدمه انما هو السابق بالوجود قديم والمسبوق حادث ثم كل من القدم
والحدث قد يوجد حقيقيا وقد يوجد اضافيا اما الحقيقى فقد يراد بالقدم عدم المسبوقية
بالغير وبالحدث المسبوقية به ويسمى ذاتيا وقد ينقص الغير لعدمه فيراد بالقدم عدم المسبوقية

لان الوقوع ثارة وللأولوية اخرى
من انتهاء الخالين ترجيح بلا مرجح
فالممكن مالم يجب ضرورة لم يوجد
وحيث الوجود امتنع عدمه فوجوده
محتوف بوجوده بين سابق ولاحق
وبس معنى السابق الاحتياج في
التعقل او التعقل بل في اعتبار العقل
عند ملاحظة هذه المعاني معنى انه
يحكم بانه لم يوجد مالم يجب وهذا
الوجوب لا ينافي بالاختيار لكونه
بالاختيار الذي هو من تمام الذاتة

من

٣ وفيه وجهان المبحث الاول قد يرد
بهما عدم المسبوقية بالغير والمسبوقية
به وقد ينقص الغير بعدمه وهو
المتعارف وقد يقال باعتبار تفاوت
ما مضى من زمان الوجود زيادة
وتقصا فائده الذاتي اخص من
الزمانى وهو من الإضافي والحدث

من

بالعكس

بالعدم وبالحديث المسبوقية به وهو معنى الخروج من العدم الى الوجود ويسمى زمانيا وهذا هو المتعارف عند الجمهور واما الاضافي فغيره بالقدم كون ماضى من زمان وجوده السابق والماضي كونه اقل فاعلم ان الاضافي من الزمانى والزمانى من الاضافي بمعنى ان كل ما ليس مسبوقا بالغير اصلا ليس مسبوقا بالعدم ولا عكس كافي صفات واجب وكل ما ليس مسبوقا بالعدم ماضى من زمان وجوده يكون اكثر بالنسبة الى ما حدث بعده ولا عكس كالأب فانه اقدم من الابن وليس قدما بالزمان والحديث الاضافي اخص من الزمانى والزمانى من الذاتى بمعنى ان كل ما يكون زمانا وجوده الماضى اقل فهو مسبوق بالعدم ولا عكس وكل ما هو مسبوق بالعدم فهو مسبوق بالغير ولا عكس (قال ولا يقيم بالذات سوى الله تعالى ٨) لما سأتى من ادلة توحيد الواجب وما وقع في عبارة بعضهم من ان صفات الله تعالى واجبة او قديمة بالذات فغشاء بذات الواجب بمعنى انها لا تنفرد الى غير الذات واما القدم بالزمان فجعله الفلاسفة شغلا لكثير من المتكلمات كالجردان والافلاك وغير ذلك على ما سأتى وبالتكليف من صفات الله تعالى فقط حيث يتناول ماضى ذات الله تعالى وصفاته حدث بالزمان واما المعتزلة فقد بالغوا في التوحيد ففهموا القدم الزمانى ايضا عما سوى ذات الله تعالى ولم يقولوا بالصفات الزمنية القديمة الا ان القائلين بهم بالخال اثبتوا لله تعالى احوالا اربعة هي الصلابة والقدسية والحياة والموجودية وزعموا انها ثابتة في الازل مع الذات وزاد ابو هاشم حائفة خامسة هي لئلا يثبت بمرارة لذات هي الاكبرية فزعمهم القول بتعدد القدماء وهذا تفصيل ما قال الامام في المحصول ان المعتزلة وان بالغوا في انكار ثبوت القدماء لكنهم قالوا في المعنى لانهم قالوا الاحوال الخمسة المذكورة ثابتة في الازل مع الذات فاشتبهت في الازل على هذا القول امور قديمة ولا معنى للقدم الا ذلك واعترض عليه الحكمي المحقق بانهم يفرقون بين الوجود والثبوت ولا يثبتون الاحوال موجودة بل ثابتة فلا تدخل في ذكره الامام من تفسير القدم بما لا اول لوجوده الا ان يغير التفسير ويول القدم ما لا اول لثبوتها وكان في قول الامام ولا معنى للقدم الا ذلك دفعا لهذا الاعتراض لى لاننى بالوجود الاماعون بالثبوت فلا فرق في المعنى بين قولنا لا اول لوجوده ولا اول لثبوتها حتى لو نقض في اللفظ غيرنا الوجود الى الثبوت وانتقل في الموافقة عن الامام ان الاحوال الاربعة هي الوجود والحياة والعلم والقدرة ولا يتناول في تمام (قال والقدم الزمانى يتمتع استند الى المتكلمين) يعني ان ثبوتها مؤثر المختار لا يكون الاحاد ثلثا بالعدم لان القصد انما يتوجه الى تحصيل ما ليس يحصل وهذا متفق بين الفلاسفة والمتكلمين والارباع فيه مكابرة وانتقل في الموافقة عن الامام الى له قال سبق الابدان قصدا كسبق الابدان الجسدية جواز كونها بالذات دون الزمان وفي جواز كونها قديمة فلا يوجد في كتاب البكرات لافاعل جواز كونها قديمة بالذات دون الزمان وفي جواز كونها قديمة فلا يوجد في كتاب البكرات لافاعل على سبيل الاعتراض من انه لا يتسلسل ان يكون وجود العالم اريا مستندا الى الواجب تعالى ويكفي ان يمتد في الوجود لا تقدم من الذاتات كما في حركة اليد والخاتم وهو لا يشعر بالذات على كون الواجب مختارا لا موجبا ولهذا مثل بركة اليد والخاتم واقتصر في الجواب على دفع السند فلا لاسناد اسناد حركة الخاتم الى حركة اليد بل هما معلولان لافاعل خارج نعم صرح في شرح الاشارات بان الفلاسفة لم يذهبوا الى ان القديم يتمتع ان يكون فعلا لافاعل مختار ولا الى ان ابد الاول ليس بقادر مختار بل ان قدرته واختياره لا يوجدان كثر في ذاته وان فاعليته ليست كفاعلية المختارين من الطيوان ولا كفاعلية المجبورين من ذوى الطباع الجسمية والى ان الزمان في فاعليته وان العالم اريا مستند اليه وانت خبير بان هذا احتراز عن شناعة نفى القدرة والاختيار عن الصانع والافلاكه عندهم مرجح بالثبات لافاعلا بالاختيار اشهر من ان يتم (قال دون الموجب ٧) اى لو لم يكن مؤثر قديم موجب بالذات على ما يدعيه الفلاسفة لم يتمتع اسناد الامر القديم اليه بل وجب ان يكون

٨ واما بالزمان فردت الفلاسفة كثيرا من المبكيات والمتكلمون صفات الله تعالى وزعم المعتزلة حيث جعلوا العالمية والقادرية والحبيسة والموجودية احوالا ثابتة في الازل مع الذات ولا تنفرد بالوجود الاماعون بالثبوت

٩ لان القصد الى الابدان هاتين ضرورة المنازع مكابر متين

١٠ لو امكن ان في الخلف عن تمام المسئلة ترجح بلا صرح وما يقال ان التأثير حال البقاء ايجاد للوجود وهو قديم لما سبق متين

مأولاه الأول وسأمر ما يصدر عنه بالذات أو بواسطة القديمة قديما والآن كان وجوده بعد ذلك
 ترجح بلا مرجح حيث لم يوجد في الأول وجوده فبقا الزل مع استواء الحسابين نظرا إلى عدم
 ثقله واستدل الامام على اشتاع استناد القديم إلى الموجب أيضا بان تأثيره في الشيء يتبع ان يكون
 حال بقائه والبالزم اجتماع الموجد قديم ان يكون حال حدوثه او عدمه فيكون حادثا قديما
 وجوابه ما سبق ان المتبع اجتماع الموجد بوجوده حاصل بقبر هذا الاجتماع وهو غير لازم وان معنى
 تأثير المؤثر في الشيء واجتماعه باه حال بقائه هو ان وجوده يقتضي وجود المؤثر ويؤيد ما ذهبنا عنه من غير
 ان يكون هناك تحصيل لما يمكن حاصلا لا يلزم حدوثه (قال فالقديم يتبع عدمه) لما امتنع استناد
 القديم إلى الفاعل بالاختيار فثبت قدمه يتبع عدمه لانه اما واجب لذاته وامتناع عدمه
 ظاهر ولما يمكن مسئلة إلى الواجب بطريق الاجتماع اما بلا واسطة كما مؤله الاول او بواسطة
 قديمة كما في الثالث المسامحة من امتناع التسلسل ولما كان يتبع عدمه لانه لا كان من مقتضيات
 ذات الواجب ولو ازمه بوسط او غير وسط لزم من امكان عدمه امكان عدم الواجب وهو محال
 فان قيل لم لا يجوز ان يتوقف صدور من الموجب على شرط قلنا لانه حينئذ يكون
 حادثا والقديم في القديم فان قيل فالقديم لا يتبع عدمه كان واجبا لا يمكننا قلنا امتناع عدم الشيء
 لا ينافي امكانه الذاتي لجواز ان لا يكون ذلك لذاته بل لغيره فثبتنا لكان الواجب فاعلا
 بالاختيار لا بموجب بالذات لم يكن شيء من مؤولاته قديما متبع عدمه واما ذلك على رأى الفلاسفة
 فان قيل صفات الواجب عندكم موجودات قديمة فيمتنع استناده اليه بطريق الاختيار وبمعنى
 الاجتماع قلنا عللة الاحتياج إلى المؤثر عند حدوث الامكان وصفات الواجب وان كانت
 متغيرا في ذاته لا تكون آثارا له وتام يتبع عدمها لكونها من لوازم الذات ولولم قلنا ثانيا وتأثير
 في امكان بين المتغيرين ولانه اثرهما في الشيء لهذا في ذاتها (قال زعمت الفلاسفة ان كل حادث
 اى موجود بعد العدم مسبق بمادة ومدة وعزوا بالمادة ما يكون موضوعا للحادث ان كان عرضيا
 او بمرور ان كان صورة او متعلقة بامكان نفسا وبالمدة الزمان وبشئ على ذلك قدم المادة والزمان
 لا بمعنى ان محال هذا السواد وبدن هذه النفس مثلا فقديم لظهور استحقاقه ولا بمعنى ان قبل كل مادة
 مادة لا بالبدية كما في الحركة والزمان لانه يستلزم اجتماع المواد الغير المتناهية في الوجود ضرورة
 ان كل منها جزء متحرك منها وهو محال للمسامحة في تحالف الحركة والزمان فانها على التجدد
 والافتضاء بل معنى انه لا بد ان يكون المركب مادة بسيطة قديمة هي الحاصل للصور والاعراض الحادثة
 ان لم تكن كانت حادثا لكانت لها مادة اخرى وتسلسل واحتجوا على ثبوت المادة بان الحوادث قبل
 وجوده يمكن لامتناع الانقلاب وكل ممكن فله امكان وهو وجودى لماسبق من الاداة وليس يجزى
 لكونه اضافيا بحقيقته فيكون عرضيا فيستدعى محلا موجودا ليس بنفس ذلك الحادث لامتناع
 تقدم الشيء على نفسه ولا امر منفصلا عنه لانه لا معنى لقيام امكان الشيء بالامر المنفصل
 عنه بل متعلقا به وهو المعنى بالمادة وما توهم من ان امكان الشيء هو اقتدار الفاعل عليه فيكون
 قائما بالفاعل فاسد لانه معال بالامكان وعدمه بعد ما يقال هذا قدور لكونه ممكنا بذلك غير
 قدور لكونه محتما ولانه لا يكون الا بالانقياس إلى القادر بخلاف الامكان فان قيل الدليل ما قرأ
 بالممكن القديم كالواد والجردات فانها ممكنة ولامادة لها قلنا امكانها قائم بها فان قيل لا قدم
 سائل ما قبل الوجود حتى يكون هناك امكان يستدعى محلا غيره قلنا قبل امكان الشيء صفة له
 فلا يقوم الا به ولولم قيامه بمحله كما في الصور والاعراض لم يكن ذلك الاحال وجودا هاما وانكلام
 فيما قبل الوجود قلنا منور من كلامهم ما يدفع هذا الاشكال والجواب انه ان ارد بالامكان الامكان
 الداني اللازم لهية الممكن فلا تسلم انه وجودى بمعنى كونه امر محققا يستدعى محلا وجودا

فثبت ما اوجب اوه مسئلة اليه بطريق
 الاجتماع ابتداء او انتهاء لا امتناع
 التسلسل من غير توقف على شرط
 حادث ضرورة فلو عدم عدم الواجب
 فان قيل فلا يكون الا واجبا قلنا
 امتناع العدم لتمام عللة لوجوده لا يلزم
 الوجوب الذاتي للمبحث انتهى

٧ مسبق بمادة ومدة اما المادة فلانه
 قبل الوجود ممكن وانكاه وجودى
 يقتضي المحل واسب هو الحادث
 لامتناع تقدم الشيء على نفسه بخلاف
 امكان القديم ورد بان ان ارد بالامكان
 الذاتي فلا تسلم انه وجودى وارايد
 الاستعدادى المتخالف له في اقتضاء
 البحثان والتفاوت والتحقق فلا تسلم
 ان كل حادث ممكن

في الخارج وقد مر بيان ضعف ادلتهم على ذلك وان اريد الامكان الاستعدادي فلا سلم ان كل
 حادث فهو قبل وجوده ممكن بالامكان الاستعدادي لوازان يحدث من غير ان يكون هناك مادة
 وامور معدة لها الى وجود ذلك الحادث ولا يكون هذا من الانقلاب في شيء لان المقابل للوجود
 والامتناع هو الامكان الذاتي لا الاستعدادي وفي قوله المخالف له اشارة الى التباين بين الامكانين
 وذلك من وجوه احدها ان الذاتي لا يقتضي رجحان الوجود او العدم بل كلاهما بالنظر اليه
 على السواء والاستعدادي يقتضيه لانه حادثة مقربة للمادة الى تأثير المؤثر فيها وايضا الحادث
 واثباتها الاستعدادي يتفاوت بالقرب والبعد فان استعداد المضغعة للانسانية اقرب من استعداد
 العلقة وهو من النطفة وهو من المادة النباتية وهو من المعدنية وهو من العنصرية وهكذا حتى
 ان الهوى الاول ايمداسكل ولا كذا لك الامكان الذاتي فانه لا يتصور تفاوت واختلاف في امكان
 وجود الانسان لما بهيته وما يتوهم من تفاوته عند اعتبار المتعلق بما يخرج كمكان وجود الانسان
 لما بهيته بالنظر الى العلقة والمضغعة مثلا فمما دل على الاستعدادي واثباتها ان الذاتي اعتبارا عقلي
 لا يتحقق له في الاعيان بخلاف الاستعدادي فانه كقيمة حاصله للشيء مهتمة اياه لافاضة الفا عل
 وجودا لحادث فيه كالصورة والعرض او مع كالتقسيم مختلفه بالقرب والبعد والشدة والضعف
 بحسب حدوث شرط شرط وارتضاع مانع مانع مسماة بالقوة عند عدم الحادث زائلة عند
 وجوده ككون الجسم في اوساط الخير عند الوصول الى نهايته وهل ذلك الزوال يوجب فيه
 زوال (قال فان قيل ٩) اعلم ان للفلاسفة في التنقيص عن هذا الاشكال وجهين احدهما ان المراد
 بالامكان الذاتي ومعنى كون امكان الحادث قبل وجوده وجودا بالتمتع بوضوح وجود في الخارج
 وتقريره ان الامكان لا يحتمل ان يكون بالقياس الى وجوده والوجود اما بالذات كوجود البياض في نفسه
 واما بالعرض كوجود الجسم البياض اما الامكان بالقياس الى وجوده بالعرض وهو امكان ان يوجد
 شيء شبيها آخر او يوجد له شيء آخر كالبياض للجسم والصورة للمادة والنفس للبدن ولا خلاف
 في احتياج جهة الى وجود شيء حتى يوجد له شيء آخر واما الامكان بالقياس الى وجوده بالذات وهو
 امكان وجود الشيء في نفسه فذلك الشيء ان كان مما يتعلق بوجوده بالغير اي يكون بحيث اذا وجد
 كان موجودا في غيره كالعرض والصورة او مع غيره كالتقسيم فهو كالاولى في الاحتياج الى موضوع
 يقوم به امكان ذلك الشيء قبل وجوده بمعنى كون ذلك الشيء في ذلك الموضوع او معه بالقوة فهو
 صفة الموضوع من حيث هو وفيه كعرض في موضوع وصفة للشيء من حيث هو بالقياس اليه
 كاضافة المضاف اليه وان لم يكن ذلك الشيء مما يتعلق بوجوده بالغير بل يكون قائما بنفسه من غير
 تعلق بموضوع او مادة فثمة لا يجوز ان يكون حادثا ولا لكان امكانه قبل حدوثه قائما بنفسه
 فلا علاقة له بشيء من الموضوعات يقوم به وهو محال لانه عرض لا جوهر وضعف هذا الوجه
 ظاهر لان الاشكال قائم ولانه لو ثبت ان امكان الحادث عرض بمعنى محلا او استدلال على ذلك
 استدلالا فاسدا بانه لو لم يكن امكان الحادث امرا موجودا لم يكن الحادث امكان وجوده فلم يكن
 ممكن الوجود على ما في الشفاء لم ينتج الى ما ذكر من التفاسيل واثباتها ان المراد بالامكان
 الاستعدادي والذليل قائم على ثبوته لكل حادث وتقريره ان العلة التامة للحادث لا يجوز ان تكون
 ذات القديم وحدها ومع شرط قديم والازم قدم الحادث لان المعامل دائم يدوم علته التامة بالضرورة
 لما في التخلف من الترجيح بالامر جمع بل لابد من شرط حادث وحدوثه يتوقف على شرط آخر
 حادث وهكذا الى غير النهاية ويتمتع توقف الحادث على تلك الحوادث جملة الامتناع التام
 ولا يجمعها بمحدوده بغيره الى شرط آخر حادث فيكون داخلها خارجا وهو محال بل لابد
 من حوادث متعاقبة يكون كل سابق منها معدا لاحق من غير اجتماع في الوجود كالحركات

٩ دوام المعلول بدوام علته التسامع
 ضروري فيمتنع استناد الحادث
 الى القديم بل لابد له من سبق حوادث
 متعاقبة مفيدة استعدادات متفاوتة
 مغفلة الى محل متعلق به فلنا القديم
 مختار بوجوده لاجل ما في شأه متن

والاوضاع العقلية ويحصل بحسبها الحوادث حالات مقربة الى الفيضان عن الحالة هي استمراريته
 المتفاوتة في اقرب والبعدا لفترة الى محل ليس هو نفس الحوادث والامر ان منفصلا عنه بالقدم
 بل متعلقا به هو المعنى بالادة وهذا ايضا ضعيف لانه على كون لصالح القديم موجبا بالذات
 ان الفعل بالاختيار يوجد الحوادث متى تعلق به ارادته القديمة التي من شأنها التزجيج
 والتخصيص من غير توقف على شرط حادث (قال وامام المدة ٢) احتجوا على كون الحوادث
 مسبوقا بالزمان بوجهين احدهما انه لا بد له من سبق حوادث متعاقبة بمعنى حصول هذا بعد
 حصول ذلك بحيث لا يجمع المتقدم والمتأخر وما ذاك الا بالزمان وتاليهما انه لا معنى للحادث
 الا ما يكون وجوده مسبوقا بالعدم وطنا هرا ن سبق عدم الشيء على وجوده لا يعقل الا بالزمان
 وهذا التفرير لا يثبت على ان التقدم امر وجودي وانه هو الزمان حتى يرد الاعتراض بالانتماء
 انه وجودي بل اعتباري يعرض للعدم ايضا والحكم بشيئته الوهم وحكمه مردود كما في تحيز
 التباري حيث يحكم به الوهم بناء على ان ما يشاهد من الموجودات متغيرة والتأثير على صحة
 الحكم بان هذا مقدم على ذلك تقدم الحادث على وجوده ولا خفاء في انه حكم عقلي ضروري
 وزمان مروض التقدم لانفسه والجواب ان معنى الاول على افتقار كل حادث الى سبق حوادث
 متعاقبة وقد مر ما فيه ومنه يتبين ان ما ذهب اليه افلاس من ان اقسام التقدم والمتأخر
 والمعية منحصرة بحكم الاستقراء في خمسة يعني ان كلامها يكون اما بالعينية كتقدم حركة اليد
 على حركة النفس او اما بالطبع كتقدم الجزء على الكل واما بالزمان كتقدم الاب على الابن واما
 بالشرف كتقدم المعلم على التلميذ واما بالرتبة وهي قد تكون حسيه بان يكون الحكم باخر ترتيب
 وتقدم البعض على البعض ما نحو ذم الحس لكونه في الانور المحسوسة وقد تكون عقلية
 بان يكون ذلك بحكم العقل كونه في الامور والمعقولة وكل منهما قد يكون بحسب الطبع وقد يكون
 بحسب الوضع وذلك كتقدم الرأس على الرقبة وتقدم الامام على المأموم وتقدم الجنس على النوع
 وتقدم بعض مسائل العلم على البعض ومعلوم ان تقدم عدم الحوادث على وجوده ليس الا بالزمان
 والمتكلمون منهم والمحصرون وتمام الاستقراء ونقصه بتقدم بعض اجزاء الزمان على البعض كتقدم
 الامس على اليوم فانه كما ليس بالعالية والطبع والرتبة والشرف ليس بالزمان لان كلام الاناس
 واليوم زمان لا يرسق في الزمان وما يقال في بيان المحصر من ان المتقدم والمتأخر ان لم يجتمعا
 في الوجود فهو بالزمان وان اجتمعا فان كان بينهما ترتيب بحسب الاعتبار فهو بالرتبة والا
 فان لم يتبع المتأخر الى المتقدم في الشرف وان احتاج فان كان المتقدم متأخرا فبالعالية
 والا فبالطبع او ان المتقدم ان توقف وجود المتأخر عليه فبالعالية او بالطبع كذا كرر وان لم يتوقف
 فان تقدم ان كان بالنظر الى كمال التقدم في الشرف والا فان كان بالنظر الى مبدأ محدود فبالرتبة والا
 فبالزمان او ان التقدم ام حقيقي يكون بحسب الامر نفسه فلا يقبل باعتبار المعيار واما اعتباري
 فبالله والاول ان كان بالنظر الى الذات فبالطبع وان كان بالنظر الى الوجود فان كان وجود المتأخر
 مشروطا بغضاض وجود المتقدم فبالزمان والا فبالعالية والشأن يقتصر لاحتماله الى مبدئه الاعتبار
 فان كان كما لا في التقدم في الشرف والاقبازية فلا خفاء في انه ليس الا بوجده منبسط معان التقدم
 بالطبع قد يكون بالنظر الى الوجود كما في الشرط وان التقدم بالزمان قد يكون للعدم دون الوجود وبعد
 تمام الوجود فالزمان في معنى الذي ذكر فيها شامل للتقدم الذي بين اجزاء الزمان والذي بين الاب
 والابن بواسطة الزمان فيكون من التقدم بغير العلية والطبع والرتبة والشرف تقدم لا يفتقر الى زمان يقع
 قبل التقدم والمتأخر فيجوز ان يكون تقدم عدم الحوادث على وجوده من هذا القبيل فلا يثبت كون
 كل حادث مسبوقا بالزمان ولا يضربنا في استغنائها عن الزمان تسمية مثل هذا التقدم
 زمانيا على ما قل بعضهم ان التقدم الزماني على وجهين احدهما ان يكون المتقدم محاصلا

٢ فلان تعاقب الحوادث وسبق العدم
 على الوجود لا يتصور الا بالزمان
 ورد بان معنى الاول على ما مر وان الثاني
 على ما مر عوان السبق ومقابلته يكون
 اما بالعينية او بالطبع او بالزمان
 او بالشرف او بالرتبة الحسية والعالية
 طبعيا او وضعا وتعدنا قد يكون بالذات
 كما في اجزاء الزمان من غير افتقار
 الى زمان آخر ولا يضربنا تسمية زمانيا
 على ما قل بعضهم ان السابق بالزمان
 قسما وبعضهم ان الحقيقي ليس
 الا الذي فبما بين اجزاء الزمان وانما
 يرضى للتبرير بواسطة حتى ان معنى
 تقدم الاب على الابن تقدم زمانيا
 على زمانه وقد يرجع الزماني والشرفي
 ايضا الى الزماني والزمان في ما بالطبع
 فيحصص التقدم ببلغة بقاء الذات
 وما بالطبع

من

في زمان قبل زمان المتأخر كما بين الاب والابن وثانيهما ان يكون تحقق المتقدم قبل تحقق
 المتأخر من غير ان يكونا في زمان كما بين الامس واليوم وقال بعضهم ان التقدم الزماني بالحقبة
 هو الذي بين اجزاء الزمان وانما يعرض الغير بواسطته اذ لا معنى لتقدم الاب على الابن الا تقدم
 زمانه على زمانه حتى لو اريد بالتقدم الحقيقي ما ينفى عن الوساطة لم يتناول هذا القسم
 وحصر بعضهم التقدم في الذي بالعالية والذي بالطبع ذاهبا الى ان التقدم بالرتبة والتقدم
 بالشرف واجهان الى الزمان لان معنى تقدم مكان على آخر ان زمان الوصول اليه قبل زمان
 الوصول الى الآخر ومعنى تقدم المجلس على النوع ان زمان الاخذ والشروع في ملاحظته
 قبل زمان الاخذ في النوع ومعنى تقدم المعلم على المتعلم ان فيه صفة توجب تقدمه في المجلس
 او في الشروع في الامور فيجوز ان الزماني بوسط او لا بوسط وان التقدم الزماني راجع الى تقدم
 بالطبع لان السابق من الاجزاء المفروضة لان زمان معد الوجود اللاحق وشرطه له كالحركة
 فالتقدم الحقيقي هو الذي بالعالية او بالطبع والمعنى المشترك بينهما كون المتأخر محتاجا في تحققه
 الى المتقدم من غير احتياج للتقدم اليه الا ان المتقدم في الذي بالعالية هو المفيد لوجود متأخر
 ولا كذلك في الذي بالطبع ولتعتبر هو الالة التسامية ام الفاعلية فيه ترد فمسل الاول يكون
 المتقدم والمتأخر بالعالية متلازمان وجودا وعدما وعلى الثاني قد توجد ذات المتقدم بدون
 ذات المتأخر بان يتقيد بعض شروط التأخر المتقدم بالطبع لا يستلزم المتأخر وجودا بل عدما
 والمتأخر يستلزم وجودا لا عدما او بالظن الى وصفي التقدم وتأخر فين كل مقدم ومتأخر
 تلازم وجودا وعدما لكونهما متضايقين لكن اذا اعتبرنا من قسم واحد فان تضاد التقدم
 بالطبع مثلا انما هو مع المتأخر بالطبع لا باعية او الزمان او الزمنية او الشرف وعلى هذا قياس
 سائر الاقسام والمعنى المشترك بين التقدم بالعالية والتقدم بالطبع قد يقال له التقدم بالذات
 وقد يقال له التقدم بالطبع ويخص ما بالعالية باسم الذاتي وقد يسمى التقدم بالطبع قدما
 بالذات بمعنى ان المتقدم مقوم محتاج اليه باعتبار الذات والحقيقة دون مجرد الوجود كما في العلية
 فان ذات اشئين لا يتم ولا يعقل بدون الواحد ولا خفاء في ان هذا انما هو في الجز دون الشرط
 فالحكم ليس بكل على ما يشعر بظاهر عبارة الموافقة (فاروق ههنا تردوا) قدما خست
 الصبارات في ان مقولية التقدم وتأخر والمعنى على الاقسام الخمسة او الستة بحسب الاشتراك
 اللفظي ان يكون موضوعا لكل على حدة او بحسب اشتراك بان يكون موضوعا بمعنى مشترك بين
 الكل لا على السواء لكونه في التقدم بالعالية اقدم وفي التقدم بالطبع اول حيث يكون بالظن
 الى الذات وفي التقدم بالرتبة الحسية اشد منه في العقلية وكان هذا معنى على ان اكل عاقل
 التقدم بالعالية والطبع وبار زمان اولى الاولين فقط واللفظ موضوع بارز معنى مشترك هو
 كون الشيء محتاجا اليه والا فليس لفظ مفهوم مشترك بين الكل لا يقال اكل مشترك في
 معنى واحد وهو ان التقدم امر زائد لا يوجد للمتأخر كما انما ثبت في الذي بالعالية وكونه
 مقوما او شرطيا في الذي بالطبع وكونه معنى له زمان اكثر في الذي بالزمان وزيادة الكمالات
 في الذي بالشرف وقرب الوصول اليه من مبدأ معين في الذي بالرتبة لا تتناول ليس هذا
 مفهوم لفظ التقدم ولا يصدق على كل شيء ينسب الى آخر ضرورة انه يشتمل على امر لا يوجد
 في الآخر وان اريد اشتغاله على امر زائد هو واحد الامور المذكورة فخله يتأتى في كل مشترك
 اعظمي بان يقال لفظ معين مثلا موضوع اراءه معنى مشترك بين الكل هو مفهوم احد المعاني
 (قال النزهة الرابع في الوحدة والكثرة ٦) ولحق انهما من الاعتبارات العقلية التي لا وجود لهما
 في الاعيان بمثل ما سبق في الوجوب والامكان وان تصورا بهما يدعي حصوله لمن يمارس

٢ في ان مقولية السبق ومقابله
 بالاشترك او بالاشتراك معنى

٦ رتبة مباحث البحث الاول انهما
 من الاعتبارات العقلية الغنية عن
 التعريف الا ان الوحدة اعرف عند
 العقل والكثرة عند الخيال ولذا يقع
 كل في تفسير الآخر معنى

يخرجوا من الانقسام في التعقل وإن الجمع
والانقسام ليس باعدام يدل على
مغايرتها لما عليه الوجود وإن كانت
الوحدة تساوقه متى

ع ٢ على وجوده ما بان الوحدة وكانت
عدمية كانت عدم الكثرة وهي إما
عدمية فتكون الوحدة وجودية
لكونها عدم العدم هذا خلف وما
وجودية فتكون كون الجمع من العدميات
وجودية وهو محال وكون الوحدة
وجودية لكونها جزءا هذا خلف
وذا ثبت الكثرة لا لا تأليف من
الوحدات يلزم كونها أيضا وجودية
وعلى عدمية مما يله لا يعقل من
الوحدة الأعدم الانقسام ومن الكثرة
الاتألف من الوحدات وكلاهما
ضعيف الجنب الثاني متى

٨ قد لا يكون معروض الكثرة وح
أن لم يكن له مفهوم سوى عدم
الانقسام فوحدة على الإطلاق
وإن كان قال لا يقبل الانقسام فاما
ذو وضع نقطة أو لا فافارق وإن قبله
فاما بالذات فكم أو بالعرض إلى اجزاء
مشابهة فواحدا. نصل إلى مخالفة
فواحد بالاجتماع طبيعة أو صناعة
أو وضع كالشجر والبيت والد وهم
وقد يكون معروض الكثرة ولا بد من
اختلاف الجهة فإن قوت جهة
الوحدة جهة الكثرة فوحدة جنبية
أو نوعية أو فصلية أو لان عرضت
إياها فوحدة بالعرض والا فبأنية
والوحدة في الجنس تسمى بجماعة
وفي النوع ع ٢ مثله وفي الكم مساواة
وفي الكيف مشابهة وفي النسبة
تناسبية وفي الخاصة مشاكاة وفي
الانطراف مطابقة وفي وضع الاجزاء
موزاة متى

طرق الانساب فلا يعرفان إلا لفظا كما يقال الوحدة عدم الانقسام والكثرة هي انقسام
وقد يقال الوحدة عدم الانقسام إلى امور متشابهة والكثرة الانقسام إليها لاختلافها في اتصافها
طردا وعكسا بالجمع من الادوار المتخالفة واما ما يقال ان الوحدة عدم الكثرة والكثرة هي المجتمع
من الوحدات فثبت على ان الوحدة عرفت عند العقل والكثرة عند الخيال لما ان الوحدة مبدأ
لكثرة والعقل إنما يعرف المبدأ قبل ذي المبدأ والكثرة ترسم صورها في الخيال فيزج
العقل منها امرا واحدا فيكون تفسير الوحدة بالكثرة عند الخيال وتفسير الكثرة بالوحدة عند العقل
تفسيرا بالاعرف لا بالاساوي في المعرفة والجهالة (قال وانقطع ع ٤) لما كانت الوحدة مساوقة
للوجود بمعنى ان كل ماله وحدة وجود مازل ماله وجود فله وحدة وجود مازلهم بعضهم
ان الوحدة هي الوجود وهو باطل لان الكثير من حيث هو كثير موجود وليس بواحد فخال
الشيء على ان كل من الوحدة والكثرة مغاير لكل من الوجود والمماهية وذلك يوجهين احدهما
لما انشغل ماهيته الشيء بوجوده من غير ان تشغل وحدته والكثرة بل مع التردد فيه كما نقطع
بوجود الصانع ثم ثبت بالبرهان وحدته ونقطع بوجود الفاعل وما هيته ثبوت كثرته وتاليهما التاذا
جمعنا مباد وان كثيرة في ان واحد حتى صارما واحدا وفرقنا ماله واحدا في وان كثيرة حتى صارت
ديها كثيرة فنقد زالت الوحدة والكثرة مع ان الوجود والمماهية بمجالهما من غير زوال وتبدل قطعنا
فلو كانت الوحدة والكثرة نفس الوجود او المماهية كان كذلك (قال وقد يستدل ع ٢) نقل خلاف
بين الفلاسفة والمتكلمين في ان الوحدة والكثرة وجوديتان او عدميتان وتساكن من الطرفين
يشعر بمعضبان المراد بالوجودي الموجود وبعدمي المعدوم وبعضها بان المراد بعدمى
ما يدخل في مفهومه العدم وبوجودى ما لا يدخل في تمسكات الفلاسفة ان الوحدة جزء هذا
الواحد الموجود وانها تقبض اللاحدة العدمية لصدقه على المجتمع وانها لو لم تكن موجودة
لما كان شيء ما واحدا لعدم الفرق بين قولنا وحدته لا وقولنا لوجوده والى ذلك ظاهر انفساد
ومنها ما اورد الامام من ان الوحدة لو كانت عدمية لكانت عدم الكثرة لانها المقابل لها
والكثرة اما ان يكون امرا عدميا ويلزم منه كون الوحدة وجودية لكونها عبارة عن عدم
العدم هذا خلف واما ان يكون امرا وجوديا وهي عبارة عن مجموع الوحدات فيلزم كون
مجموع العدميات امرا وجوديا وهو محال ونقول الوحدة جزء منها فتكون وجودية هذا خلف
ولما بطل كون الوحدة عدمية ثبت كونها وجودية ولزم منه كون الكثرة وجودية لكونها
عبارة عن مجموع الوحدات ورد بان سلب العدمي قد يكون عدميا كالامتناع والامتناع
ومن تمسكات المتكلمين ان الوحدة لو كانت موجودة لكانت واحدة لكون الوجود مساويا للوحدة
ولكانت الوحدات تشارك في الوحدة ومغايرة بالخصوصيات فتكون لاف وحدة واحدة وبسلسل
والجواب بأنه ينقطع بانقطاع الاعتبار بان وحدة الوحدة عينها اعترف بانها من الاعترافات
العقلية تاتي لافقة في انها في الاعتراف لم من الوجوب والا كان ومنها لا يعقل من الوحدة
الأعدم الانقسام ومن الكثرة الاتألف من الوحدات ورد بان هذا عين امر سوى (قال معروض
الوحدة ع ٨) قدس ان الوحدة قد تعرض لنفس الوحدة كما يقال وحدة واحدة ووحدات كثيرة واقترها
فهذا بان لاقسامها باعتبار الموضع ونظيره على بعض الاصطلاحات وعلى اختلاف منها ما يجب
الافراد فموضوع الوحدة اما ان يكون معروضا للكثرة بان يصدق على كثيرين او لافا لم يكن قالما
ان يكون له مفهوم سوى عدم الانقسام او لافا لم يكن له مفهوم سوى عدم الانقسام كما في قولنا وحدة
واحدة فهو الوحدة على الإطلاق وإن كان له مفهوم سوى ذلك قالما ان يكون ذلك المفهوم
قابلا للانقسام او لافا لم يكن قالما ان يكون بحيث يمكن اشارة اليه اشارة حسية او لا فلا يدل

القطعة والثاني المفارق وإن كان قابلا للقسمة فقبوله القسمة إما بالذات وهو الكم أو بالعرض وهو الجسم فإن كان بسيطا متشابه الأقسام فهو الواحد بالاتصال وإن كان مركبا مختلف الأقسام فهو الواحد بالاجتماع والكم أيضا من قبيل الواحد بالاتصال وقد يقال الواحد بالاتصال بمقدارين بالتقريب عند حد مشترك كضلع الزاوية وكجسمين يتلازم طرفاهما بحيث يتحرك أحدهما بحركة الأخر سواء كان الانشام طبيعيا كالعلم مع العظم أو لا كاجزاء السلسلة قال الامام الاجسام المتشابهة إن اعتبر حالها قبل حصول الأقسام فهو الواحد بالاتصال لأن صورته وهيولة واحدة وأمكن أن يمرض فيه اجزاء تتلافى عند حد مشترك وإن اعتبر حالها عند حصول القسمة فإنه لا بد أن تكون تلك الاجزاء من شأنها أن تعد موضوعاتها بالفعل لا كشخص الناس فإنه ليس من شأنها الاتحاد فهذا القسم مع الواحد بالانواع واحد بالموضوع يعني أن المياه المتكثرة بالشخص واحدة بالنوع لكونها متماثلة متفقة الحقيقة وبالموضوع أيضا أعني المادة التي هي محل للصور والأعراض لأنها وإن تعددت موادها بالشخص لكن تعود عند الاجتماع في ثابته واحدة مادة واحدة وذلك عند من يقول بالمادة والافلاكياء الفردية لا تعبر واحدة فقط بل الواحد بالاجتماع قد تكون وحدته بحسب الطبيعة كالشجر الواحد وقد تكون بحسب الصناعة كالبيت الواحد وقد تكون بحسب الوضع والاصطلاح كالدهر الواحد فإنه عبارة عن مقدار مخصوص من الموزونات مجتمع من ستة امداس يسعونها دهرها واحدا سواء كانت متصلة أو منفصلة والخمسة منها لا تسمى واحدا وإن كانت متصلة ولا فرق في ذلك بين أن يكون من الاجسام المتشابهة الاجزاء أو غيرها إلا أن ما ذكرنا من الأقسام الثلاثة إنما يجري في المركبات فلذا خص بالواحد بالاجتماع وفي عبارة الامام هي اقسام للواحد التام وهو الذي يشتمل على جميع ما يمكن له كعظم الدائرة بخلاف الخط المستقيم فإن الزيادة عليه ممكنة أيضا والمراد جميع ما يمكن له من الكثرة والجزاء لأم الأوصاف والكمالات على ما قدسروهم وما لا يكون تاما في عبادة بعض المتأخرين من الفلاسفة معنى بالنقص وفي الطوائف بغير التام وفي كتب الامام بالكثير هذا إذا لم يكن معروض الوحدة معروضا للكثرة وإن كان فلا بد فيه من جهة وحدة وجهة كثره لا من شاع أن يكون الشيء الواحد باعتبار واحد واحدا وكثيرا جهة الوحدة أما أن يكون معوقا للكثير ين معنى كونه ذاتيا غير عرضي وأما أن يكون عارضا وأما أن لا يكون هذا ولا ذلك بأن يكون خارجا غير محمول فالأول إما أن يكون نفس ماهيتها وهو الواحد بالنوع كوحدة زيد وعمر وفي الانسانية أجزا مقولا في جواب ما هو على الكثرة المختلفة الحقيقة وهو الواحد بالجنس كوحدة الانسان والفرس في الحيوانية أو في جواب أي شيء هو في جوهره وهو الواحد بالفصل وإنما تغاير الواحد بالنوع بحسب الاعتبار دون الذات والثاني إما أن تكون الكثرة موضوعات لمحمول واحد كالقطن والنجف ليسا من الموضوعات لموضوع كالكتف والضاحك للانسان والثالث كوحدة نسبة النفس الى البدن ونسبة الملك الى المدينة في التذبير الذي ليس عارضا للتدبير بل لنفس والملك والاختفاء في أن التدبير محمول على التدبيرين وإن قلنا النفس كالملك في التذبير فالتدبير محمول عليهما فهو كالبيض القطن والنجف وبالجهة جهة الوحدة هو ما به اشتراك وهو لا يكون إلا بحيث يحمل بالوفاة أو الاشتقاق (قال وبعض هذه الأقسام أولى بالوحدة ٢) يعني أن الواحد معقول بالشكيب دون الاشتراك أو التواطؤ لكونه مفهوما واحدا متساوفا بالاولوية فإن الواحد بالشخص أولى بالوحدة من الواحد بالنوع وهو من الواحد بالجنس وهو من الواحد بالعرض وفي الواحد بالشخص ما لا ينقسم أصلا أول بالوحدة مما ينقسم الى اجزاء متشابهة وهو مما ينقسم الى اجزاء مختلفة ولم يقل

فوقوليهما بالشكيبك من

ثم يتزايد بزيادة الاحاد لا الى نهاية
انواعا مختلفة الواويزم متحصلة في
العقل من اعتبار انضمام الاحاد
حتى اوانضمام واحد في المشرق مع
واحد في المغرب حصلت الاثنيتة
من غير ان يتحقق قيام امرهما كيف
ولو تحققت لقامت بالمجموع فليزم
في كل واحد شئ منها وبالسوى
الوحدة الاعتبارية متى

٧ لان اختلاف الماهيتين والهوئيتين
ذاتي لازولي ولانهما ان بقيا كاثنتين
والا كان فناء لاحدهما وبقاء الآخر
اوقته لهما وحدها ثلث ورد الاول
بلى ليس اوضح من الدرعى والثاني
بمع الاثنيتة على تقدير البقاء وانفسا
يلزم اولى بمعدا فغيرا انهما كانا
موجودين كانا اثنتين والا فكل امر
واحد يجوز ان يكونا موجودين بوجود
واحد فدفع بلى اما احد الوجودين
او ثلث فاجيب بلى نفس الوجودين
صارا واحدا فادعى ان الحكم
ضروري والمذكور ثلثه من
٦ والغيران عند مناجنا موجودان
جاز انكنا كنهما فالجزء مع الكل لاهو
ولا غيره وكذلك الموصوف والصفة
ولذا يصح ما في الدار غير زيد وبس
في يدى غير عشرة مع ان فيهما
الاجزاء والصفات فان قيل ان اريد
انفكاكهن جانب فقط يوجد الجزء
بدون الكل والموصوف بدون الصفة
اومن الجائين ورد الصانع مع العالم
اجيب بان المراد بالانفكاك من
الجائين تعقلا ولذا قيل هما للذن
يصح ان يعلم احدهما ويجهل
الآخر ولا يتعق تعقل العالم بدون
الصانع واما من حيث له معلول
فمن المضاف فمقدور عليهم
المضافات فاجربا بانهما غير موجودين
فان قيل تعاقير مثل الاب والابن
والدة والمعلول ضروري فقلنا نعم
بمع الذات متى

احد بالثاقوت في الاشدية ولا قدمية لكونه غير معقول (قال وكذا الكثرة ٦) يشترى احكام
منها ان الكثرة معقول بالشك لكونها في كل عدد اشد منها فيقاربه ومنها ان اول مراتب
العدد الاثنيتة بمعنى ان الاثنين عدد والواحد ليس بعدد لصديق الحد وهو الحكم المنفصل
عليهما دونه وما قيل ان لفرق الاول اعني الواحد ليس بعدد فكذلك الزوج الاول ليس بشئ ومنها
ان الاعداد انواع مختلفة لا اختلاف لوازمها من الزوجية والفردية والاصبة والمنطقية ومنها
انها متافقة من الاتحاد فاجراء العشرة واحد عشر مرات لا خمسة وخمسة اوسنة واربعة
اوسمة وثلاثة اذلاز بحان لشيء من ذلك بخلاف الواحد فانه يترجم بانه لا اقل منه وان الاثنين
انما يتأخر منه ولان مجرد زيادة واحد يوجب حصول نوع آخر من العدد ومنها انها
غير متناهية لان كل عدد فرض فله يمكن زيادة الواحد عليه ومنها انها امور اعتبارية متحصلة
في العقل دون الخارج لانا اذا اعتبرنا انضمام واحد في المشرق الى واحد في المغرب حكم العقل
بحصول الاثنيتة لهما من غير ان يحصل لهما امر محسوب الخارج ولان اجزائهما امور اعتبارية
هي الوحدات ولانها لو تحققت في الخارج قلنا لزيد عمر ومثلاهما ثلثان فقيام الاثنيتة
اما باحدهما او بكل منهما وظاهر الاستحالة او بمجموعهما فليزم في كل منهما شئ منها وليس
سوى الوحدة الاعتبارية (قال المحقق الثالث يشتم اتحادا دثين ٧) بان يكون هناك شيئين
فصير شيئا واحد الا بطريق الوحدة الاتصالية كما اذا جمع المائتان في واحد او الاجتماع
كما اذا جمع المائتين في واحد او الاجتماع كالماء والذهب صارا باخيلان هوا واحدا
او الاستحالة كالون الجسم كان سوادا وايضا قصار سوادا بل ينصير احدهما الآخر
الصائر بعينه اياه وذلك لوجهين الاول ان اثنين سواء كانا ماهيتين او فردين منهما او من
ماهية واحدة فالاختلاف بينهما ذاتي لا بمقل زوالهما انكل شئ خصوصية ماهو بهما هو قتي
زالت الخصوصية لم يبق ذلك الشئ واعترض بلى ان كان استدلالا نفس المتنازع وان كان
تنبيهه فليس اوضح من الدرعى اذ ربما يقع الاشتباه في كون الاختلاف ذاتيا مع الزوال دون
اتحاد الاثنين التثاني ان الاثنين بعد الاتحاد ان كانا باقيرين فهما اشان لواحد والا فان بقي
احدهما فقط كان هذا فناء لاحدهما وبقاء الآخر وان لم يبق شئ منهما كان هذا فناء
لهما وحدث امر ثالث واباما كان فلا اتحاد واعترض بلى انهما لو بقيا كانا اثنين لواحد
وانما يلزم ذلك لو لم يتحدا فعد الى تقرير آخر وهو انهما بعد الاتحاد ان كانا موجودين
كانا اثنين في محالة والا فاما ان يكون احدهما فقط وجودا ولا يكون شئ منهما موجودا
فكان هذا فناء لاحدهما وبقاء الآخر اوقته لهما وحدث ثالث فاعترض بلى لانهم انهما
لو كانا موجودين كانا اثنين لواحد وانما يلزم اولى بكونا موجودين لوجود واحد فدفع هذا
الاعتراض بانهما لو كانا موجودين فلما بوجودين فيكون اثنين لا واحدا واما بوجود واحد
فذلك اما احد الوجودين الاولين فيكون فناء لاحدهما وبقاء الآخر غيرهما فيكون فناء
لهما وحدث ثالث فاجيب عن هذا الدفعا بانهما موجودان بوجود واحد هو نفس الوجودين
الاثنين صارا واحدا فلم يمكن التفصي عن هذا المنع الا بان الحكم بانشاع اتحاد الاثنين ضروري
والمذكور في معرض الاستدلال تنبيه بزيادة بيان وتفصيل وانت خبير بحال دعوى الضرورة
في محل النزاع وبان امتناع اتحاد الوجودين ليس بواضح ان اشباع اتحاد الاثنين على الإطلاق
(قال المحقق الرابع من خواص الكثرة انضمام ٦) فانه لا يتصور الا بين متعدد وانما الخلاف
في حكمه وهوان التعدد هل يستلزم التباير فتعد المتقدمين من اهل السنة لا ولنا طوا والعبر ان
موجودان جاز انكنا كنهما فخرج المدعوان وكذا المدعوم والموجود وبشاء على ان انفكاكهم

بمع الذات متى

وجردى كالأخلاق والنضاد فلا يصف به المعلوم وأما التمثيل بأنه لا تمايز بين الاعداد فيخص
 المعلومين وخرج الجزء مع الكل وكذا الموصوف مع الصفة لا تمايز في دخول الجسمان
 وان فرضنا كونهما قد بين لانهما يتفكان بان يوجد هذا في حيز لا يوجد فيه الآخر وكذا الصفة
 المقارفة مع موصوفها سواء كان قديما واحدا لانهما يتفكان بان يوجد الموصوف وتتم الصفة
 لجواز الانفكاك اعم من ان يكون بحسب الحيز او بحسب الوجود والعدم فلا حاجة الى التقييد
 بقولنا في حيز او عدم على ما ذكره الشيخ وهذا التفرير مشعر بأنه يكفي في التغاير الانفكاك من جانب
 وان الصفة التي انبست عين الموصوف ولا غيره هي الصفة اللازمة للنسبة وقيل بل الصفة
 القديمة كالمصانع وقدرته بخلاف مثل سواد الجسم وبماضه الا ان تعدتهم الوثني في التمسك
 وهو ان قولنا ليس في الدار غير زيد وليس في يدى غير عشرة دراهم كلام صحيح لعدم وعرفا مع ان
 في الدار اعضاء زيد وصفاته وفي اليد احدى العشرة واوصاف الدراهم لا يفرق بين الصفات
 المغارفة واللازمة ويتضح ان لا يكون ثيب زيد بل سائر ما في الدار من الامتعة غير زيد وفساده
 بين وكيف يخفى على احدا ان المراد بهذا الكلام ان الانسان آخر غير زيد وعدد آخر فوق العشرة
 واعتراض على تعريف التغايرين بأنه ليس بجامع لان العالم والمصانع متغايران ولا يجوز انفكاكهما
 لا تمايز وجود العالم بدون المصانع واجاب الالمدى بأنه يكفي الانفكاك من جانب واحد وقدمنا
 عدم العالم مع وجود المصانع وردنا ح لا يكون مانعا لانه يدخل فيه الجزء مع الكل والموصوف
 مع الصفة ان يمكن وجود الجزء والموصوف مع عدم لكل والصفة وان امتنع عنكس واجاب بعضهم
 بان المراد جواز الانفكاك من الجانبين لكن بحسب استعمل دون الخسارح ويكفي ان يقع وجود
 المصانع دون العالم كذلك يمكن ان يقع وجود العالم ولا يقع وجود المصانع بل يطلب بالبرهان
 وهذه القضية اقوا في ما نقل عن بعض المعتزلة ان الغيرين هما اللذان يصح ان يدعى احدهما
 ويجهل الآخر ولفظ احدهما لا يباهمه كثيرا ما يقع موقع لكل واحد منهما وما قيل ان الشيء
 قد يدعى من جهة دون جهة كالسواد يعلم انه لون ويجهل انه مسخيل البقاء فلو تباينت الجهتان
 لزم كون العرض الواحد الغير المتجزى شديين متغايرين ليس بشئ لان تغاير جهتي الشئ لا يستلزم
 تغايره في نفسه فان قيل العالم من حيث انه معلول ومصنوع للمصانع لا يمكن ان يقع بدونه فيلزم
 ان لا يكون متغايرين قلنا الاعتبار في التغاير هو الانفكاك بحسب الذات والحقيقة ولا عبرة بالامتناعات
 والاعتبارات والعالم باعتبار كونه معلولا للمصانع من قبيل المضاعف وقد ارد على القائلين
 بان الغيرين موجودان يجوز انفكاكهما انه لا انفكاك بين المتضادين لا بحسب الخسارح ولا بحسب
 التعلق فيلزم ان لا يكونا متغايرين فانتزعا ذلك وقالوا انهما من حيث انهما متضادان ليسا
 موجودين والغيرين لابد ان يكونا موجودين فان قيل تغاير مثل الاب والابن والملة والمعلول وسائر
 المتضادات كالآخرين ضروري لا يمكن انكاره قلنا الضروري هو التغاير بين الذاتين وامام وصف
 الاضافة فليس بوجودين والتغاير عندهم من خواص الوجود ويمثل هذا يدفع ما يقال
 ان تعريف الغيرين لا يشغل الجوهر مع العرض ولا الاستطاعة مع الفعل لعدم الانفكاك وذلك
 لانهما باعتبار الذات يمكن الانفكاك في التعلق بل في الخرج ايضا بان يوجد هذا الجاهر بدون
 هذا العرض وبالعكس سبحانه من يقول بعدم بقاء الاعراض وان يحصل هذا الفعل بخلق الله
 تعالى ضرورة من غير استطاعة المبد وان يحصل بهذه الاستطاعة غير هذا الفعل سبحانه
 من يقول بان الاستطاعة تصلح للضدين واعلم ان تقرير الاعتراض بالباري تعالى مع العالم والجواب
 بان المراد الانفكاك تعقلا ورد جواب الالمدى ظاهر على ما ذكرناه واما على ما نقل في المواقف
 من تقييد جواز الانفكاك بكونه في حيز او عدم فبني ان يكون تقرير الاعتراض هو انه يتمتع انفكاك

أرى تعالى عن العالم في حيز أو عدم لا متنازع تحيزه وعدمه وجواب الآمدى له وإن امتنع ذلك
 لكن لا يمنع انفكاك العالم عنه لجواز تحيزه وعدمه دون الباري تعالى ورده له لا يكتفى هذا القدر والأمر
 تغير الجزء والكل وكذا الموصوف والصفة لجواز أن يتعدى الكل دون الجزء والصفة دون الموصوف
 ولا يتأتى الجواب بأن المراد جواز الانفكاك تعقلا لا محققا في حيز أو عدم لأن الباري تعالى
 لا ينفك عن العالم في حيز أو عدم بحسب النقل أيضا لا متنازع تحيزه وعدمه اللهم إلا أن يؤخذ
 المتعقل أهم من المطابق وبغيره حيث يؤخذ يلزم تغير الذات والصفة لجواز أن يعقل عدم كل بدون
 الآخر فاذكر في المواقف من أنه يرد الباري مع العالم لا متنازع انفكاك العالم عن الباري تعالى
 لا يقال يجوز انفكاك الباري عن العالم في الوجود والعالم عن الباري تعالى في الخلق لا يتناول
 لو كنى الانفكاك من طرف لجواز انفكاك الموصوف عن الصفة والجزء عن الكل في الوجود فقبل
 المراد جواز الانفكاك تعقلا ومعهم من صرح به ولا يمنع تعقل العالم بدون الباري تعالى ليس
 على ما ينبغي فهمه بتأخر وهو أن جواز انفكاك الموصوف عن الصفة في الوجود لا يتصلح
 في الأوصاف الفارقة كالبياض مثلا وفي الكلام ما يشعر بأن النزاع إنما هو في الصفة اللازمة
 (قال والجواب على أن الغير بغيره نفس) الهوية هو بمعنى أن الشيء بالنسبة إلى الشيء أن صدق أنه
 هو هو فحينه وإن لم يصدق فغيره إن كان بحسب المفهوم كما في نسبة الإنسان إلى البشر والناطق
 فبحسب المفهوم وإن كان بحسب الذات والهوية كما في نسبة الإنسان إلى الكلاب والقط فبحسب
 الذات والهوية وما ذهب إليه من أن الجزء بالنسبة إلى الكل والصفة بالنسبة إلى الموصوف ليس
 عينه ولا غيره ليس بمعقول لكنه ارتفاعا للفيضين نعم في الغير بما أضاف بهما يصير اخص من الفيض
 بحسب المفهوم لأن الغيرين هما الإنسان من حيث أحدهما ليس هو الآخر لأنها حقيقة لازمة
 في نفس الآخر وبما يشعر بهما مفهوم الشخص أيضا فلذا أطاقت القول بأن الغير بغيره نفس هو هو
 وبأن الغيرين هما الإنسان أو الشاؤون واعتذر الإمام الرازي عما ذكره المتكلمون من أن الشيء بالنسبة
 إلى الشيء قد يكون لاعتنه ولا غيره بأنه اصطلاح على تخصيص لفظ الغيرين بما يجوز انفكاكهما
 كما خص العرف لفظ العبادية بذوات الأربع وصاحب المواقف بأن معناه أنه لا هو بحسب المفهوم
 ولا غيره بحسب الهوية كما هو الواجب في الجمل إذ لو كان الشمول غير الموضوع بحسب الهوية
 لم يصح الجمل ولو كان منه بحسب المفهوم لم يفد بل لم يصح أيضا لا متنازع النسبة بدون الاقضية
 فمن قال بالوجود الذهني صرح بانها مستعذرات في الخارج متغايرات في الذهن ومن لم يقل به لم يصح
 بل قال لا عين ولا غيره لأن المعلوم قطعاً هو أنه لا يد بينهما من اتحاد من وجه واختلاف من وجه
 وأما أن ذلك في الخارج وهذا في الذهن فلا وكلا الاعتذارين فاسد لما الأول فلا منعه من حاول
 أثبت ذلك بالدليل فقال لو كان الجزء غير الكل لكن غير نفسه لأن العشرة مثلا اسم لجميع الأجزاء
 متناول كل فرد مع اغيابه فلو كان الواحد غير العشرة لصار غير نفسه لأنه من العشرة وأن يكون
 العشرة بذاته وكذا لا بد من زيد وطلان هذا الكلام ظاهر لأن مغايرة الشيء للشيء لا تقتضي مغايرة
 لكل من أجزائه حتى يلزم مغايرة نفسه وزعم هذا القائل أن هذا الدليل قماحي وإن القول يكون
 الواحد غير العشرة فاسد لم يشأ به الأجما من حرث من المعتزلة وعده هذا من جهالاته وأما الثاني
 فلأن الكلام في الأجزاء والصفات الغير المتصورة كأواحد من العشرة واليد من زيد والعالم
 مع الذات والأقدرة مع الذات ونحو ذلك مما لا يتصور اتحادهما بحسب الوجود والهوية (قال
 وبعضهم) قدسقى أنه لا يكتفى في انفجار الانفكاك من جانب والانتفاء الجزئ مع الكل والموصوف
 مع الصفة وزعم بعضهم أنه كاف حتى أن عدم تغاير الشاؤون إنما يتحقق إذا كان كل منهما بحسب
 يتمتع بدون الآخر والتعقل غير واحد أما الموصوف مع الصفة فلأن عدم تغايرهما هو في الصفات
 التي يتمتع الذات بدونها كما يتمتع هي بدون الذات كصفات القديم لا متنازع العدم على القديم وكذا

الهو هو فلا يعقل كون الشيء
 مع الشيء لا هو ولا غيره بل الغيران هما
 الشاؤون من حيث أحدهما ليس هو
 الآخر واعتذر بأنه اصطلاح والمراد
 لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب
 الهوية كما في الجمل ويتصل الأول
 استدلالهم الفاسد بأن الواحد لو كان
 غير العشرة لكان غير نفسه لأنه
 من العشرة والثاني أن الكلام
 في الأجزاء والصفات الغير المتصورة
 كأواحد من العشرة والقدرة والعلم
 مع الذات متن

٧ له أنه لا بد في عدم مغايرة الشاؤون
 من امتناع كل بدون الآخر كما في صفات
 القديم بخلاف مثل البياض مع الجسم
 وزعموا أن الواحد من العشرة يتمتع
 بدونها ولا خلاف في ورودها للإضافات
 حيث يؤخذ (نبيه) عدم التغاير بين الذات
 والصفة تأخيل في أثرية غير الذات
 لا تعدد الأليات متن

الصفات بعضها مع البعض بخلاف مثل البياض مع الجسم فانهما غيران واما الجزء مع الكل
فلا كما يتبع الشرة بدون الواحد كذلك الواحد من الشرة يمتنع بدونها اذ لو وجد بدونها
لم يكن واحدا من الشرة وحاصله ان الجزء يوصف الجزئية بمتنع بدون الكل وحديثه يد سا
الامور الاضافية كالاب مع الابن مع الاخ مع الاخ والصانع مع المصنوع ويلزم ان لا يكونا غيرين ويلزم
ان لا يكونا اثنين بل الضدان غيرين لان التباين والتضاد من الاضافات فان التزموا ذلك بناء
على ان الاضافة عدمية ولا تمايز بين الاعداد اجيب بان الكلام في عروض الاضافة من حيث
العرض لا في المجموع المركب من المعارض والمعارض قال واعلم بريدان شائخنا انما قالوا بوجود
الصفات للعدمية منهم لقول بتعدد القدماء وبآيات قديم غير الله تعالى فخالوا التخصي عن ذلك
بني الغاية بين الصفات وكذا بين الصفة والذات والظاهر ان هذا التمايز فمع قدم غير الله تعالى
لا تعدد القدماء وتكثره لان الذات مع الصفة وكذا الصفات بعضها مع البعض وان لم تكن
متغايرة لكنها متعددة متكررة قطعاً اذا تعددت انما بل الوحدة ولذا صرحوا ان الصفات سبعة
او ثمانية وان الجزء مع الكل اثنان وشبهان وموجودان وان لا يكونا غيرين (قال وفيها ٦٢) اي
ومن خواص الكثرة التماثل وهو الاشتراك في الصفات النفسية وحراد هم بالصفة النفسية
صفة ثبوتية يدل الوصف بها على نفس الذات دون معنى زائد عليها ككون الجوهر جوهر
وذا ما وشيأ وموجودا وتقابله المعنوية وهي صفة ثبوتية دالة على معنى زائدا على الذات ككون الجوهر
حادثا وغيره وقابلا للعرض ومن لوازم الاشتراك في الصفات النفسية امران احدهما
الاشتراك في الجيب وبتنع ويجوز وتليهما ان يسد كل منهما مسدا لآخر وينوب ما بينهما ههنا
يقال امثلال موجودان يشتركان في الجيب ويجوز وبتنع او موجودان يسد كل منهما مسدا لآخر
والمثاليان وان اشتركا في الصفات النفسية لكن لا بد من اختلافهما بجهة اخرى ليتحقق التعدد
والتمايز فقصص التماثل ونسب الى الشبهانه يشترط في التماثل المساوي من كل وجه واعترض به
لا تعدد حيث لا تماثل وان اهل اللغة يطبقون على صحة قولنا زيد مثل عمرو في الحق اذا كان
يساويه قيد ويسد مسده وان اختلفا في كثير من الاوصاف ولذا قال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم
الخطبة بالخطبة مثل يمل واراد به الاستواء في الكل دون الوزن وهذا ما لبثت واوصافها
والجواب ان المراد المساوي في الجهة التي بهما التماثل حتى ان زيدا وعمرا واشتركا في انفق وكلا
الوجهما مساوية في ذلك بحيث يرب احدهما منب الآخر صريح القول بانهما متلان في النفع والافلا
قال واما اشتراط التغاير فبذلك (٨) قال الامدي واما الصفات فقد اختلفت اصحابنا فيها
فهم من قال ليست تماثلية ولا تخالفة لان التماثل والاختلاف بين الشئيين يستدعي مغايرة
بينهما وصفات الله تعالى غير متغايرة وقال القاسمي انو بكر باختلاف نظرا الى ما يخص به
كل صفة من الصفات النفسية من غير ان تغاير الى وصف الغيرية وهذا ظاهر في ان القاسمي
لا يشترط في التخالف الغيرية في التماثل اول وقد يهونهم من ظاهر عبارة الموافف ان التغاير شرط
في التماثل والاختلاف البتة في وصف الصفات به بصفة بها وان لا فلا قال وبتنع اجتماع
المثلين يعني ان المثلين اذا كانا من قبيل الاعراض بمتنع اجتماعهما في محل واحد خلافا للمثلية
لثان العرشين اذا اشتركا في الماهية والصفات النفسية لم يعقل بينهما تمايز لا يجسب المحل
لان قابلية به ويجزدهما شيع لوجوده فاذا اتحدت الماهية وما يتبعه الهوية ارتفعت الانتمائية
فرد بالنسبة لجواز ان ينخص كل بمعارض مسندة الى اسباب مغايرة وبهذا يمنع ما ذكر في المحصل
من ان نسبة المعارض الى كل منهما على السوية فلا تعرض لاحدهما خاصة بل لكل منهما
وحديثه لا يبي الاختلاف البتة ويلزم الاتحاد واما الاعراض بان عدم التمايز لا يدل على الاتحاد

التمثيل وهو الاشتراك في الصفات
النفسية ويلزمه الاشتراك في الجيب
ويمكن وبتنع وان يسد كل مسدا لآخر
ولا بد من جهة اختلاف الحق في التمايز
ومن اشترط عدمه اراد في المعنى الذي به
التمثيل معنى

٨ وبتنع اجتماع المثلين لانه لا يعمل تمايز
افرد نوع من الاعراض بالمثل
ورد بالنسبة وليس شدة سواد الجسم
باجتماع سوادين واكثر بل السوادات
المتفاوتة بالشدّة والضعف انواع
متغايرة تعاقب على الجسم من

بل غايته عدم العلم بالانثنية فليس بشئ لان ما ذكر على تقديمه بقيد عدم الاستيعار نفس الامر
لا عند العقل فقط وقد يستدل بانه لو جاز اجتماع الثلثين لجاز لمن له علم نظري بشئ ان ينظر
تحصيل الغرض اذ لما منع سوى امتناع اجتماع الثلثين وبانه لو جاز لما حصل القطع بانها شئ
من الاعراض لجواز ان يكون امثالا بجمعة واللازم باطل للقطع بذلك في كثير من الاعراض
وبله لو جاز اجتماعها لجاز افتراقها بزوال احد الثلثين ضرورة انه ليس بواجب وزواله ليس
الباطران منه الذي هو ضد للثلاث الاخر الباقي فليزم اجتماع الضدين ورد الاولان بمنع الملازمة
لجواز مانع آخر كاستثناء شرط النظر وهو عدم العلم بالمطلوب ولجواز القاطع بالشفاء الممكن ضرورة
واستدلالا والثالث بمنع المتدمات تمسكت المعتزلة بالوقوع فان الجسم يعرض له سواد ثم آخر
واخر الى ان يبلغ غاية السواد واجيب بان الانسب ذلك بل السوادات المتفاوتة بالشدّة والضعف
انواع من اللون متخالفة بالحقيقة مشتركة في عارض، يقول عليها بالشكك هو مطلق السواد
يعرض للجسم الذي يشتد سواده على التدريج في كل آردوع آخر (قال ومنها ٧) الى من خواص
الكثرة التضاد وهو كون المعنيين بحيث يستحيل لذاتيهما اجتماعهما في محل واحد من جهة
واحدة والمراد بالمتن ما يقابل المعين اى ما لا يكون قيامه بنفسه وذكر الاجتماع معن عن وحدة
الزمان والتقييد بالمعنيين يخرج المعنيين والذين مع المعنى وانهم قد وردوا مع الوجود ولهذا قالوا
بعدم التضاد في الاحكام وسائر الاضافات لكونها اعتبارية لا تصحّق لها في الاعيان ولا يخرج
القديم والحادث اذا كانا معنيين كعلم الله تعالى وعلم زيد بل ظاهر انهم يفهمون ان هذا لا يشاركه
بشرائط التوارد على محل واحد وقديما لان معنى امتناع الاجتماع انهما يتواردان على محل
ولا يكونان معا يخرج مثل ذلك لان محل القديم قديم فلا يتصف بالحادث وبالعكس ولان القديم
لا يزول عن المحل حتى يرد عليه المقابل واحترز بقيد استحالة الاجتماع عن مثل السواد والحلاوة
فيمكن اجتماعهما في محل واحد ويقدّر لذاتيهما معن مثل العلم بحركة الشئ وسكونه معن العلم
بان هذا الشئ يتحرك والعلم بان هذا ساكن في آن واحد فانهما لا يجتمعان لكن لذاتيهما
بل لا متناع اجتماع الحركية والسكون واما تصور حركة الشئ وسكونه معا
فمحتمل ولذا يصح الحكم بانهم لهما ويقدّم من جهة واحدة عن مثل الصغر والكبر والمقرب
والبعد على الاطلاق فانهما لا يتضادان وان امتنع اجتماعهما في الجملة وانما يتضادان اذا اعتبر
اضافتهما الى معين ككون الشئ صغيرا وكبيرا بالنسبة الى زيد والخذاء في له لا حاجة الى هذا
العقد حيث ان مطابق الصغر والكبر لا يمنع اجتماعهما عند اتحاد الجهة بمنع فالأقرب ان العقد
احترز عن خروج مثل ذلك وربما يعترض على تعريف المتضادين بالمتن ثلثين في سوادين عند
من يقول بامتناع اجتماعهما ويحجب بان اتحاد المحل شرط في التضاد ولا تمثّل الا عند اختلاف
المحل (قال وعند الفلاسفة ٩) ما سبق من اقسام الكثرة واحكامها على رأى المتكلمين واما على
رأى الفلاسفة فالكثرة تسلمت لتغاير معنى كل اثنين فهما غيران فان كانت الانثنية بالحقيقة
فبالضرورة او بالاعراض فبالاعراض او بالاعتبار فبالاعتبار اما ان يشتركا في تمام الماهية
كزيد وعمر في الانسانية او في الاصول المثلان والثبات المتخالفان سواء اشتركا في ذاتي او عرضي
اولم يشتركا اصلا ثم يتخالفان قد يكونان متقابلين كـ السواد والبيض وقد لا يتقابلان
كالسواد والحلاوة والمتقابلان هما المتخالفان اللذان يمتنع اجتماعهما في محل واحد في زمان
واحد من جهة واحدة فخرج بقيد التخالّف المثلان وان امتنع اجتماعهما بقيد امتناع
الاجتماع في محل مثل السواد والحلاوة مما يمكن اجتماعهما ورعا يفهم من امتناع الاجتماع في محل
تواردهما على المحل فيخرج مثل الانسان والفرس ومثل الانسان والسواد وفيه بحث سيجي

٧ التضاد وهو كون المعنيين بحيث
يستحيل لذاتيهما اجتماعهما في محل
من جهة فلا تضاد بين غير العرضين
ولا بين العلم بالحركة والسكون معا
ولا بين مثل الصغر والكبر ما لم يعتبر
الاضافة الى معين متن

كل اثنين فهما غيران فان اشتركا
في تمام الماهية فخلان والا فتخالفان
وهما متقابلان ان امتنع اجتماعهما
في محل واحد من جهة واحدة متن

وأما قيد وحدة الزمان فستدرك على ما مر وكذا قيد وحدة الجهة انقصه بالاحتراز عن مثل
 الصغر مع الكبر والابوة مع البؤة على الإطلاق والحق له احتراز عن خروج مثل ذلك فانهما
 متقابلان ولا يتبع اجتماعهما الا عند اعتبارا وحدة الجهة وأما التقييد بوحدة المحل فلان
 المتقابلين قد يحتصان في الوجود وفي الجسم على الإطلاق كبيض الزوى وسواد المشي
 (قال فان كانا وجود بين ٨) يريد حصر اقسام التقابل في الاربعة وبه على ان المتقابلين
 يكونان وجود بين او وجوديا وعدميا فان كانا وجوديين فان كانا تعمل كل منهما بالتقياس
 الى تعمل الآخر فتضايفان كالبؤة والابوة والا فتضادان كالسواد والابيض وان كان احدهما
 عدميا والآخر وجوديا فان اعتبر في العدمي كون الموضوع قابلا للوجودى بحسب شخصه
 كعدم الخبيث عن الامر او نوه كعدم الخبيث عن المرأة او جنسه القريب كعدم الخبيث عن الغرس
 او جنسه البعيد كعدم الخبيث عن الشجر فهما متقابلان تقابل الملكة والعدم وان لم يعتبر ذلك
 كالسواد والاسود فتقابل الايجاب والسلب الا انه لا دليل على امتناع ان يكون المتقابلان
 عدميين كيف وقد اطبق المتأخرون على ان يقضى العدمي قد يكون عدميا كالامتناع
 والامتناع والعنى والاعنى رفع العنى وسلبه اعم من ان يكون باعتبار الانصاف
 باليصار باعتبار عدم القابلية له فاقبال ان الاعنى اما عبارة عن البصر فيكون وجوديا
 واما عن عدم قابلية المحل للبصر فيكون سلبا لامي وجودى ليس بشئ وانما جاز ان يكونا
 عدميين فالولى ان يبين ان الحصر بوجه يشملهما كما يقبال المتقابلان ان كان احدهما سلبا والآخر
 فان اعتبر في سلب استعداد المحل في الجهة لما انضيف اليه السلب فتقابلهما تقابل الملكة
 والسدم والافتقار الايجاب والسلب وان لم يكن احدهما سلبا للآخر فان كانا تعمل كل
 منهما بالتقياس الى الآخر فتقابلهما التضايف والافتقار وقد يستدل على لزوم كون احد
 المتقابلين وجوديا به لتقابل بين العدم المطلق والمضاف ضرورة صدق المطلق على المقيد
 ولا بين العدميين المضافين لوجهين احدهما انهما يحتصان في غير مارةق الاضافة اليه اما
 بطريق الصدق فلاه يصدق على الآخر انه لا اسود ولا ابيض واما بطريق الوجود فلاه
 قد وجد فيه الحجة التي هي لاسود ولا ابيض وانهما من شرط المتقابلين ان يكونا متواردين
 على موضوع واحد كما اشركا اليه وقد صرح به بعض المتأخرين وموضوع العدميين المتضادين
 كالاسود والابيض متعدد ضرورة فهما لو اضيفا الى واحد لم يكرنا عدمين وبهذا يخرج
 البعض عن اشكالين احدهما ان مثل الانسانية مع القرصية داخل في حد المتقابلين ضرورة
 امتناع اجتماعهما مع انه ليس احد اقسام الاربعة ما غير التضاد فظاهر واما التضاد فلا يطابق
 على انه لا تضاد بين الجواهر لامتناع ورودها على الموضوع وتبهما ان المزمع وعدم اللازم
 كالسواد والالوان متقابلان ضرورة امتناع اجتماعهما وليس احد الاقسام اما السلب والايجاب
 فلا اجتماعها على الكذب كما في البياض واما غيرها فظاهروا بوجه البعض ان مثل هذا
 ليس من التقابل لانتفاء التوارد على موضوع واحد وفي هذا الكلام نظر اما اوله فلان ما ذكر
 من اجتماع العدميين كما يكون اذا لم يعتبر اضافة احدهما الى الآخر كما في الاسود والابيض
 خلافاً لثلث الاحتمال والاعنى والامتناع وللامتناع اما ثانياً فلان الموضوع في التقابل ليس
 بمعنى المحل المقوم للمحل حتى يلزم ان يكون المتقابلان من قبيل الاعراض البتة القطع بتقابل
 الايجاب والسلب في الجواهر مثل القرصية واللا قرصية بل صرح ابن مينا بالتضاد بين العصور
 اعتبارا بالاروود على المحل الذي هو الجوى واما ثالثاً فلتصرح ابن سينا وغيره بان موضوع
 التقابل قد يكون واحداً شخصياً كزبد اللؤلؤ والجوهر او نوعياً كالانسان للرجولية والمرتبة

٨ فان كانا تعمل كل محل واحداً من
 جهة واحدة والتقياس الى الآخر
 فتضايفان والافتقاران وان كان
 احدهما عدميا فان تعدد يكون
 الموضوع مستعداً للوجودى بحسب
 شخصه او نوعه او جنسه القريب
 او البعيد فذلك وعدم والا فتضاد
 وسلب وانما لا يمنع ان يكون تقضى
 العدمي عدميا كما لا امتناع
 واللا امتناع والعنى والاعنى معنى
 رفع اعم من البصر وعدم الاستعداد
 له فالاقرب ان يقال ان كان
 احد المتقابلين رفعاً للآخر فذلك
 وعدم او ايجاب وسلب والافتضايف
 او تضاد على ما ذكر وقد يقال لتقابل
 بين العدميين اما المطلق والمضاف
 فظاهر واما المتضادين فلا اجتماعهما
 في غير ما اضيف اليه كالاسود
 والابيض في الآخر ويكون التقابل
 مشروطاً بحدف الموضوع وبهذا
 خرج مثل الانسانية مع القرصية
 والمزوم مع عدم اللازم وفيه نظر
 فان قيل قد تنال التضاداً بتاقضا
 وتضاداً من غير تصور محل قلت
 بحسب الاشتراك في نسب المفردات
 يكون في التضاد اعتبار صدقها في
 نفسها لامتدادها على شئ او بحسب
 ان موضوع القضية مورد الايجاب
 والسلب متن

او جنسيا كالحيوان للذكورة والانوثة او اعم من ذلك كالشيء الخبير والشمر وامارا بما فلان الكلام
 في الاسود والابيض لا في العدم المضاف الى السواد والعدم المضاف الى البياض الا ترى
 انك لا تقول باختلاف الموضوع في البياض والابيض نظرا الى ان البياض عدم مضاف
 الى البياض فيكون موضوعه البياض فان قيل من التقابل ما يجري في القضايا كالتناقض
 والتضاد فان قولنا كل حيوان انسان نقبض لقولنا به من الحيوان ليس بانسان وضد لقولنا
 لا شيء من الحيوان بانسان مع انه لا يتصور اعتبار ورود القضايا على محل فالحجاب من وجهين
 احدهما ان ذلك بحسب اشتراك الاسم كاشتراك السلب من العموم والخصوص والباينة والمساواة
 فانها تكون في المفردات باعتبار الصدق اعني صدقها على شيء وفي القضايا باعتبار الوجود
 اعني صدقها في نفسها فالمتغير في التناقض والتضاد بين المفردين امتناع اجتماع في المحل
 وبين القضيتين امتناع اجتماع في الوجود وفيه ما ان يجعل تقابل الايجاب والسلب اعم
 مما في المفردات والقضايا ويعتبر موضوع القضية موردا ومحلا لثبوت المحمول له وعدم الثبوت
 على ما قال المحققون من الحكماء ان المتقابلين بالايجاب والسلب ان لم يحتل الصدق والكذب
 فيسقط كالفردية والافردية ولا فرق كقولنا زيد فرس وزيد ليس بفرس فان اطلاق
 هذين المعنيين على موضوع واحد في زمان واحد صح وقال ابن سينا ان من التقابل الايجاب
 والسلب ومعنى الايجاب وجود اي معنى كان سواء كان باعتماد وجوده او وجوده لغيره
 ومعنى السلب لا وجود اي معنى كان سواء كان لا وجوده في ذاته او لا وجوده في غيره (قال) وتعتبر
 في التضاد (١) ما مر من تفسير التضاد وتفسير الملكية والعدم هو الذي اورده قدماء الفلاسفة في
 اوائل المطاق واما في مباحث الفلسفة فقد اعتبروا في كل منها قيد آخر وهو في التضاد ان
 ان يكون بينهما غاية الخلاف كالسواد والبياض بخلاف البياض والصفرة وفي الملكية والعدم
 ان يكون العدم سلب الوجودي معهودين شانه في ذلك الوقت كعدم الحية عن الكونج بخلافه
 عن الامر وكل من التضاد والملكية والعدم بالعمى الاول اعم منه بالمعنى الثاني ضرورة ان
 المطلق اعم من المقيد لان المطلق من التضاد يسمى بالمشهورى لكونه المشهور فيما بين عوالم
 الفلسفة والمقيد بالحقيقى لكونه المعترف في عوالمهم الحقيقية والملكية والعدم بالعمى حيث يستون
 المطاق بالحقيقى والمقيد بالمشهورى ولما كان تقابل مثل البياض مع الصفرة والسواد مع الحمرة
 ونحو ذلك مما ليس بينهما غاية الخلاف وكذا الالتقاء والمردة وتقابل البصر وعدمه من
 القريب او الشجر قدما في حصر التقابل في الاقسام الاربع لكونه خارجا عن التضاد وعن الملكية
 والعدم بالشيء الخاص ايجاب المتأخرون بان احصر اقسامه باعتبار المعنى الاعلى اعني المشهورى
 من التضاد والحقيقى من الملكية والعدم اذ دخل امتثال ذلك وفيه نظر اما اول فلان التضاد
 في التضاد والاشهرى لابان ان يكونا وجوديين بل قد يكون احدهما عدما لآخر كالسكون
 والحركة والظلمة والنور والارض للجمجمة والنجمة فانطق والانوثة للذكورة والفردية للزوجية صرح
 بذلك ابن سينا وغيره فهو لا يكون قسمي التقابل الملكية والعدم وتسايل الايجاب والسلب بل
 وفي كلامهم انه اسم يقع على التضاد الحقيقى وعلى بعض اقسام الملكية والعدم اعني ما يمكن فيه
 اتغفال الموضوع من العدم الى الملكية كالسكون والحركة بخلاف العمى والبصر والحق انه اعم
 من ذلك فلا يمكن الانتقاس في النطق والجمجمة وفي الذكورة والانوثة وفي الزوجية والفردية
 على ان تقابل الزوجية والفردية عند التحقيق راجع الى الايجاب والسلب فان الزوج عدد
 ينقسم بمساويين والفرد عدد لا ينقسم بمساويين فالاول اسم الموضوع اعني اعداد مع الايجاب
 والثاني اسم له مع السلب كذا ذكره ابن سينا ولما تأتينا فلاه صرح ابن سينا وغيره بان غاية

٦

غاية الخلاف ويسمى بالتضاد الحقيقى
 والاول بالمشهورى وفي الملكية والعدم
 استعداد لتصل الوجودى في ذلك
 الوقت ويخص باسم المشهورى
 والاول بالحقيقى والاول كل اعم وباعتباره
 يدخل في اقسام التقابل تقابل مثل
 البياض مع الصفرة والبصر مع
 عدمه عن التجرى الا انهم صرحوا
 بان احد الضدين في المشهورى
 قد يكون عدما لآخر كالسكون
 والحركة والظلمة للنور والمرضى للصحة
 والنجمة للنطق والانوثة للذكورة
 والفردية للزوجية وان غاية الخلاف
 شرط في المشهورى ايضا متى

اختلاف شرط في التضاد المشهورى ايضا وحدها يكون تعاقب مثل البياض والحمرة خارجا
عن الاقسام (قال ومن حكم التعاقب ٢) جواب عن اعتراض تقريره ان التضاضيف اعم من
ان يكون تعاقبا او تماثلا او تضادا اوضح ذلك ما يدخل تحت المضاضف فكيف يحصل تعاقبا
التعاقب اخص منه مطلقا وقسما للتضاد متافيا له وتقرير الجواب ان التضاضيف اعم من
مفهوم التعاقب العارض لاقسامه. ومفهوم التضاد العارض يمثل السواد والبياض ضرورة
انه لا يعمل التعاقب او التضاد الا بالتميز الى مقابل او تضاد آخر وهذا لا يتناقض
معروض التعاقب اعم منه بمعنى ان ما يصدق عليه التعاقب قد يكونان متضاضفين وقد لا يكونان
ومعروض التضاد مباين له كالسواد والبياض فله لا تضاضيف بينهما (قال وان مقولتيه ٣)
يريد ان من حكم التعاقب انه ليس جنسا لاقسامه اذ لا يتوقف تعاقبها على تعاقبه وهذا ظاهر
في التضاضيف كما ان التوقف في التضاد واما في الباقيين متردد وبالجملة فله وليت على الكل بالتشكيك
ككونه في الايجاب والسلب اشد لان امتناع الاجتماع فيهما ظاهر وبجسب الذات وفي البراقى
لشتمها على ذلك ووضح ذلك بان الخير فيه عدنان عقد له خير وهو ذاتي وعقد له ليس
بشر وهو عرضي وكونه ليس بخير يثنى الذاتي وكونه شر يثنى العرضي ولا خلاف في ان التناقض
للتناقض اقوى وفي التجريد ما يشر به في التضاد اشد لانه قال واشدها فيه الثالث اى اشد
انواع التعاقب في التعاقب هو التضاد ووجه بان التضاد مشروط بسانة الخلاف وهى غاية
في امتناع الاجتماع ورد به لا يتصور غاية خلاف فوق الثالث الذي بان يكون احدهما صريح
سلب الاخر بخلاف الضدين فان احدهما اذ يستلزم سلب الآخر وقيل معنى كلامه ان
اشد انواع في التشكيك هو التضاد لان قبول القوة والضعف في اصنافه من الحركة والسكون
والحرارة والبرودة والسواد والبياض وغير ذلك في غاية الظهور بخلاف البراقى (قال ومن حكم
الايجاب والسلب ان من جمعهما الى القول والعقد ٤) اى الوجود القهظي والذات دون المعنى بمعنى
ان السلوب اعتبارات عقلية لها عبارات لفظية لازوات حقيقة والاكتان للانسان مثلا معنى
غير متناهية لانه ليس بفس ولا نور ولا نملب ولا اشباه غير متناهية كذا ذكره ابن سينا وبه يظهر
ان ليس معناه ما فهمه بعضهم انه ليس في الخارج شيء هو الايجاب او سلب كلف ولا يعنون
بالايجاب الدئل السواد وهو موجود في الخارج (قال وانها ٥) اى ومن حكم الايجاب والسلب
انها اذا تعلل الى الحكم والقضية كان احدهما صادقا والاخر كاذبا البته سواء وجد الموضوع
اولم يوجد ضرورة امتناع اجتماع القضاين وارتفاعهما بخلاف سائر الاقسام فانه يجوز ان يكذب
فيه المتعاقبان لعدم الموضوع او طولوه عنهما اذا حل الاعى والبصير والاسود والابيض
اولا وبلاين على العنقا اوعلى العنقب فان قيل ان اريد بالنقل الى القضية حل المتعاقبين
على موضوع فلايجاب والسلب ايضا قد يكذبان لعدم الموضوع فكيف قولنا انعقاد اسود
ولا اسود لاقتضاء المعدومة وجود الموضوع وان اريد اعتبار التعاقب بين القضيةين فهنا
لا يتصور في التضاضيف ولا في الملكية والعدم قلنا المراد الثاني في الايجاب والسلب والاول في
البراقى وقد يقال القضية اذ تكون معدومة متفترقة الى وجود الموضوع اذا اريد المحمول
مفهوم ثبوتى يصدق عليه انتقض عدل في التعبير عنه اى طريق السلب واما اذا اريد به
نفس مفهوم النقيض فهو موجبة سالبة المحمول مستغنية عن وجود الموضوع كونه في قوة
الصادق فقولنا العنقا لا اسود اذا اريد بالا اسود نقبض الاسود اعنى رقمه فهى صادقة
بمثلة قولنا ليس العنقا اسود (قال ومن حكم التضاد ٦) ظاهر وفيه اشارة الى ان تعاقب
الضدين على الموضوع الواحد ليس بلازم (قال وان الخبثي ٧) يعنى ان من حكم التضاد

٢ انه اعم من التضاضيف باضداد
المعرض واخص باعتبار العارض
كما ان التضاد قسم للتضاضيف وقسم
منه بالاعتبارين
٣ على الاقسام بالتشكيك واشدها
الايجاب والسلب اذ باعتباره يمتنع
الاجتماع في البراقى لا التضاد باعتبار
غاية الخلاف اذ لا غاية فوق الثاني
الثاني
٤ ان السلوب اعتبارات لها عبارات
لاذوات والاكتان للانسان بحسب
سلب ماعدها معان لا تشاهى
معنى

٥ عند النقل الى الحكم يقتضيان
الصدق والكذب والبراقى فمكذب
لعدم الموضوع او طولوه
٦ ان الموضوع قد لا يتخلو عن احد
الضدين بعينه كالنور عن الحرارة
او لا بعينه كالجسم عن الحركة
والسكون وقد يتخلو الاضاد فوسط
يعبر عنه باسم محصل كالنار او سلب
الظرفين كاللاعد واللاجار او بدون
ذلك كالشفاى يتخلو عن اسود
والبياض معنى

٧ منه انما يكون بين نوعين آخرين
من جنس واحد كالسواد والبياض
لا بين جنسين كالفضية والذرية
وكالتبر والشر او نوعين من جنسين
كالعفة والفجور او انواع من جنس
كالسواد والبياض والحرارة وعروا
في ذلك على الاستفراء وفيه نظير واما
المشهورى فانه صرحوا باله قد يكون
بين جنسين كالتبر والشر او نوعين
من جنس كالعفة والفجور او انواع
من جنس كالسواد والبياض والحرارة
او بين جنسين كالتضاضيف والظهور
والاجتناب (خاتمة) معنى

ان الحلقى منه لا يكون الا بين نوعين آخرين من جنس واحد كالسواد والبياض الداخلين تحت اللون ويلزم من هذا الحصر انه لا يكون بين جنسين كالفضيلة والارذيلة والخير والشر ولا بين نوعين من جنس كالعفة الداخلية تحت الفضيلة والتجور الداخل تحت الرذيلة اذا فرض كونهما جنسين ولا بين انواع فوق الاثنين سواء كانت من جنس واحد كالسواد والبياض والجرمة الداخلية تحت اللون او من جنسين كالشجاعة والتهور واللين ويلزم من هذا ان لا يكون ضد الواحد الا واحدا حتى لا يكون للسواد ضد هو البياض وآخر هو الجرمة وللشجاعة ضد هو التهور وآخر هو اللين وهؤلاء في اثبات ذلك على الاستقراء واما التضاد المشهورى فقد صرحوا به لا ينحصر في اثنين نوعين من جنس بل قد يكون بين جنسين كالفضيلة والارذيلة والخير والشر او بين نوعين من جنسين كالعفة والتجور او بين انواع من جنس كالسواد والبياض والجرمة او من جنسين كالشجاعة والتهور واللين وفيه نظر من وجوه (١) ان معنى الاستقراء في الحصر التضاد بين نوعين من جنس هو ان وجدناه فيهما ضد ما ولا طريق الى تعينه عديمين كالفضيلة والارذيلة او العفة والتجور سوى انه لا يكون الا في اثنين نوعين من جنس وهذا ان جئنا ان نوعين من جنسين وهذا دور ظر الثاني انه ان شرط في التضاد غاية الخلاف فكيف فيا بين نوعين دون انواع من جنس ضروري لا استقرائى لان غاية الخلاف انهما يكون بين الطرفين لا بين الطرفين وبعض الاوساط وان لم يشرط فجعلناه ظاهر كما في انواع اللون الثلاثة انهم اطلقوا على تضاد اسواد والبياض على الاطلاق مع انهما ليسا نوعين آخرين من اللون بل النوعين الواحدان المتفاوتة انواع مختلفة مشتركة في عارض السواد المقول بالتشكيك وكذا البياض فعلى ما ذكرنا من ان التضاد الحقيقي لا يكون الا بين نوعين يتبعهما غاية الخلاف يلزم ان لا يكون في الالوان الا بين غاية السواد وغاية البياض الرابع ان ما ذكره ابن سينا من تحققي التضاد المشهورى بين انواع كالشجاعة والتهور واللين ينشأ في ما ذكره من اشتراط غاية الخلاف في التضاد المشهورى ايضا (قال فاولا نقابل ٦) من كلام الفلاسفة ان بين الوحدة والكثرة تقابل التضاد بواسطة ما عارض لهما من العلية والمعلولية والمكيالية والمكبئية وذلك ان الكثرة لما كانت مجمعة من الوحدات كانت الوحدة علة مقومة للكثرة ومكبئية بالالهة والكثرة معلولة متقلبة بالوحدة ومكبئية بها وليس بينهما تقابل بالذات لو جهين احدهما ان موضوع المتقابلين يجب ان يكون واحدا بالشخص بما سبق في تفسير التقابل وموضوع الوحدة والكثرة ليس كذلك لانه اذا طرأت الكثرة على الشيء بطلت هويته الوحدةية وبالعكس اى اذا طرأت الوحدة على الاشياء بطلت هويات المتكثرة وحصلت هوية واحدة وكان هذا حراما امام بقوله اذا طرأت الوحدة بطلت الوحدات التي كانت ثابتة فبطل موضوع الكثرة لان موضوع الكثرة مجموع الوحدات والا فمجموع الوحدات نفس الكثرة لا موضوعها وباتبعها ان الوحدة مقومة للكثرة ولا شيء من التضاد بلين كذا قلت لما فيما يكون احدهما عدم الآخر فبفساهه واما في التضاد بين فلان المقوم للشيء يقدم عليه وجودا واما فلا والمتضادان يكونان معا في العقل والوجود واما في التضاد فلان المقوم للشيء يبعدهم والضد لا يبعث مع الضد بل يدافعه فان قبل هذا كافي في السكر لان الاجتماع في الحل ينفي التقابل مطلقا فمتنوع لما سيجي من ان المتقابلين بالاجتناب والسلب قد يتبعهما من اجل ان كان ذلك بحسب الوجود دون الصدق وكلا الوجهين ضعيفان اما الاول فلان موضوع المتقابلين لا يلزم ان يكون واحدا بالشخص فكيف يتصور ذلك في مثل الفرسية والافرسية بل صرحوا به قد يكون واحدا بالشخص كالعدل والجور والزيد او بانواع كالرجولية والمرئية الانسان او باناس كالرجولية والفردية العدد او باسما اعم عارض

٦ بين الكثرة والوحدة بالذات بل بامراض العلية والمكبئية لان موضوعهما لا يتحد بالشخص ولان احد المتقابلين لا يتقوم بالاخر ورد لا ولا بلان الموضوع قد لا يتحدد بالشخص بل بالنوع او بالجنس او بمعارض اعم ومع ذلك فبمجرد الفرض والثاني يمنع تقوم الكثرة بالوحدة وبما يتقوم معر وضها ولا نزاع في ان المتقابلين اذا اخذنا مع الموضوع كالفرس والافرس والبصير والاعمى والاب والابن والاسود والابيض لم يكونا متقابلين بالذات فكيف نفس المعروض فان قيل التقسيم بين الامر وبينه يستلزم جواز اجتماع المعروضين قلنا لوسل بحسب الوجود وهو لا ينفصل عن تقابل الاجتناب والسلب كالابيض المحل فيه البياض والابيض اعني الخلاوة ومن مهمنا قيل ان بين مفهومين تقابل بالاجتناب والسلب والمطلق انهم ارادوا نفي التقابل بين الكثرة التي هي العدد والوحدة التي منها العدد واما مفهومهما المتباعدان بالانقسام وعدمه فظاهر تقابلها بالاجتناب والسلب

كالحبر والشر للشيء ومع ذلك فيكون الفرض والتقدير كالإنسان الفرسية والافرسية في قولنا
 الانسان فرس والانسان ليس بفرس والامام رجة الله جعل عدم اتحاد موضوع الوحدة والكثرة
 دليل عدم التضاد بينهما فان من شأن الضدين التعاقب على موضوع واحد ولو لا إمكان
 كما إذا كان احدهما لازما كمواد الغراب واما الثاني فلاله ان اريد ان ذات الكثرة متشعبة بذات
 الوحدة فتتويع اما بحسب الخارج فلانها باعتبار اعتباران عقليان واما بحسب البذهن فلانها تعقل
 الكثرة وهو كون الشيء بحيث ينقسم بدون تعقل الوحدة وهو كونه بحيث لا ينقسم
 وان اريد ان موضوع الكثرة متويع بموضوع الوحدة بمعنى ان الكثير مؤلف بصدق على كل جزء
 منه الله واحد وهذا معنى اجتماع الكثرة من الوحدات فليس لكنه لا يتألف التفاضل الذاتي بين
 الوحدة والكثرة العارضتين بل بين موضوعيهما ولا نزاع في ذلك الا ترى انهم اتفقوا على
 ان المتقابلين بالذات اذا اخذ مع الموضوع كالفرس والافرس وكالبصر والاعى وكالاب
 والابن وكالاسود والابيض لم يكن تقابلهما بالذات فكيف اذا اخذ نفس الموضوعين فان قيل
 المراد الثاني وهو يتألف التقابل لان كون احد المعروضين مقوما بالآخر يستلزم اجتماعهما ضرورة
 اجتماع الكل والجزء وهو يستلزم اجتماع وصفيهما اولا كنه لا يقل فتتويع وانما يلزم لو كان
 المعروضان في محل وهو ليس يلزم وانما اللازم اجتماعهما في الوجود واولس فلا اجتماع في المحل
 انما يتألف جميع اقسام التقابل اذا كان بحسب الصدق اعني حمل الموطاة لا بحسب الوجود اعني
 حمل الاشتقاق المذكر في اساس المنطق من ان اجتماع المتقابلين في موضوع واحد يعتبر
 في تقابل اليجاب والسلب بحسب الصدق عليه وفي الواقع بحسب الوجود فيه كالايض الخلو
 فان فيه البياض والايض لان الياض مقول على الخلائق الموجودة فيه والمقول على الموجود
 في الموضوع موجود في الموضوع ثم ما منع اجتماعهما بحسب الوجود بتتبع بحسب الصدق في غير
 عكس وما يبرز بحسب الصدق يجوز بحسب الوجود من غير عكس فظهر له لادليل على ان
 تقابل اليجاب والسلب من الوحدة والكثرة بل تفسيرهم الكثرة بالاتساع مطلقا اولى بالمشاهاة
 والوحدة بعد مع ظاهري ثبوت ذلك واما اتفاقهم على ان التقابل بينهما فنه ان الكثرة
 الى العدد لما كانت متويعه بالاحاد ومحصلة من انضمامها مجتمعة مع الواحد في العدد لم يكن
 بين العدد والواحد تقابل اصلا وهذا ظاهر فيما هو جزء الكثرة واما الوحدة التي ترد على الكثرة
 فتضاهيها كما اذا جعلت مياه الكبر ان في كوز واحد فتدبرهم تضاهيها على توارد ما على موضوع
 واحد هو ذلك اناء مع بطلان احدهما بالآخر ونفا الامام بانها ليس على غاية الاختلاف
 وبان موضوع كل من الوحدات الزائلة التي هي نفس الكثرة جزء موضوع الوحدة الطارئة
 لانفسه ولكن ضويف (قال المنهج الخامس في العلية والمعلولية ٦) من لواحق الوجود واما العلية
 والمعلولية وهما من الاعتبارات العقلية التي لا تحقق لهما في الاعيان والاثرة المنسل على ما
 مر غير مرة بل هما من العقولات الثانية وبيهما تقابل التضاد اذ العلة لا تكون علة
 بالانسية الى الماعول ولا العكس فلا يجمعان في شيء واحدا واعتبارين كالعلة والمتوسطة التي هي
 علة لعلوها معاولة لعلتها (قال المنهج الاول ٢) قد يراد بالعلة ما يحتاج اليه الشيء والماعول
 ما يحتاج الى الشيء وان كانت العلة عند اطلاقها متصرفا الى الفاعل وهو ما يصدر عنه الشيء
 بالاستقلال او بانضمام الغير اليه ثم علة الشيء اعني ما يحتاج هو اليه اما ان تكون دالة فيه او خارجة
 عنه فان كانت داخلية فوجوب الشيء معها اما بالفضل وهي العلة الصورية واما بالقوة وهي العلة
 المادية وان كانت خارجة عن الشيء فلما لم يكن للشيء بها وهي العلة الفا على اولائها وهي
 العلة النفسانية وبخص الاوليان اعني المادية والمصورة باسم علة ماهرة لان الشيء يتغير بهما

وهو باعتبار اعتبار متضادان لا يتجمعان
 في شيء لا بالقياس الى شديتين بينهما
 في مباحث

العلة ما يحتاج اليه الشيء واليه وان كان
 اطلاقها ينصرف الى ما يصدر عنه
 الشيء ثم ان كانت داخلية في الشيء
 فوجوبه معها اما بالفضل فصور به
 واما بالقوة فقدره ويدخل فيها الجزء
 من الصورة والمادة وبذكر الوجوب
 يتدفع ان الوجود قد يكون مع المساعدة
 بالذات لا بالقوة الا انه يراد لجزء الغير
 الاخير من الصورة جمعا منها
 وان كانت خارجة فالشيء اما بها
 ففاعلية او افعالية وبقال للاولين
 علة الماهرة ولا تخبرين علة الوجود
 ويرجع الشروط والالات الى الفاعل
 ومن الشرط ما هو علة كروال
 المانع ولا يستعمل دخوله في فعله
 الوجود بمعنى ان العقل اذا لاحظ
 وجوب الماعول لا يجد حاصلا بذاته
 وقد يقال انه في التحقيق كاشف
 عن شرط وجود كروال الرطوبة
 لاحترق الخشب يتي عن البيوسه
 التي هي الشرط وليس عدم الحادث
 من ابدية الالافرض

في ماهيته كما في وجوده ، ولذا لا يعقل الإيهما أو ينزع عنهما كالجنس والفصل ويخص
 الآخر بأن يعنى الفاعلية والغائية بل هو له الوجود لأن الشيء يقتضيهما في الوجود فخط وإنما
 يعقل بدونهما وعام هذا الكلام ببساطة أمور (١) أن ما ذكر في بيان الحصر وجه ضابط لانه لا دليل
 على الفصل الخارج في ماهية الشيء وما لا حله الشيء سوى الاستقراء (٢) أن المراد بالصورية والمادية
 الصورة والمادة وما ينسب إليهما من الأجزاء لصدق التعريف عليهما وكذا في الفاعلية والغائية
 وبهذا الاعتبار يندرج الشروط والآلات في الأقسام الكونية راجعة إلى ماهية الشيء وما ذهب
 إليه الإمام من أن الشرط من أجزاء المادة المادية بناء على أن القابل أن يكون قابلاً لا يفعل معها
 ليس يستقيم لأنها خارجة عن المعاول وقد صرح هو أيضاً بأن المادة بعد ادخاله (٣) أن ما ذكرنا
 من اعتبار الفعل والقوة في الوجوب وهو الموافق لكلام ابن سينا أول من اعتبره في الوجود
 على ما ذكره الجوهري لأن المادة انما هي الصورة يكون وجود المعلوم معها بالعدم لا ينفصل
 فيدخل في تعريف الصورة فلا يكون مانعاً ويخرج عن تعريف المادة فلا يكون جامعاً بخلاف
 الوجوب فانه بالنظر إلى المادة لا يكون بالقوة وبالنظر إلى الصورة لا يكون بالفعل وكان
 مرادهم أن الصورة ما يكون وجود الشيء معه بالفعل البتة والمادة ما يكون الوجود معه بالقوة
 في الجملة وحينئذ لا تنفصل (٤) أن الجزء الغير الأخير من الصورة المركبة يكون وجوب المعلوم معه
 بالقوة لا بالفعل فيدخل في تعريف المادة ويخرج عن تعريف الصورة فيقتضي التفسير بأن
 جميعاً ونسباً ولا يجوز أن يراد بالقوة الامكان بحيث لا ينافي الفعل لأن الفساد حينئذ يظهر (٥)
 أن حصر الجزء في المادة والصورة يبنى على أن الجنس والفصل ليسا جزمين من النوع بل من حده
 على ما سبق تحقيقه وجعله الإمام مقياساً على أنه لا تغاير بين الجنس والمادة وبين الفصل والصورة
 بالتجريد الاعتباري لما مر من أن الحيوان لما أخذ بشرط أن يكون وحده ويكون كل ما يقاربه
 زائداً عليه ولا يكون هو مقولاً على ذلك المجموع مادة والمأخوذ بشرط أن يكون وحده
 أو لا وحده ويكون مقولاً على المجموع جنس وهو اتفاق لو كان الجنس مأخوذاً من المادة
 والفصل من الصورة البتة حتى لا يكون للبسط الخطا راجعة كالتجريدات اجتناس وفصول
 وقد صرح المحققون بخلافه (٦) أن من الشروط ما هو عدم المسامحة فإذا كان من جملة
 المادة الفاعلية لم استناد وجود المعلوم إلى المادة المدبوبة ضرورة انعدام الكل بانعدام الجزء
 وهو باطل لأن امتناع تأثير المدبوم في الوجود ضروري ولأنه يلزم انعدام باب آيات الصانع
 والجواب أن المؤثر في وجود المعلوم ليس هو المادة الفاعلية بجملة بل ذات الفعل فقط وسائر ما
 يرجع إلى الفعل انتهى شرائط التأثير والامتناع في استناد المعلوم إلى الفاعل موجود مقدر
 بالمورد مبدئية معنى أن العقل إذا لاحظ حكمه لا يحصل بدونها مع القطع بأن الموجد هو الفعل
 الموجود وحينئذ لا ينفصل باب آيات الصانع لأن وجود الممكن يحتاج إلى وجود موجد وإن كان
 مقروناً بشرط عدمية وقد يجاب بأن الشرط اتفاقاً هو امر وجودي خفي وذلك الامر العدمي
 الذي يظن كونه شرط لازم له كأنه غائب عنه مثلاً شرط احتراق الخشب ليس بزوال الطرية
 وانعدامها بل وجود اليوسة الذي يبنى عنه زوال الطرية وكذا سائر الصور فاقبل نفس
 عدم الحوادث من مبادئ وجوده لا تنقاره إلى الفعل على المقارن له فلنا الاحتياج إلى الشيء
 لا ينشئ الاحتياج إلى ما يقاربه ولهذا كان تقدم عدم الحوادث على وجوده زمانياً محضاً
 لا ذاتياً وكيف يفعل احتياج وجود الشيء إلى عدمه فهو ليس من المبادئ الأولية بمعنى
 أنه يقارن المبدأ (قال) ثم جزم ما يحتاج إليه الشيء يسمى علمه ثمة (٢) المادة اما علمه هي جميع ما يحتاج
 إليه الشيء بمعنى أنه لا ينفصل عنه ذلك امر آخر يحتاج إليه بمعنى أن تكون مرتبة من هذه الأمور البتة

٢ - هو أن كان هو الفاعل وحده أو مع
 الغاية كالبسط طلبه يطرأ لاجبا
 أو اختياراً أو مع البو في كافي المركبات
 وحينئذ لا يصور تقدمها أو الاحتياج
 إليها إذ فيها جميع الأجزاء التي هي
 نفس الشيء

واما انقصة هي بعض ذلك والسالبة فتسكون هي الفاعل وحده كاليسقط الموجد للبطيخ ايحيا
وقد تكون هي مع النافية كاليسقط الموجد للبطيخ اشتيبارا فان فعل المختار قد يكون انقض
يدعوا اليه وقد يكون هو مع المدة والصورة ايضا كالوجود للركب عنهما امام الغاية او بدونها
واذا كانت العلة التسلمة مشتقة على المادة والصورة يتبع تقدمها على الماعول واحتياج الماعول
اليها ضرورية ان جميع اجزاء الشيء نفسه وانما التقدم لشكل جزء منها فاقبل من ان لذة يجب
تقدمها على الماعول ليس على اطلاقه بل العلة الانقصة او السالبة التي هي الفاعل وحده
او مع الشرط واخيرة (قال وكل من الاربع ٢) يعني ان كلامنا من الماعول الاربع ينقسم باعتبار
الى بسطة وحر كية وباعتبار الى كية وجزئية وباعتبار الى ذاتية وعرضية وباعتبار الى فرعية
وبعيدة وباعتبار الى عامة وخاصة وباعتبار الى مشتركة ومخصصة وباعتبار الى مبالغة وما بالفاعل
(يقال للبحث الذي يجب وجود الماعول ٢) يعني اذا وجد الفاعل بجميع جهات تأثيره من الشرط
والا لثة والقبيل يجب وجود الماعول اذا وجاهز عنده لكان وجوده بعد ذلك ترجحا بالمرجح
لان التأثير حصول جميع جهات التأثير من غير ان يتوقف على وجه التزجج واذا وجد الماعول
يجب وجود الفاعل بجميع جهات التأثير لان الاحتياج الى التأثيرات من لوازم الامكان
والامكان من لوازم الماعول فتولى يجب وجود التأثيرات عند وجود الماعول لزم جزو وجود
المزبور بدون اللازم هف وانما كان بين التأثيرات مساواة ولازم في الوجود لم يكن للتأثير تقدم
عليه بل زمان بل الذات بمعنى الاحتياج اليه بحيث يصح ان يقال وجد التأثير فوجد الاثر من غير
عكس فان قبل اوضح هذا للمجاز استناد الحوادث الى التقدم اتأخره عنه بل زمان قلنا من جهة
جهات تأثير القديم في الحوادث شرط حدوث بقاوى الأثر الحوادث كمتعلق الارادة عندنا والحركات
والاوضاع عند الفلاسفة فيكون التقدم بل زمان لذات الفاعل ولازاع فيه لا لفاعل مع جميع
جهات التأثيرات قبل الضرورية فاضية بان اشتداد العلة للمعول لا يكون الا بعد وجودها ووجود
الماعول امامه فان الاستعداد او تأخره عنه فيكون متأخرا عن وجود العلة غاية الامر ان يكون
عقبه من غير تحلل زمان لئلا يلزم التزجج بالمرجح فلنا كون الاستعداد وجوده الدل مع جميع
جهات التأثير بعدية زمانية متنوعة (قال قدم الماعول ٧) يعني لما ثبت له كذا وجدت له جميع
جهات تأثيره وبعد الماعول لزم بحكم عكس التقيض انه كل ما تقي الماعول انتفت العلة اما بدورها
او ببعض جهات تأثيرها وكذا الحكم بقوله ولو في غير القسار لانه قد يشوه ان الاعراض القسارية
كل حركة والزمان قد يعدم اجزا معا مع بقاى العلة بقاها لكونها بحسب ذاتها على التجدد
والانصرام بمعنى ان ذاتها تنتهي عدم كل جزء بعد الوجود وان بقيت علة وسطح
على حقيقة الحاصل في بحث الحركة فلن قيل كل من القدمين الى بحث لا يثبت له فكيف يكون
أما او ثورا قلنا بل عدم مضاف لا يتبع كون احدهما محتاجا والاخر محتاجا اليه وهذا معنى الماعولة
والعليه ههنا لا تأثير والتأثير اذا ثبت ان وجوده يمكن بغيره الى وجود علة وعدمه الى عدم
علة ظهورا للفاعل في طرفي الممكن اعني وجوده وعدمه واحديهما بوجوده وجوده وعدمه
عدمه اما عدمه السابق فعدمه السابق بمعنى ان عدم حدوث الحوادث محتاج الى عدم
حدوث فاعله بجميع جهات تأثيره واما عدمه اللاحق فعدمه اللاحق يعني ان زوال وجوده
يحتاج الى زوال وجود الفاعل بجميع جهات التأثير فاقبل ما ذكره من انعدام الماعول عند
انعدام العلة باطل لما شاهد من بقاى الابن بعد الاب والبناء بعد البناء وبخونة الماء بعد انسار
قلنا ذلك في المثل المدة وكلامنا في المثل المؤثرة غالبا بالنسبة الى الابن ليس الامدة المدة
القبول الصورة وانما تأثيره في حركات وافعال فتضي الى ذلك وتعدم بانعدام قصد وبمباشرة

٣ ينقسم الى بسطة وحر كية والى
كلية وجزئية والى ذاتية وعرضية والى
فرعية وبعيدة والى عامة وخاصة
والى مشتركة ومخصصة بل زمان وبالعرض
والى ما بالقوة وما بالفعل متى

٣ عند تمام فاعل لا متاع استرجح
بلا مرجح وبالعكس لكون الاحتياج
من لوازم الامكان فتقدم لا يكون
الا بذات واسناد الحوادث الى القديم
لا يكون الا بشرط حدوث بقاوى
كمتعلق الارادة متى

٤ راو في غير القسار كالحركة بغير
الى عدم العلة ولو ببعض الشرط
وعدم التأثيرات في الشرطية بهذا
الغنى فاعل في طرفي الممكن
واحد يجب بوجوده وجوده
وبعدمه عدمه ان ساقا بقاوى
لذاتها فلاحق وبقاى الماعول عند
انعدام العلة انما يتصور في المثلات
كالابن بعد الاب والبناء بعد البناء
وبخونة الماء بعد انسار النار في الموراث
متى

وعلى هذا قياس سائر الامثلة فان البناء انما يؤثر في حركات تقضى الى ضم اجزاء البناء بعضها
 الى البعض ووجوده انما هو اثر التمسك المعلوم ببس العنصر هذا على رأى الفلاسفة واما على رأى
 الفيلسوفين باسناد الكل الى الواجب بطريق الاختيار وتعلق الافراد فلازمين (قال والمؤثر ٢)
 يريدان ما يفيد وجود الشيء قد يفيد بناءه من غير افتقار الى امر آخر كاشعش فيه ضوء المتقابل
 ويقاه وقد يفتر البناء الى امر آخر وهذا ما يشال ان صلة الحدوث غير دلالة البناء كماله انما
 يفيد الاشتغال ثم يفتر بقاء الاشتغال الى استدامة المماسه واستمرارها متعاقب الاسباب (قال
 البحث الثالث وحدة المعلوم ٣) يريد ان الواحد الشخصى لا يكون معلولا لعائين تستقل كل منهما
 بايجادها خلافا لبعض المعتزلة والواحد من جميع الوجوه لا يلزم ان يكون معلوله واحدا بل قد يكون
 كبرا خلافا للفلاسفة حيث ذهبوا الى ان الواحد الشخص من غير تعدد شروط والات واختلاف
 جهات واعتبارات لا يكون صلة المعلوم واحد اما الاول وهو امتناع اجتماع العائتين المستقلتين
 على معلول واحد فلو جهين (١) انه يلزم احتياجه الى كل من العائتين المستقلتين لكونهما صلة
 واستتافهما من كل منهما لكون الاخرى مستقلة بالبناء (٢) انه ان توقف على كل منهما لم يكن
 شئ منهما صلة مستقلة بل جزء علة لان معنى استقلال العلة ان لا يفتر في التأثير الى شئ اخر
 وان توقف على احدهما فقط كانت هي العلة دون الاخرى وان لم تتوقف على شئ منهما
 لم يكن شئ منهما علة وهذا بخلاف الواحد بالنسوع فانه لا يلزم اجتماع العائتين عليه بمعنى
 ان يقع بهما افراد ههنا وبههنا وبعضها تلك فيكون المحتاج الى كل منهما امرا مغايرا المحتاج
 الى الاخرى وحيد لا يلزم احتياجه شئ الى شئ واستتافه عنه بعينه ولا يلزم من احتياجه
 النوع الى ككل من العائتين عدم استقلالهما بالعالية لان ذلك كبريات الحرارة التي يتبع
 بعضها هذه النار وبعضها تلك نوع الحرارة يكون معلولا لهذه النار وقد تغل بتو
 الحرارة الواقع بعض جزئيهما بالنار وبعضها بالشمس وبعضها بالحرارة الناشئة في كون
 هذه الحرارة من نوع واحد تدفع بان المراد بالنسوع ما هو اعلم من الحقيقي وورد الامام ان
 المعلوم النوع ان احتياجه لذاته الى العلة المعينة امتنع استناده الى غيرها وهو ظاهر وان لم يتنجس
 كان غنيا عنها لذاته فلا يعرض له الاحتياج اليها فاجاب بان لا يلزم من عدم الاحتياج لذاته
 الى العلة المعينة استغناءه عن العلة مطلقا بل يجوز ان يحتاج لذاته الى علة ما ويكون
 الاستناد الى العلة المعينة لا من جهة المعلوم بل من جهة ان تلك العلة المعينة تقضى ذلك
 المعلوم فالجواب المطلق من جانب المعلوم وتعين العلة من جانب العلة واجاب ان المعينة
 التوسعة لا يظفر الى ذاتها ليست محتاجة الى العلة المعينة ولا غنية عنها بل كل من ذلك
 بالعرض واعترض صاحب الواصف بان فيما ذكر من احتياج المعلوم الى علة ما بحيث
 يكون التبعين من جانب العلة التزام ان يحتاج المعلوم المعين الى علة لا يسيها فيجوز ان يكون
 الواحد بالشخص معلولا لعائتين من غير احتياجه الى ككل منهما ليلزم المحتال بل الى
 مفهوم احدهما لا بعينه الذي لا يتا الى الاجتماع كما هو شأن المعلوم النوع والجواب ان مفهوم
 احدهما وانما يتا الى الاجتماع لكن لا يستلزمه فيتمتع فيما اذا كان المعلوم شخصا لان وقوعه
 بهذه يستلزم الاستغناء عن تلك والمستغنى عنه لا يكون علة ويجوز فيما اذا كان نوعا لان الواقع
 بكل منهما فرد آخر فلا يكون شئ منهما في معرض الاستغناء ولهذا قال فانفر بعينه يحتاج
 الى علة بعينه بمعنى ان الفرد المعين من الحرارة مثلا يحتاج الى علة المعينة التي اوجبتها ضرورة
 احتياج المعلوم الى علة وفرد ما الى الفرد لا بعينه يحتاج الى علة لا بعينه بل بحيث لا يتحمل
 ان يكون هذه وذلك لكن يتبع اجتماعهما عليه فاسبق وهذا ما لم ين ان الواحد بالشخص يجوز

٢ في الوجود قد يكون هو المؤثر في
 البناء كاشعش للضوء وقد يكون
 غيره كماله انما للاشتغال واستمرارها
 بمؤنة الاسباب لبقائه متى

٣ بالشخص موجب وحدة الفاعل
 خلافا لبعض المعتزلة ولا عكس
 خلافا للفلاسفة حيث منوا مصدر
 الكثير من الواحد الحقيقي اما الاول
 فلا ان الشخص لو عمل بمقتضى
 احتياجه الى كل احدى اوستتافها
 لعلية الاخرى ولا انما ان يحتاج الى
 كل منهما فيكون جزء علة والى
 احدهما فقط فيكون هي العلة
 بخلاف النوع فان المحتاج الى كل
 منهما مفردا يحتاج الى الاخرى
 كافراد الحرارة الواقعة في نيران
 متعددة فانفر بعينه يحتاج الى علة
 بعينها وفرد ما الى علة ما مع
 امتناع الاجتماع والنوع الى علة ما مع
 جواز الاجتماع نظرا الى تعدد الافراد
 وهل يستلزم الفرد بعينه الى علة ما
 بان يقع بههنا كيشعش تلك على البديل
 ولا يلزم للشخص فيه تردد متى

٢ بان حركة جوهر بدقه زيد حين
يجذبهم عرو مستند الى كل قسابل
الى اكل اوالى الواجب تعالى
متى

٧ فلان لاسل هو الامكن ما منع
انهم ان لا تامة بين اما ساد السكل
الى الواجب ابتداء متى

٤ بوجه لاول ان مصدره فعل هذا
غير مصدره لذلك فان دخل فيه
شيء منها ركب والاتسلسل

خبره ان العارض معلول وله صدور
ورد بانها امر اذ يفسر ولو كانت
محققه لم تحصى وحدة الفاعل وزم

تكرر المولات بل لانهما اذا
صدر عن الواجب شيء او معلول
الارض هناك مسلة على انه لوصح

هذا السلسل ان لم لا يصدر عن
الواجب شيء صلا تكون صدره ما
وان لا يسلب عنه الا واحد لا يصف

الا واحد ولا يقبل الا واحدا فان قيل
السلوب اعتبارات لا تقع في الالوان
والاعيان وكذا الاتصاف والابدية

بشلاف الصدور طه كما يطلق على
اعتباري يعرض لذلك والمثل
من حيث هما كما يطلق على حقيق

هو كون الاله بحيث لا يصدر عنها
المعلول اعني خصوصية بحسبها
يجب المعلول فان تعدد المعلول فهو

معدد واذا واحد وحيد ان كانت
العله لانه انما هي ذات الاله والا
سنة لانه من افعالهم قدمة الجاهات

اعما يكون عند صدور الكثير دون
الواحد فلما تحكمت لا يقتضي بها
شبهة فان قيل مرادهم انه كما تكثر

المعلول تكثر الفاعل ولو بالابدية
ضرورية ناعليه لهما اعتبارهما غير
تعلقه بذلك ويلزم ان كل ما يكن

تلقى لفاعل ولو بالابدية انما المعلول
فكسلا كماله عن العصيل اهدم

ان يكون علان على سبيل البدل دون الاجتماع والنوع يحتاج الى علة لا عينها لكن لا يمنع
الاجتماع بالنظر الى النوع لان الواقع بكل منها فرد مغاير للواقع بالآخرى وبهذا يتدفع ما يقال

ان الحق بالاحتباس الى علة ما لان يكون قولاً بتعدد العلة اولا ولما كان فلا فرق بين النوع
والفرد بقي ههنا بحث وهو ان الواحد بعينه وان كان من حيث وقوعه بالعله المعبنة محتسبا

اليها لكن هو يصح اسنده الى علة لا بعينه با يقع بكل منهما على سبيل البدل بان يكون اواقع
بهذه هو بعينه الواقع بتلك ممثلا حركة هذا البحر في مسافة معينة في زمان معين اذا وقعت

بغيرك زيد فلو فرضنا انها واقعة بغيرك عمر هل يكون هي بعينها فيه تردد بناء على ان اتحاد
القاسل له لم يدخل في شخص المعلوم وهذا غير ما يجب من انه لا مدخل في شخص الحركة

لوحدة القاسل حيث تقع الحركة المعينة بعضها بغيرك زيد وبعضها بغيرك عمر واما
الكلام في ما فرضناها في ذلك الزمان في تلك المسافة واقعة بغيرك بكر وخلك بدل زيد

وعمر ولم يكون تلك بالشخص (قال عسك لمختلف) في تلك القاسل بل يجوز اجتماع العاليتين
على معلول واحد بالشخص بانا لو فرضنا جوهر فردا ملتحصا بيد زيد وعمر ويدفع زيد

ويجذبهم عرو في زمان واحد على حد واحد من القوة والسرعة فالحركة مستندة الى كل منهما
بالاستقلال لعدم التماس مع انها واحدة بالشخص ضرورة امتناع اجتماع العاليتين ولذا فرضناها

في الجوهر الفرد دون الجسم حيث يمكن تعدد الحمل والجواب منع اسنادها الى ككل واحد
بالاستقلال بل اليهما جميعا بحيث يكون كل منهما جزء علة وليس من ضرورة تركيب العلة

تركب المعلول وتوزع اجزائه الى اوالى الواجب تعالى كما هو الرأى الحق (ط) واما
لنستقي (٧) في يجوز صدور واحد من الكثير عن الواحد فلو جهين احدهما افعي وهو ان العقل

اذا لاحد هذا الحكم لم يجد فيه امتناعا لان ذلك لا ينافي في ادعى امتناع فقلبه البرهان وثانيهما
تحتوي وهو اقامة البرهان على صدور المركبات كلها عن الواجب تعالى على ما سبق في (٤) قال

احصيت (فلاستدفة) على امتناع صدور الكثير عن الواحد بوجه الاول انه لو صدر عنه شيئان
لكان مصدره لهذا ومصدره لذلك فهو من مغايرين فلا يكونان نفس بل يكون احدهما

وكلاهما داخل في فليز تركبه هذا خفف او خارجا عنه لازماله فكون له صدور عنه وينقل
للكلام الى مصدره لانه نفس السلسل المصدريات مع كونها محصورة بين حاصر بين والاعتراض

عليه من وجوه (١) ان المصدرية امر اعتباري لا تحقق له في الاعيان فلا يلزم ان يكون جزأ من الفاعل
او اضافة له معلولا (٢) انه ان لم يتغير مصدره به هذا مصدرية ذلك وما به بحسب الخارج

فتنوع او بحسب الذهن ولا في كنهها نفس افعال بحسب الخارج (٣) ان المصدرية
تركبات محققة في الخارج لم يكن افعال واحدا محضا في شيء من الصور لانه اذا صدر عنه شيء

فقد تحققت هناك مصدرية غير متافقة لوحدة الحقيق (٤) ان المصدرية على تقدير تحققها
وعدم دخولها في الفاعل لا يلزم ان تكون معلولا بل يجوز ان تكون معلولا لآخر اللهم الا ان كان

١٦٨ ساق فوعدهم المنبئ على امتاع
تعدد أثر البسيط فان تعدد الحيات
العقلية لا يترشح في الوجهة الحقة
اللا لا يمكن ان يصدر عنه الواحد
ايضاً لان مصدره اعتبر مغايره
بحسب العقل ضرورة الثاني ان اذا
صدر عنه (١) فاذا صدر عنه (ب)
وهو ايس (١) اجتمع البقيضان
بخلق ما اذا تعددت الجهات فان كلا
استند الى جهة ورد بان صدور (١)
لا ينافي صدور ما ليس (١) بل علم
صدور (١) وهو وان صدق على
صدور ما ليس (١) لكن لا امتاع في
اجتماع الشيء وما يصدق عليه
قبضه اذا كان يحسب الوجود دون
الصدق وانما الامتناع ان يصدر
عليه ان يصدر عنه (١) ولا يصدر
عنه (١) الثالث ان استدلالاً باختلاف
المرتكبات اختلاف المراتب
مركبة وفي العقول وربا هي
على امتاع تخالف المأمول من علته
وتحقق المزمع بدون لازمه من

بان يصدر على الواحد انه صدر عنه (١) ولم يصدر عنه (٢) لابان بوجها فيه وبمحلا عابدا للاشتقاق
 كالابيض الخلو الذي يوجد فيه البياض والابيض الذي هو الخلاه وهما ناكض ذلك لا
 قد وجد في الواحد صدور (١) وعدم صدره لدى هو صدور ما بس (٢) ولم يكن صدق قولنا
 صدر عنه (١) ولم يصدر عنه (١) وكذا تقرير التحايف وهو انه لا يصدر عنه (٢) لم يصدر عنه
 ليس (١) لامتناع اجتماع النقيضين فاسد لان نقض قولنا صدر عنه (١) لم يصدر عنه (١) لا قولنا
 صدر عنه ليس (١) الوجه الثالث انه اوجاز صدور الكثير عن الواحد لما كان تعدد الاثر واختلافه
 مستلزما لتعدد المؤثر واختلافه فيصح الاستدلال منه عليه لكن مثل هذا لا استدلال مكرر
 في القول مشهور بين العقلاء كما اذا وجدوا النار تسخن الحياض والماء يبرد جكم واقطعا باختلافهما
 في الحقيقة ورد بالاتام ابتداء ذلك على استلزام تعدد الاثر تعدد المؤثر بل على استلزام وجود المؤثر
 الزام وجود اثره وجود الملتزم وجود لازمه فحين لم يجدوا من الماء اطرطبة النار ولا زعمها الذي هو
 سخونة الحياض حكوا بان طبيعة غير طبيعة النار (قال ثم عرضت ٣) اى الشبه المذكورة وجودها الاول
 ان الجسمية وهي امر واحد تنقضي اثرين هما التغيير اى الحصول في حين ما وقيل الاعراض اى
 الانصاف بهما فان توقف في استنادهما الى مجرد الجسمية وجعل للتغير والاعراض دخل في ذلك ينقل
 الكلام الى قابلية الجسم للتغير وقابليته للانصاف بالاعراض فانهما يستندان الى الجسمية لانها
 وان توقفت في وحدة الجسمية بان لها وجودا واحدا وامكانا وجنسا وفضلا غير ذلك قلنا هي جميع
 ما فيها اولها شئ واحد يستند اليه كل من الاسمين ولا معنى لاستناد الكثير الى الواحد سوى هذا واجب
 بان لا يتم ان التغيير وقبول الاعراض اولها قابلية لهما من الامور الوجودية التي تنقضي مؤثرا ما حقيقة
 فقط ساهر واما الزما فلان الغلاصة وان قالوا بوجود النسب والاضافات لم يعموا ذلك بحيث
 يتناول قابلية التغيير مثلا ولو سلم فلان استناد كل من الاسمين الى الواحد الحاصل بل احدهما
 باعتبار الصورة والاياماد والاخر باعتبار المادة الوجه الثاني ان كل ما يصدر من اللغة فلهما
 بوجود ضرورة كونه امرا موجودا وكل منهما حلول فيكون انصاف عن كل عليه حتى الواحد
 المصن متممدا واجب بان لا يتم كون الوجود مع الماهية متممدا بحسب الخارج لما سبق من ان
 زبانه من الماهية نسا هي بحسب الذهن فقط ولو سلم فلا نسئل كلا منهما معاول بل المعاول
 هو الوجود او انصاف الماهية به لان هذا هو الحاصل من الفاعل الوجه الثالث ان النقطة اى
 هي مركز الدائرة مبدأ لحاذيها للنقط المفروضة على المحيط واجب بان المجازاة امر اعتباري
 لا يتحقق له في الخارج فلا يكون معاولا لشيء ولو سلم تجاذاة النقطتين اضافة قائمهما او اكل
 منهما اضافة قائمهما فلا يكون فاعلا للمجازاة في ما هو المستزاع ولو سلم فاختلاف الجنية
 ظاهر لانه وقع له الوجه الرابع انه اولم يصدر عن الواحد الا الواحد المصدر عن المعاول الاول
 الا واحد هو الثاني وعنه واحد هو الثالث وجزا فليكون الموجودات سلسلة واحدة ويلزم
 في كل موجودين فرضنا ان يكون احدهما سلة الاخر والاخر معاولا به واسطة او بغير واسطة
 وهذا ظاهر البطلان واجب بان ذلك انما يلزم اولم يكن في المعاول الاول مع وحدته بالذات
 كوة بحسب الجهات والاعتبارات اولم يصدر عن الواجب مع المعاول الاول او توسطه شئ
 آخر وهكذا الى ما لا يحصى بسله على ما ذكره له اذا صدر عن المبدأ الاول الذي ليس فيه
 تكثر جهات واعتبارات شئ كان ذلك الشئ واحدا بالحققة والذات لكن يعقل له بحسب
 الاعتبارات المختلفة امور ستة هي الوجود والهوية والامكان والوجوب والتغير وتقبل ذاته
 ونقل مبدأ فيجوز ان يصدر عنه بحسب تلك الاعتبارات امور متكررة وينقضي ابتداء سلال
 متعددة وكذا فيجوز ان يصدر عن ذلك الشئ الذي هو المعاول الاول معاول ثان وعن المبدأ

٣ بوجه الاول ان الجسمية تنقضي
 التعبير وقبول الاعراض اولها قابلية
 لهما لا اقل ورد منع وحدة الجسمية
 ووجوبية الامر ان الثاني ان كل
 ما يصدر فله ما هية ووجود
 كلاهما معاول وورد بتسليم تعددهما
 في الخارج بان المعاول هو الوجود
 او الانصاف به الثالث ان المركز مبدأ
 محذية لنقط المحيط ورد بانها
 اعتبارات الرابع انه اولم يصدر
 عن الواحد الا الواحد لا تحدث
 سلسلة الموجودات ولزم في كل شئين
 عليه احدهما الاخر ولو توسط
 ورد بان وحدة الثالث لا تنافي كوة
 الاعتبارات فيجوز ان يصدر عن
 المعاول الاول الواحد كوة بحسب
 ما يعقل له من الوجود والماهية
 والامكان ونقل ذاته وتقبل مدانه
 وان يصدر عن الواحد الحق مع
 معاوله الاول معاول ثان توسطه
 ثالث بتوسطه سارابع وهكذا الى
 ما لا ينهي من المعاولات وحينئذ
 لا تنحصر السلاسل وقد يتناول او كفي
 مثل هذه الاعتبارات فلا واحد الحق
 ايضا كوة سلوب واضافات فيصلح
 مبدأ لكثرة من غير توسط المعاولات
 ويوجبها تتوقف على ثبوت التغير
 فتوقفه عليها دور من

الاول بتوسط معلول ثالث وبتوسط الماعول الاول والثاني والثالث معلول رابع وهكذا عن كل معلول بتوسط مادية او ما تحته وعن الواجب بتوسط ما تحته جملة او فرادى فيكون هنالك سلاسل غير محدودة ولبعض المحققين رسالة في تفصيل ذلك واورد نبدأ منه في شرحه الاشارات واعتراض الامام بان الوجود والوجوب والامكان اعتبارات عقلية لا تصح عقلها للاعبان الخارجية ولما كان ظاهرا انها ليست عملا مستقلة بل شروطا وحيثيات تختلف بها احوال الالهة الموجودة اعترض بانه لو كن مثل هذه الكثرة في ان يكون الواحد مصدرا للمعولات الكثيرة فثبت ان الواجب تعالى تصح ان يجعل مبدءا للثبوت باعتبار ماله من كثرة السبل والاضافات من غير ان يجعل بعض معلولاته واسطة في ذلك ويحكم بان الصادر الاول عنه ليس الا واحدا واجيب بان السبل والاضافات لاتعمل الا بعد ثبوت الغير فلو كان لها دخل في ثبوت الغير لكان دورا واعتراض بان تعقلها انما يتوقف على تعقل الغير لا على ثبوت المتوقف عليها ثبوت الغير لانه لا تعقل فلا دور للجواب ان المراد لانه لا تصح الحكم بالسبل والاضافات في نفس الامر الا بعد ثبوت الغير ضروره اختصار السبل مساويا والاضافة منسوبا فلا يصح الحكم باستناد ثبوته اليها لازوم الدور (قال المجتهد الرابع زعمت الفلاسفة ان الواحد ا) من حيث هو واحد لا يكون قابلا للشيء وما علاه وبنوا على ذلك امتناع تصاق الواجب بمسقات حقيقة واحترز بقيد حقيقة الوحدة عن مثل الشرارة في الحرارة بصورتها وتبليها بمادتها وتقسكو في ذلك يوجبون الاول ان القبول وانفعل اثران فلا يصدران عن واحد لما ورد بعد تسليم كونه القبول اثرا لانه ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد على انه لو صح ذلك لزمان لا يكون الواحد قابلا للشيء وناعلا لا آخر فان دفع باختلاف الجهة فان الفعلية لذاته وقابلية باعتبار ثبوته غير جدد المقبول قلنا فيكون حال القابلية والفعلية للشيء الواحد ايضا كذلك فان قيل للشيء لا يأتى عن نفسه قلنا الاول المسئلة ولم لا يجوز باعتبار ان كل ما سأل نفسه فان قبل التكلام على تقدير امتناع الجهة فلا فيكون لغوا لا لاختار جهة اصلا الثاني ان نسبة الفاعل الى المقبول بالوجوب ونسبة القابل الى المقبول بالامكان لان القساعل التام للشيء من حيث هو فاعل يستلزمه والقابل له لا يستلزمه بل يمكن حصوله فيه فيكون قبول الشيء للشيء وقابلية له مشتركين لثاني لان بهما معنى الوجوب والامكان واعتراض بانه امكان عام لان معنى قابلية الشيء للشيء انه لا يمنع حصوله فيه وهو لا ياتي في الوجوب وقيل بل معناه انه لا يمنع حصوله فيكون لا يمنع حصوله وهو معنى الامكان الخاص ولورضناه الامكان العام فليس معناه احد نوعه اعني الوجوب بل معناه مفهوم الامر بحيث يمكن الامكان الخاص فينشا في تعيين الوجوب في القبول لا يمنع الجواب بعد تسليم ذلك انه يجوز ان يكون الشيء واجبا للشيء من حيث هو فاعلا له غير واجب من حيث كونه قابلا له (قال المجتهد الخامس لانا اثر لا يوجب الحسنة ٦) فانما يكون بارئا او المتكررات الى الله تعالى ابتداء لا يثبتون القوى الحسنة نائرا ولا يشترطون في ظهور الافعال المترتبة عليها بخلاف الله وضعه ولا يمنعون دوام تلك الافعال كما في نعيم الجنة وعذاب الجحيم واما الفلاسفة فيثبتون لها تأثيرا ويشترطون فيه الوضع فطعنهم بان النار لا تسخن كل شيء والشمس لا يضيء بهما كل شيء بل ماله باقية اليها وضع مخصوص بل ويقعون بانه يلزم نتائجها بحسب العدة والمدة والشدة بان يكون عددا نارا وحركتها معها متناهيا وكذلك زمانها في جاتي الزديك والفتقاف بان لا يزداد الى غير نهائية ولا تنقص الى غير نهاية وذلك ان المنقص حقيقة بالشمس واللاتناهي هو الكم المتصل او المتفصل والوافي التي تحملها جسم متناه انما تنصف بهما باعتبار كونه المنعاني اعني الحركات والافعال

٨ لا يكون قابلا وفاعلا لانهما اثران وقسمان ولان نسبة الفاعل بالوجوب والقابل بالامكان لا يمكن ان الجواب بعد تسامح كونهما بالامكان الخاص انما يمكن ان يتحقق بدون الوجوب انه لا امتناع في الوجوب واللا وجوب يحتمل حقيقة من

٦ عندنا فلا يشترط في ظهور افعاله الوضع ولا يتشدد واهما يلتقي الله تعالى وعند الفلاسفة يستلزم في تأثيرها الوضع للقطع بان النار لا تسخن الاما له بالنسبة السيرة وضع مخصوص ويلزم نتائج فعلها بحسب الشدة وبتوسط المدة والعدة لان القسمين يختلف باختلاف القابل والفاعليين باختلاف الفاعل لتفاوت الصفة والكبر في المعاونة وتساويهما في القبول لان المعاونة للطبيعة التي هي في الكبر اقوى والقبول للجمعية التي هي في حركة هما الاتحاد في المبدأ يتفاوت الجانب الاخر ويلزم التناهي ولا ينقص بحركة الافلاك لانها تستند الى ارادات من نفسها الجردة والجواب بعد تسليم التأثير منع كون التوتيقدر الحجم من

الصادرة عنها إما كمية انفصالية وهي عدد الأثار وإما كمية اتصالية وهي زمان الأثار وهو
 مقدار ممكن فيه فرض الشاهي واللاتاهي في جانب الازدياد وهو الاختلاف بحسب المدة
 وفي جانب الانقضاء وهو الاختلاف بحسب الشدة بيان ذلك ان الشيء الذي يتعلق به شيء
 ذو مقدار واحد كما قرى الى يصدر عنها على متصل في زمان او اعمل متوالية لها عدد بفرض
 النهاية واللاتهاية فيه يكون بحسب مقدار ذلك العمل او عدد تلك الاعمال والذي بحسب
 المقدار يكون اما مع فرض وحدة العمل واتصال زمانه او مع فرض الاتصال في العمل نفسه
 لان حيث يعتبر وحدته او كثرته وبهذه الاعتبارات نصير القوى اصنافاً ثلثة الاول قوى يفرض
 صدور عمل واحد عنها في ازمة مختلفة كرماء تقطع سهاهم مسافة محدودة في ازمة مختلفة
 ولاعماله يكون التي زمانها اقل اشد قوة عن التي زمانها اكثر ويجب من ذلك ان يقع عمل غير
 المنتهية في زمان والساني قوى يفرض صدور عمل ماضيا على الاتصال في ازمته مختلفة كرماء
 تختلف ازمته حركات سهاهم في الهواء ولاعماله يكون التي زمانها اكثر اقوى من التي زمانها
 اقل ويجب من ذلك ان يقع عمل غير المنتهية في زمان غير متناه والثالث قوى يفرض صدور
 اعمل متوالية عنها مختلفة بالعدد كرماء يختلف عدد رعيهم ولاعماله يكون التي يصدر عنها
 عدد اكثر اقوى من التي يصدر عنها عدد اقل ويجب من ذلك ان يكون العمل غير المنتهية
 عدد غير متناه فالاختلاف الاول بالشدة والثاني بالمدة والثالث بالعدد ولما كان امتناع اللاتاهي
 بحسب الشدة وهو ان يقع الاثر في الزمان الذي هو في غاية القصر بل في الآن ظاهراً لامتناع
 اقيم الحركة الا في زمان قابل للاقسام بحيث تكون القوة التي توقع الحركة في نصف ذلك الزمان
 اشد تأثيراً اقصرها على بيان امتناع اللاتاهي بحسب العدة والمدة فقلوا الاشك ان التأثير
 القسري يختلف باختلاف القابل المقسوم به حتى انه كلما كان اكبر كان نفعه بك القسره اضعف
 ليكون معاوقته وما نفعته اكثر واقوى لانه انما يوافق بحسب طبيعته وهي في الجسم الكبير اقوى
 منها في الجسم الصغير لاشتماله على مثل طبيعة الصغير مع الزيادة فاذا فرضنا تحريك جسم
 بقوة جسمان من مبدأ معين ثم تحريكهما جسماً اخر مثلاً له بحسب الطبيعة واكثر منه بحسب
 المقدار تلك القوة بعينها ومن ذلك المبدأ بعينه لزم ان يتفاوت منتهي حركة الجسمين بان يكون
 حركة الاصغر اكثر من حركة الاكبر لكون المعاوقه فيه اقل فالضرورة تنتهي حركة الاكبر
 ويزعم منه انتهاء حركة الاصغر لانها انما تزيد على حركة الاكبر بقدر زيادة مقداره على مقداره
 اذا لمقروض له التفاوت الا بذلك والتأثير الطبيعي يختلف باختلاف الفاعل بمعنى انها كلما كان
 الجسم اعظم مقداره كانت الطبيعة فيه اقوى واكثر آثاراً لان القوى الجسمانية المشابهة
 انما تختلف باختلاف محالها بالصغرو الكبير لكونها متجزئة متجزئتها واما في قول الحركة
 فالصغرو الكبير فيه منساو لان ذلك الجسمية وهي فيهما على السوية فاذا فرضنا حركة
 الصغرو الكبير بالطبع من مبدأ معين لزم التفاوت في الجانب الاخر ضرورة ان الجزء الاقوى
 على ما يوشى عليه الكل فتقطع حركة الصغرو ويزعم منه انتهاء حركة الكبير لكونها على نسبة
 جسميهما فقله لتفاوت الصغير والكبير بيان الاختلاف القسري باختلاف القابل وقوله
 وتساويهما في القبول بيان ادم اختلاف الطبيعي باختلاف القابل وقوله فاذا فرض
 في حركتهما اي حركتي الصغير والكبير شروع في تفرير الدليل وهو جامع للقسري والطبيعي ولم يقع
 في كلام القوم الا بطريق التفصيل على ما شرهنا فان توفض الدليل اجالا بالمركان المذكورة
 فانها مع عدم تناهيهما عندهم مسندة الى قوى جسمانية لها ادراكات جريئة اذ انهم على الكلي لا يلقى
 في جريئتها الحركة على ما ينبغي وتفصيله لا يلائم لزم ان يكون القوى الجسمانية ازانبة لا يكون

لحركتها مبدأً وأوسطاً فلا نسب إمكان ما فرضتم من اتحاد المبدأ بل مبدأ حركة الاصغر أصغر من مبدأ
 حركة الأكبر ولو سلم في الإيجاز أن يكون التفاوت الذي لابد منه هو التفاوت بالسرعة والبطء
 بأن يكون حركة الاصغر أسرع في القسمة وإبطاً في الطيئة من غير انقطاع ولويس في التفاوت
 بالزيادة والنقصان لا يوجب الانقطاع كما افترضنا حركة تلك القمر وذلك زحل مبدأ من موازن
 نقطة معينة من تلك الأقطار فإن دورات القمر أضاع دورات زحل مع عدم تناهيهما يجب
 عن الأول بأن حركات الأفلاك ارادية مستندة إلى ارادات وتعلقات جرتية مستندة إلى نفوسها
 المجردة في ذاتها المقارنة في أفعالها بالمادة المدركة للجزيئات بواسطة لالات وكلاهما في تأثير القوى
 الخفية في الأجسام وعن الثاني والثالث بأن فرض المبدأ الواحد للحركتين بأن يعتبران نقطة
 واحدة من أوساط المسافة بينهما الطرف الذي بينهما كاف في إثبات المطاوع ولا خفاء في إمكانه
 وإن لم يكن الحركة بداية وليس المراد بالمبدأ مجموع حيز الجسم حتى يكون مبدأ حركة الاصغر أصغر
 وعن الرابع بأن الاختلاف بالسرعة والبطء يكون تفاوتاً بحسب الشدة وليس الكلام فيه
 بل في التفاوت بحسب المدة والعدة ومعناه أن زيادة والنقصان في زمان الحركة وعددها وعن الخامس
 بأن دورات القمر وزحل ليست جولة موجودة يمكن الحكم عليها بأن زيادة والنقصان ولا هناك
 أيضاً قوة موجودة تستند تلك الدورات إليها بل إنما تستند إلى ارادات متجددة متعددة متعاقبة
 لا توجد في الأفع الحركات بخلاف ما نحن فيه فإن كون جولة الأفلاك وإن لم تكن حاصلة في الحال
 لكن كون القوة قوية عليها أمر حاصل في الحال فتفاوت بأن زيادة والنقصان بالنسبة
 إلى تحريك الصغير والكبير وفي هذا نظير وعليه زيادة الكلام يذكر في إبطال التسلسل واجب
 عن أصل الدليل بعد تسليم تأثير القوى بأن ما ذكرتم من اختلاف القسمة باختلاف القسما بل
 والطبيعة باختلاف الفاعل بحيث يكون تفاوت القوة على العاوقة أو على التحريك في الجسم
 الصغير والكبير بنسبة مقدار أحدهما حتى لو كان مقدار الصغير نصف مقدار الكبير كانت قوة
 معاوقة وأخرى بكون نصف قوة معاوقة الكبير وأخرى بكونه لا يزن أن تكون حركة القمر ضعف
 حركة الكبير وحركته الطبيعية نصفها متنوع لجواز أن تكون القوة من الاعراض التي لا تنقسم
 بانقسام المحل كالوحدة والنقطة والأبوة (فالبحث السادس يستحيل) يريد بيان استعانة
 الدور والتسلسل وعبر عنهما بمسألة جامعة وهي أن يتفرق عروض العلية والمعلولة لآل نهاية
 بأن يكون كل ماهو معرض للعلية معروضاً للمعلولة ولا ينهي إلى ما تعرض له العلية دون
 المعلولة فإن كانت العروضات متناهية فهو الدور جرتية إن كانا اثنين ومرتآب إن كانت فوق
 الاثنين والأفهم والتسلسل لما بطلان الدور فلا يستلزم تقدم شيء على نفسه وهو ضروري
 الاستحالة وجه الاستلزام أن الشيء إذا كان علته لاخر كان متقدماً عليه وإذا كان الآخر
 علته كان متقدماً عليه والمتقدم على المتقدم على الشيء متقدم على ذلك الشيء فكون
 الشيء متقدماً على نفسه وبلغه من كون الشيء متأخراً عن نفسه وهو معنى احتياجه إلى نفسه
 وتوقفه على نفسه ولكل يدعى الاختلال ويرامين بأن التقدم أو التوقف أو الاحتياج
 نسبة لانتقال الأيسر اثنين وبأن نسبة الاحتياج إليه إلى الاحتياج الوجود وعكسها لا يمكن
 ولكن ضعيف لأن اعتبار الاعتباري كاف فإن قيل أن اردت يتقدم الشيء على نفسه التقدم
 بلز أن يفترق الزم في العلة أو بالمعلية بنفس المدعى لأن قولنا الشيء لا يتقدم على نفسه بالعلية
 بمنزلة قولنا الشيء لا يكون علته نفسه قولنا المراد التقدم بالمعنى الذي يصح قولنا وجد فوجد
 على ماهو اللازم في كون الشيء علته الشيء بمعنى أنه ما لم توجد العلة لم يوجد المعلول الا ترى أنه بعض
 أن يقال وجدت حركة ليس فوجدت حركة لخلق ولا يصح أن يقال وجدت حركة فخلق

٧ راق عروض العلية والمعلولة لآل
 نهاية سواء كان في عروضات
 متناهية وبمعنى دوراً وبغير متناهية
 وبمعنى تسلسلاً أم الأول فلا يستعانة
 تقدم الشيء على نفسه بالمعنى الذي
 يصح قولنا وجد فوجد على ماهو
 اللازم في العلية حيث يصح أن يقال
 وجدت حركة اليد فوجدت حركة
 الخاتم بخلاف العكس فإن قيل تقدم
 الشيء على نفسه غير أنه لأن الاحتياج
 إلى الاحتياج إلى الشيء لا يزن أن يكون
 محتاجاً إلى ذلك الشيء إذ العلة اقترية
 كافية واللازم يتخلف ولأن الشيء
 يجوز أن يكون بماهية متعده ماهو
 علته لوجوده فلتسالم توجد لمبدأ
 لم توجد الغريبة ولم توجد جرتية
 لم يوجد المعلول وهو معنى الاحتياج
 وما ذكر من كون الشيء بماهية متعده
 ماهو علته لوجوده مع أنه محتاج ليس

متنوعين فيه متن

فوجدت حركة اليد ولاخفاء في استعماله ذلك بالظفر الى الشيء ونفسه فان قيل يجوز ان يكون
 الشيء علته لما هو علته له من غير لزوم تقدم الشيء على نفسه وعند المتع وجهان الاول ان المتعاج
 الى المتعاج الى الشيء لا يلزم ان يكون متعاجا الى ذلك الشيء فان العلة القريبة للشيء كافية في تحققه
 من غير احتياج الى البعيدة والآن تختلف الشيء عن علته القريبة والثاني العلة البعيدة للشيء لم توجد
 العلة القريبة ولم توجد العلة القريبة لم توجد ذلك الشيء فلم توجد البعيدة لوجود ذلك الشيء
 وهو معنى لاحتياج والتخلف المتأخر لم توجد القريبة بدون البعيدة من غير وجود العلول
 ولان كون ما بهيئة الشيء علته لما هو علته لوجوده مع انه ظاهر الاستحالة ما فيه من وجود العلول
 قيل وجوب العلة ليس مما نحن فيه اعني الدور المقدس يتوقف الشيء على ما يتوقف عليه
 (قال وامانا في ١) احتجوا على بطلان الدليل بوجوه الاول انه لو تسلسلت العلل والمعلولات من غير
 ان تنتهي الى علته محضة لا يكون معلولا للشيء اكان هناك جملة هي نفس مجموع الممكنات المرجدة
 العلول كل من آحادها لو احدها منها تلك الجملة موجودة ممكنة اما الوجود فلا تحصر اجزائها
 في الوجود ومعلوم ان المركب لا يعدم الابعاد شي من اجزائه واما الامكان فلا تقتصر اهل جزئها
 الممكن ومعلوم ان المفترق الى الممكن لا يكون الامكان في جعلها نفس الوجودات الممكنة فبقي
 على انها مأخوذة بحيث لا يدخل فيها المعلوم او الواجب لا يقال المركب من الاجزاء الموجودة
 قد يكون اعتبارا لا يتحقق به في الخارج كالمركب من الحجر والانسان ومن الارض والسفينة لا تقول
 المراد انه ليس موجودا واحدا بقومه وجود غير وجودات الاجزاء والافتقار صرحا بان المركب
 الموجود في الخارج قد لا يكون له حقيقة مفردة حقيقة الاتحاد كالمشعة من الزجاج وقديرك
 امام صورة متنوعة كالنات من العناصر واما بدونهان بان لا يزداد الاهمية اجتماعا كالمسرى
 من الحشبات واذا كانت الجملة موجودة ممكنة فوجدناها بالاستقلال امامتها وهو ظاهر الاستحالة
 واما جزء منها وهو ايضا محال لاستزاده كون ذلك الجزء علته نفسه ولعله لانه لا معنى لاجتماع
 الجملة لايجاد الاجزاء التي هي عبارة عنها ولا معنى لاستقلال الموجد الاستعانة بعسواء واما
 امر خارج عنها ولا تخالفة يكون موجبا لبعض الاجزاء وينقطع اليه سلسلة العلول ان تكون
 الواحد الخارج عن جميع الممكنات واجبا بالذات ولا يكون تلك البعض معلولا للشيء من اجزاء
 الجملة لا متعاج اجتماع اعمتين المستقلين على معلول واحد اذا اكتمل في المؤثر المستقل
 لايجاد جزئ الخلف من وجهين لان المفروض ان السلسلة غير منقطعة وان كل جزء منها
 معلول لجزء آخر وما ذكرنا من التقرير يندفع نقض الدليل تفصيلا لانه ان اراد بالعللة التي
 لا بد منها لجمع السلسلة اذلة التامة فلام استحالة كونها نفس السلسلة ونما يستعمل اولزم
 تقدمها وقد سبق ان العلة السابعة للمركب لا يجب بل لا يجوز تقدمها اذ من جعلها الاجزاء
 التي هي نفس العلول فان قيل فيان ان يكون واجبا لكون وجودها من ذاتها وكذا وهذا
 استحالة فلنستخرج وانما يلزم اول ما يفترق الى جزئها الذي ليس نفس ذاتها سواء حتى غيرها
 اول اسم وان اريد العلة المتعالية فلام استحالة كونها بعض اجزاء السلسلة ونما يستعمل اولزم
 كونها علته لكل جزء من اجزاء العلول حتى نفسه وعلته وهو متعاج لجزاها ان يكون بعض اجزاء
 العلول المركب مستندا الى غير فانه لا تشب من السرير سلتا ذلك لكن لزم ان الخارج من
 السلسلة يكون واجبا لجزاها توجد سلاسل غير متناهية من علل ومعلولات غير متناهية
 وكل منها يستند الى علة خارجة عنها داخلية في سلسلة اخرى من غير انتهاء الى الواجب ولو لم
 لزوم الانتهاء الى الواجب فلا يلزم بطلان التسلسل لجزاها ان يكون مجموع العلل والمعلولات
 الغير المتناهية موجودا ممكنة مستندا الى الواجب واجبا لانه متعاج بالجملة التي هي عبارة

في اول جوه الاول انه لو لم تنته
 سلسلة المعلولات الى علة محضة
 لكنت الجملة التي هي نفس مجموع
 الوجودات الممكنة المستند كل منها
 الى الآخر موجودا ممكنة فاعلمها
 المستقل ليس نفسها ولا جزءا منها
 لا متعالية الشيء لنفسه ولعله بل
 خارج واجب فوجد بعض اجزاء
 السلسلة ويوجب انقطاعها وعدم
 استناد ذلك الجزء الى جزء آخر
 لا متعاج اجتماع المؤثرين وعلى هذا
 لا بد ما قال ان اراد بالعللة السابعة
 فلا تسلم استحالة كونها نفس الجملة
 فان السابعة قد لا تنقسم كافي المركب
 وان اريد القاع فلا تسلم استحالة
 كونه جزءا بل قد يكون قاعا
 لكل جزء كالنفس للسرير ولو لم
 فلم لا يجوز ان يكون السلسلة غير
 متناهية فتكون العلة خارجة عن
 هذه داخلية في تلك من غير انتهاء
 الى الواجب ولو لم فانه يفسد ثبوت
 الواجب لا بطلان السلسلة على انه
 متفوض لمجموع الممكنات مع
 الواجب لكن يرد انه لا بد ان العلة
 المستقلة للمركب من الاجزاء الممكنة
 تكون علة لكل جزء بنفسها في
 المركب المرتب الاجزاء زمانا يلزم
 تقدم العلول او تخلفه عن المستقل
 لايجاد وان اريد انها تكون علة
 لكل جزء اما بنفسها او بجزء منها
 بحيث لا يكون علة شي من الاجزاء
 خارجة عن علة المركب ويكون
 العلة المستقلة للمركب المرتب الاجزاء
 ايضا مرتبة بالاجزاء وفي اجزاء
 السلسلة لا يتعاج ان يكون علة بعضها
 المعنى كما قبل العلول المتعاج لان
 نهاية فانه يقع بكل جزء منه جزء
 من السلسلة وهكذا بكل مجموع ٣

عن الواجب وجوب الممكنات الموجودة فان عنها ليست نفسها ولا جزءاً منها لا ذكر ولا خارجاً
عنها لاستلزامه مع تعدد الواجب معلوليه الواجب واجتماع المؤثرين ان كان علة لكل
جزء من اجزاء الجملة واحد الاخرين ان كان علة لبعض الاجزاء، ووجه الاندفاع اننا قد صرحنا
بان المراد بالعلة الفاعل المستقل بالاجتماع واخذنا الجملة نفس جميع الممكنات بحيث يكون كل
جزء منها معلولاً لجزء فلم يكن الخارج عنها الواجبا وقل ما لزمن من استقلاله بالعلة ان يوجد
في الجملة جزء لا يكون معلولاً لجزء آخر بل للخارج خاصة وهو معنى الانقطاع وام يمكن ان يكون
المستقل بالعلية جزءاً من الجملة لازوم كونه علة لنفسه وعلة تخفيفاً بمعنى الاستقلال اذ لو كان الموجد
لبعض الاجزاء شيئاً آخر لتوقف حصول الجملة عليه ايضاً فلم يكن احدهما مستقلاً وهذا
بخلاف المجموع المركب من الواجب والممكنات فله جواز ان يستقل بغيره بعض اجزائه الذي
هو موجود بذاته مستغن عن غيره واما السرير فعاقله المستقل ليس هو البصار وحده بل مع
فاعل المشاتل نعم يريد على المقدمة ان لا يثبت بان العلة المستقلة المركب من الاجزاء المستقلة علة
لكل جزء منه اعترض وهو انه اما ان يرد انها بنفسها علة مستقلة لكل جزء حتى يكون علة
هذا الجزء هي بعينها علة ذلك الجزء وهذا باطل لان المركب قد يكون بحيث اجزائه
شيئاً فشيئاً كخشبات السرير وهيئة الاجتماعية فمتحد واث الجزاء الاول ان لم توجد الدالة
المستقلة التي فرضناها علة لكل جزء لم تقدم المعلوم على علته وهو ظاهر وان وجدت لم
تختلف المعلوم اعني الجزء الاخر من علته المستقلة بالاجتماع وقد مر بطلانه واما ان يرد انها
علة لكل جزء من المركب اما بنفسها او بجزء منها بحيث يكون كل جزء معلولاً لها او لجزء
منها من غير افتقار الى امر خارج عنها واذا كان المعلوم المركب مرتبط الاجزاء كانت علته
المستقلة ايضاً مرتبة الاجزاء بحيث كل جزء منه جزء منها يقاربه بحسب الزمان ولا يلزم التقدم
ولا التأخر وهذا ايضا فاسد من جهة انه لا يفيده المطلوب اعني امتناع كون الدالة المستقلة
للسلسلة جزءاً منها اذ من اجزاءها ما يجوز ان يكون دلة بهذا المعنى من غير ان يلزم عليه
ان شيء لنفسه او لغيره وذلك يجمع الاجزاء التي كل منها معروف بالعلية والمعلوم بل بحيث
لا يخرج عنها الا المعلوم المحض المتأخر عن الكل بحسب العلية للتقدم عليها بحسب الزمنية
حيث يعتبر من الجانب المتأخر ولذا يدبر عن ذلك المجموع ثارة بما قبل المعلوم الاخر وثرة
بما بعده المعلوم الاول في الجملة هي جزء من السلسلة تتحقق السلسلة عند تحققها ويقع بكل
جزء منها جزء منها ولا يلزم من عليتها للسلسلة تقدم الشيء على نفسه فان قبل المجموع الذي
هو الدالة انضمامه يمكن يحتاج الى دلة اجيب بان علته المجموع الذي قبل ما فيه من المعلوم الاخر
وهكذا في كل مجموع فله دالة نهائية فان قبل ما به من المعلوم المحض لا يصح علة مستقلة لاجتماع
السلسلة لانه يمكن يحتاج الى علته وهكذا كل مجموع بعرض فلا توجد السلسلة الا بمعارضة تلك
الاعمال ولا نه ليس يكافئ في قوة في السلسلة بل لا يضمن المعلوم المحض ايضا فانه لا يشترط في الاستقلال
لان معناه عدم الافتقار الى الاجراء الى معارضة علة خارجة وقد فرضنا ان علة كل مجموع امر
داخل فيه لا خارج عنه وظاهر انه لا دخل لمعلوله الاخر في ابتعاده فان قيل ان اخذت
الجملة اعم من ان تكون سلسلة واحدة او لاسل غير متتابعة على ما ذكرتم فهذا المنع ايضا
متسدد فاذ ليس هنالك معلول آخر ومجموع مرتب فله قسابل واراد بان يجعل علتهما الجزء
الذي هو المتضمنات المتتابعة التي قبل معلولاتها الاخرى غير المتناهية فان قيل نحن نقول
من الابتداء علة الجملة يجوز ان تكون جزءاً منها لدم اولوية بعض الاجزاء اولاً لان كل جزء
يفرض فعملته اولى منه بان يكون علة للجملة لكونها اكثر تأثراً فلما مجموع بل الجزء الذي هو

٣ ولا يذبح في استقلاها بالاجتماع
احتياجه في الوجود الى علة او
احتياج السلسلة الى المعلوم المحض
ايضاً وبهذا يبطل الاستدلال بانه
لا اولوية لبعض الاجزاء وبان كل
جزء يفرض فعملته اولى بالعلية
هذا بعد تسليم احتياج السلسلة
الى غير علل الاجزاء كيف ولا وجود
لها غير وجودات الاجزاء

ما قبل المعلول، الأخير متعين للعلة لأن غير من الاجزاء لا يستقبل باليجاد الجلية على ما ينبغي
وعلى اصل الدليل منع آخر وهو اننا لاثم نقدر الجلية المفروضة الى علة غير علة الاحاد
وانما يلزم لو كان لها وجود مفار لو جودات الاحاد المعللة كل منها لمعلته وقولهم انما
يمكن مجرد عبارة بل هي محركات تخضع كل منها بسلته على ان يلزم الافتراض الى علة اخرى
وهذا ككثرة من الرجال لا يفتقر الى غير علة الاحاد وما يقال ان وجودات الاحاد غير
وجود كل منها كلام خال عن التخصيص (قال الثاني ٢) الوجه الثاني ويسمى به ان
التطبيق عليه التحويل في كل ما يدعى شاهده له او وجدت سلسلة غير متناهية الى علة
محصنة تنقص من طرفها المتناهي واحدا فتحصل جيلتان احدهما من المعلول المحض
والثانية من الذي فوقه ثم تطبق بينهما فافهموا ذلك لان وجود جزء من التسامية جزء من التساقصة ثم
تساوى الكل والجزء وهو محال وان لم يقع ولا يتصور ذلك لان يوجد جزء من التسامية لا يكون
بإزالة جزء من التساقصة لزم انقطاع التساقصة بالضرورة والتامة لا يزيد عليها الا بواحد على
ما هو اية وض فليكن شاهدها ضرورة ان الزائد على المتناهي بالمتناهي متناه وضرر بوجهين
احدهما نقص اصل انديال به لوضوح ان تكون الاعداد متناهية لا تفترض جلية من الواحد
الى غير المتناهية واخرى من الاثنين الى غير المتناهية ثم تطبق بينهما وانتهى الاعداد باطل الاتفاق
وان تكون معلومات الله تعالى متناهية تطبيق بين الكل وبين الناص منه بواحد وتنهى بها باطل
عند المتكلمين وان يكون الحركات الفلكية متناهية للتطبيق بين سلسلة من هذه الدورات واخرى من الدورات
التي قبل ان يتناهيها باطل عند الفلاسفة وثانيها فانقص المدة الثالثة احدى الجيلتين اذا كانت
انقص من الاخرى لزم انقطاعها بان الحاصل من تضعيف الواحد من اربعة متناهية اقل من تضعيف
الاثنين من اربعة متناهية مع ثلثها هيها انفاق اربعة دورات لله تعالى اقل من معلوما لا اختصاصها
بالمحركات وتقول العلم للثباتات المضاعف لانهاى المقدورات عندنا ودورات زحل اقل من دورات
القمر ضرورة مع لانهاى عند الفلاسفة وحاصل الافتراض المختار به يقع بازاء كل جزء من التسامية
جزء من التساقصة ولا يلزم لزوم تساويها فان ذلك كما يكون لتساوي فقد يكون لعدم انتهائهما
وان سعى مجرد ذلك تساوي فلان استخانة ذلك فيما بين التامة والتساقصة بمعنى نقصان شئ من
جانبها انتهاى وانما يستحيل ذلك في الزائد والتساقصة بمعنى كون عدد احدهما فرق عدد
الاخرى وهو ليس لازما فيما بين غير المتناهيين وان نقص من احدهما الوف وقد يجاب عن
المنع بدعوى الضرورة في ان كل جيلتين امانسا بيتان او متفاوتتان بالزيادة نقصان وان التساقصة
يلزمها الانقطاع وعن النقص بتخصيص الحكم ا. عندنا فيما دخلت تحت الوجود سواء كانت
بمجمعة كما في سلسلة المال والمعلومات اولا كما في الحركات الفلكية فانها من المعدلات فلا يرد الاعداد
لانها من الاعتبارات العقلية ولا يدخل في الوجود من المعدلات الا ماهى متناهية وكذلك
معلومات الله تعالى وهذه دوراته ومعنى لانهاىها انه لا ينتهى الى احد لا يكون فوقه عدد او معلوم
او مقدور اخر وما عند الفلاسفة فيما يكون موجودا معا باقل مرتبة وضما كما في سلسلة المقدور
على ما يذكر في تنهاى الابعاد او طبعا كما في سلسلة العلم والاعمال فلا يرد الحركات الفلكية
لكونها متعاقبة غير مجمعة ولا جزئية نوع واحد كالنفس ان طرفة على تعدد عدم تنهايهما
بحسب العدد اكونها غير مرتبة فان قبل التخصيص في الدلالة العقلية اعترافا بطلانها
حيث يتخلف المدلول عنها قلنا معناه ان الابل لا يجرى في صورة النفس بل يختص بعادها
اما عندنا فنظرا الى ان ما لا تحقق له في نفس الامر لا يمكن التطبيق فيه الا بمجرد الوجود فيقطع
بالقطعة بحد لا ف ما في نفس الامر فانه لا بد ان يقع بازاء كل جزء جزء اولا يقع وهو معنى

٣ تفصل من السلسلة جلية بتفصا
واحد من طرفها ثم تطبق بين
الجزئيتين فان وقع بازاء كل جزء من
التامة جزء من التساقصة لزم تساوى
الكل والجزء ولا يلزم انقطاع التساقصة
وتنهى التسامية بالضرورة حيث لا يزيد
عليها الا بواحد ووقض اصل
الدليل بسلسلة الاعداد عند التكل
ومعلومات الله تعالى عند الحركات
الافلاك عند الفلاسفة ولزوم
انقطاع التساقصة بتضعيف الواحد
مرارا غير متناهية مع تضعيف
الاثنين كذلك ومقدورات الله
تعالى ومعلوماته ودورات زحل
مع دورات القمر وحاصله انه يجوز
ان يكون بازاء كل جزء جزء اهدم
متناهية بالانساوية فانما سعى مثله
تساويا منع استحالة وجود التفاضل
دعوى ضرورة وتخصيص الحكم
فنعسدا ما دخل تحت الوجود اذ
الوهم يتقطع بالقطعة الوجود
وعندهم بالله مع الوجود بالفعل
ترتب وضعا او طبعا فينتج التطبيق
فما عداه والحق ان اعتبار الانانية
والتطبيق انما هو بحسب العقل فان
اكتفى ببعض المدلول اجلا لام في
الكل وان شرط الملاحظة تفصيلا
لم يتم اصلا

الاعتداع وما عندهم فظفر الى ان التطبيق بحسب نفس الامر انما يتصور فعاله مع الوجود
ترتب لوجوده بانه كل جزء من هذه جزء من تلك فلا يجري في الاعداد ولا في الحركات العنكبوتية ولا
في النفوس الناطقة والحق ان تحصيل الجزئين من سلسلة واحدة ثم مقابلة جزء من هذه بجزء من تلك
انما هو بحسب العقل دون الخارج فان كفى في تمام الدليل حكم العقل بالبقاء ان يقع بقاء كل جزء
جزء ولا يقع فالدليل جاري في الاعداد وفي الموجودات المتعاقبة والمتجمعة المترتبة وغير المترتبة
لان للعقل ان يفرض ذلك في الكل وان لم يكف ذلك بل اشترط ملاحظة اجراء الجزئين على
التفصيل لا يتم الدليل في الموجودات المترتبة فضلا عما عداها لانه لا ميسل للعقل ان ذلك اذا
فيما لا يتناهي من الزمان (قال الثالث: اشتملت ٣) الوجود الثالث ان لم يتناهي سلسلة الخلل والمعلولات
الى هذه لا يكون معلولا لشيء ثم عدم تكافؤ المتضامين ولللازم بطا سيجي ان نقول لو كان المتضامن
متكافئين لم ينته السلسلة الى عدة محضه والمقدم حتى لان معناه انها بحيث اذا وجد
احدهما في العقل او في الخارج وجد الآخر واذا انقضى وجه الزم ان المعلول الاخير يشتمل
على معلولية محضه وكل ما فوقه على عليه ومعلولية تلو لم ينته الى ما يشتمل على عليه محضه لم
معلولية بل اعليه فان قبل المكافئ لمعلول المعلول المحض عليه المعلول الذي فوقه بلا واسطه لاعليه
العدة المحضه فتناهي لم الا ان المراد انه لا بد ان يكون بذكر معلولية عليه وهذا يقتضي ثبوت العلة
المحضه للوقوع في التمييز عن هذا الاستدلال عبارة ان احداها لو تسلسلت الدليل والمعلولات الى غير
انها لم تزل زيادة عددا للمعلول على عدده العلة وهو بطل ضرورة تكافؤ العلوية والمعلولية وسيان
لان ما ان كل علة في السلسلة فهو معلول على ما هو المفروض وبس كل ما هو معلول فيها
علة كالمعلول الاخير وثانيه جازم من العبارات التي في هذه السلسلة واخرى من المعلولات
ثم نطبق بينهما فان زادت احداها على الاخرى بطل تكافؤ العلوية والمعلولية لان معنى
التكافؤ ان يكون لثابت كل معلول معلولية وبالعكس وان لم يزد لمعلولية معلولية مشروطة ان في الجواب
المتناهي معلولية بل اعليه كما في المعلول الاخير فليس يخالف لان التميز عدم انتهاء السلسلة
الى عدة محضه (قال الرابع: نزل ٤) الوجه الرابع ان نزل المعلول المحض من السلسلة المفروضة
ويحصل كلاما لا يحد الى فروقه متعددا باعتبار وصفي العلوية والمعلولية لان الشيء من حيث انه
علة فإخراجه من حيث انه معلول فخصص جملتان متباينتان بالاعتبار احدهما العلة والاخرى
المعلولات وبأنه عند التطبيق بينهما زيادة وصف العلوية ضرورة سبق العلة على المعلول
فان كل علة لا تنطبق على معلولها في مرتبتها بل على معلول علتها المتقدمة عليها بمرتبة
خارج المعلول الاخير لعدم كونه مفروضا للعلوية فليزيد زيادة من اتب العلة بواحدة والابطال
السبق للزمام للعلة ومعنى زيادة مرتبة العلوية ان يوجد علة لا تكون معلولا لغيره لقطع السلسلة
(قال الخامس ٥) الوجه الخامس ان السلسلة المفروضة من الدليل والمعلولات تتغير المتناهي
لما لا يكون منقسمة بمساويين فيكون زوجا ولا فيكون فردا وكل زوج فهو اقل واحد من فرد
بعده كالاربعة من الخمسة وكل فرد فهو اقل واحد من زوج بعده كالخمسة من الستة وكل
عدد لا يكون اقل من عدد آخر يكون متساويا للضرورة كيف لا وهو محصور بين حاصرين
هما ابتداءه وذلاليه واحد الذي بعده ورد بالانسان كل ما ينقسم بمساويين فهو فرد
وانما لم يزل وكان متناهيان الزوجية والفردية من خواص لعدد المتناهي وقد يطوي حجب
الزوجية والفردية فيقال كل عدد فهو قابل الزيادة فيكون قس من عدد فيكون متناهي يمنع ظاهر
(قال السادس ٦) الوجه السادس ان ما بين هذا المعلوم كالمعلول الاخير وكل من علة البعده
الرافعة في السلسلة متناه ضرورة كونه محصورا بين حاصرين وهذا يستلزم تنهي السلسلة

٣ السلسلة على معلول محض ثم
اشتمل اعمالي على عدة محضه تنهي التكافؤ
المتضامين فيقطع وهذا ما أخذ
عبارة منها وتسلست للعقل لم
زيادة عدد للمعلول على عدد العلة
ضرورة ان كل ماء علة فيها فهو
معلول من غير عكس فيبطل التكافؤ
وتنهي تطبيق بين جاني العلوية
والمعلولية في تلك السلسلة فان تقاوا
بطل التكافؤ والارتم على بل اعليه
ضرورة ان في الجانب المتناهي
معلول بل اعليه من

٤ المعلول المحض ويجعل كلاما
الاحاد متعددا باعتبار وصفي العلوية
والمعلولية ثم نطبق بين سلسلتى العال
والمعلولات فيلزم لغسرة سبق
العلة زيادة العلوية وينتهي
من

٥ تلك السلسلة ان انقسمت
بمساويين فردا وفردا وفردا وكل زوج
اقل بواحد من فرد بعده وبالعكس
فتنتهي ورد بان عدم الانقسام
قد يكون لعدم التناهي من

٦ ما بين هذا المعلول وكل من علة
لبعده متساوية لكونه بين حاصرين
فتنتهي السلسلة لانها يتزايد
على المتناهي الا بواحد ضرورة انه
اذا لم يزد ما بين هذه المسافة وكل
جزء متناه على فرسخ لم يزد النكل
على فرسخ الا بواحد يحكم الحدس ونحوه
نظروا ما للبيان بان المتألف من
الاعداد المتساوية لا يكون المتناهي
فأصف من

فإنها حينئذ لا تريد على انتهاى إلا الواحد بحكم الحدس فإنه إذا كان ما بين مبدأ المسافة وكل
 جن من الأجزاء الواقعة فيها لا يزيد على فرسخ فالمسافة لا تزيد على فرسخ الإجمالى هو المنتهى
 إن جعلنا المبدأ مندرجا على ما هو المفهوم من قولنا سنى ما بين خمسين إلى سبعمائة والافيهذين
 فيصلى المبدأ على نظر وأصابع المطأوب وإن لم يصلح للنظرة والزم انحصار لأنه قد لا يذعن القدم
 أخذ سبعة بل ربما غلبت حسنة بأنه لما لم يزل ذلك لو كان مرئى ما بين منتهى المسافة وأما
 على تقدير لانتهاىها كما في السلسلة فلا فلا ينتهى إلى ما بين لا يوجد ما بين آخر أزيد منه وقد يتبين
 الاستنتاج بأن التآلف من الأعداد المنتهية لا يكون الامتساك وهو في غاية الضعف لأنه إما لا تدعى
 بل ما هو بعينها وأخفى لأن التآلف من نفس الأعداد أقرب إلى التماسك من التآلف من الأعداد التي
 كل منها متناهية إلا حد ظالع عليه الظهور وانما يتم لو كانت عدة الأعداد المنتهية متناهية وهو
 غير لازم ومن ههنا يذهب الوهم إلى أن هذا الاستدلال بثبوت الحكم اعني التناهي اكل على ثبوت لكل
 وهو باطل (قال السامع ٦) الوجه السابع أنه لو وجدت مسلسلة بل جملة غير متناهية سواء كانت
 من الطل والمعدولات أو غيرها مجتمعة أو متعاقبة فهي لأحالة تشق على الوفاء فعدة الألف
 الموجودة فيها إما أن تكون مساوية لعدة أحادها أو أكثر وهو ظاهر الاستحالة لأن هذه الأحاد
 يجب أن تكون ألف مرة مثل عدة الألف لأن ما هنا أن يأخذ كل ألف من الأحاد واحدا حتى
 يكون عدة مائة ألف مائة وأما أن يكون أقل وهو أيضا باطل لأن الأحاد حينئذ تشق
 على جعلين أحدهما بقدر عدة الألف والآخرى بقدر الزيد عليها والاولى اعني الجملة التي بقدر
 عدة الألف إما أن تكون من الجانب المنتهى أو من الجانب الغير المنتهى وعلى التقديرين يلزم تناهي
 السلسلة هذا خلف وإن كانت السلسلة غير متناهية من الجانبين فيفرض مقطع فيحصل جانب
 متناهي فبئذا لا يزيد أما الزيد المنتهى على التقدير الأول فلان عدة الألف متناهية لكن نفسا
 محصورة بين حاصرين ما طرف السلسلة والمقطع الذي هو مبدأ الجملة المنتهية اعني الزيد على عدة
 الألف على ما هو المفروض وتناهت عدة الألف وتناهت السلسلة لكونها عبارة عن مجموع الأحاد
 المتألفة من تلك لعدة من الألف والمتألف من الجملة المنتهية الأعداد والأحاد متناهية بالضرورة
 وإما على التقدير الثاني فلان الجملة التي هي بقدر الزيد على عدة الألف تقع في الجانب المنتهى
 وتكون متناهية بالضرورة لتحصنها بين طرفي السلسلة ومبدأ عدة الألف وهي أضاعف عدة الألف
 بتسعمائة مرة فيلزم تنهيه عدة الألف بالضرورة ويلزم تناهي السلسلة
 انتهاى اجزاء ثمة عدة وأحاد على ما مر ويرد عليه وعلى بعض ما سبق منع المنفصلة القائل
 بأن هذا مساوئنا كالأكثر أو أقل فإن المساوي والتفاوت من خواص التناهي وإن زيدا مساوياً مجرد
 أن يقع بأزاء كل جزء من هذا جزء من ذلك فلا نسب أصح لأنه فيما بين العدد كان في الواحد إلى ما
 لا ينتهى والعشرة إلى ما لا ينتهى وكون أحدهما أعظم على الآخر لا ينافي المساوي بهذا المعنى وأسلم
 ختم كون الأقل منقطعاً فإن السلسلة إذا كانت غير متناهية كان بعضها الذي من الجانب الغير
 التناهي أيضا غير متناه وكذا عدة الوفاء أو مثليها أو عشرتها وحديث الجنتين وقطعاع
 أولهما بمبدأ التناهي كاذب (قال المبحث السابع المادة للصور ٧) لأن كانت التجربة معتبرة في معرفة
 المادة والصورة لم يكن مادة وصورة الإعتبار الإضافي إلى المركب منها أو ما يعتد به إضافة
 كل منهما إلى الأخرى فإذ كان محل وقابل وحامل للصورة والصورة جزء فاعل لها بمعنى أن
 وجود المادة من الغا حل يكون باعانة الصورة ضرورة احتياج المادة إليها مع امتناع استقلالها
 بأنانية لأن المادة لا تحتاج إلى الصورة من حيث هي صورة ما من حيث هي تلك الصورة المعينة
 ضرورة بقاها عند انعدام الصورة المعينة والصورة من حيث هي صورة ما لا يكون واحدة بالعدد

٦ عدة الوفاء السلسلة أما مساوية
 بعدة أحادها أو أكثر وهو ظاهر
 الاستحالة أو أقل فينبيل الأحاد على
 جملة بقدر عدة الألف وأخرى
 بقدر الزائد والاولى إن كانت من
 الجانب المنتهى حقيقة أو فرضا
 تنهاى عدة الألف ضرورة وجود
 مقطع يكون مبدأ للزائد وحينئذ
 تنهاى السلسلة متناهية من كل
 متناهية الأعداد والأحاد وإن كانت
 من الجانب الغير المنتهى وقمت
 التائسمة من الجانب المنتهى ما بين
 اعطرف ومبدأ عدة الألف فتكون
 متناهية وهي فضل أحاد السلسلة
 على عدة الألف فتناهي عدة
 الألف والسلسلة بالضرورة ويرد
 عليه وعلى بعض ما سبق منع لزوم
 المساوي والتفاوت في غير التناهي
 ومنع لزوم قطعاع الأقل فيه

متن

٧ محل وقابل وحامل والصورة لها
 فاعل أو جزء فاعل ولا تقوم المادة
 بصورتين في درجة إما استقلالاً
 فظاهر وأما اجتماعاً فلان تقوم
 حينئذ هو المجموع وهو واحد
 ويجوز في درجتين كالصورة الجمعية
 والوعية متن

فلا يمكن ان تكون علته مستقلة للمادة الواحدة باعداد وانما لم يجعلوا المادة جن فاعل للصورة ثانيا على احتياج الصورة اليها لما عر عندهم من ان شان المادة القبول لا الفعل فان قيل للاحتياج الصورة الى المادة فاشك في كونها جزءا من فاعلها الزم الدورة لما عر ان تشخص الصورة بكونها محل للمعين ومن حيث هو قابل لتشخصها وتشخص محل يكون بالصورة المطلقة ومن حيث فاعل لتشخصه فلا دور ولا تقوم المادة بصورتين في درجة اما بطريق الاستقلال بان يكون كل منهما مادة فافظا هرا فان توفرها لكل منهما يستغنى الاستغناء عن الاخرى واما بطريق الاجتماع فلان المفهوم يكون هو المجموع الكل واحد والجموع امر واحد ويجوز تقوم المادة بصورتين في درجتين كالصورة الجسمية والنوعية للمادة بمعنى انها تشتق في وجودها الى الصورة الجسمية المغتفرة الى الصورة النوعية فيقع انتقال المادة اليها في الدرجة الثالثة (قال وقد يقال ٦) كل من الصورة والمادة يقال بالاشتراك بمعنى غير ماسبق فانصو له الهيئة الحاصلة في امر قابل له وحدة بحسب الذات او بحسب الاعتبار والمادة له محل تلك الهيئة كايض والجسم وهذا الاعتبار يصح اضافته لكل منهما الى الاخر والظاهر ان اطلاق الصورة والمادة في المركبات الصناعية مثل السيف والسرير والبيت يكون بهذا المعنى لان الهيئة التي احدها الجوار وسوقها الصورة الصرية اعلمى عرض قائم بالخصيات لا جوهر حال فيها وكذا صورة السيف والبيت وعلى هذا يدفع اعتراض الامام على تفسير المادة الصورية بان الهيئة السيفية ضرورة السيف رايت مما يجب معها السيف بالفعل اذ فيكون في خشب او حجر ولا يفتى واجب الامام بالانتمى بوجود المركب مع الصورة ان نوع الصورة يوجب المركب بان الصورة الشخصية سيفية مثلا توجب ذلك السيف بخلاف مادته الشخصية فانها لا توجب به بل قد تكون بعينها مادة الشيء آخر والصورة الحاصلة في الحجر رايت بعينها صورة الحالة في الحديد بل يتوهم وهذا يشتر بان المراد بالصورة في المركبات الصناعية ايضا الجزء الذي يجب المركب معه بالفعل ولا يستقيم الا اننا جعلنا السيف مثلا اسم المركب من المعروض الذي والحديد والعارض الذي هو الهيئة فيكون كل منهما داخلا فيه ووجوده مع الاول بقوة ومع الثاني بالفعل (قال واما غاية الشيء ٧) يريد بيان علته الغائية دعما لما سبقه من كون المتأخر عن الشيء علته هي كون غاية الشيء علته ان ذلك الشيء يختلف في وجوده العيني الى وجوده العقلي بواسطة انه يحتاج الى علته الفاعلية وهي في كونه علة تحتاج الى تصور الغائية ضرورة ان الفاعل مالم يتصور غاية مالم لا يفعل الانغاية لم يفعله ومن ههنا قالوا ان الغاية بما هيها اى بصورتها الذهنية علة لفاعلية الفاعل وبأية بها اى هويتها الخارجية معلول للفاعل بل لمعلوله الذي هو ماله الغائية فان الجوار يتصور الجلوس على السرير فوجوده ثم يوجد الجلوس عليه والمقوم عبارة اخرى وهو ان الغاية بالوجود الذهني علة وبالوجود العيني معلول وهذا معنى قولهم اول افكر آخر العمل فان قيل الغاية قد لا تكون معلولا بل قدما كما يقال الواجب انساني غاية الغايات وقد لا يكون مقصودا للفاعل وان كان مختارا كما لم يشر على التكرير حفر البئر وقد لا يكون للفاعل قصد واختيار كغاية الحركات الغير الارادية مثل الوصول الى الارض كهبوط الحجر فلما قد اطلق الغاية على ما ينهى اليه الفعل وان لم يكن مقصودا وبهذا الاعتبار كثيرا للقوى الطبيعية والاسباب الانغائية غايات وقاوا ما يتأدى اليه اى يجب ان كان تأديته دائما او اكثر با فبهي غاية دائمة والا فغايتها هي حفر بئر فوجد كذا وتحتيقه ان عمله قد توقف عليه على امور خارجة عن ذاتها غير دائمة ولا اكثرية معها فيل لها بدون تلك الشروط علة انغائية وان اتفق حصول تلك الشروط معها ترتب المعلوم عليها لا محالة فيسمى ذلك المعلوم باختيار نسبة الى العلة وحدها غاية انغائية وان كان باعتبار النسبة اليها

٦ لكل هيئة في قابل وحداني بالذات او بالاعتبار والمادة لمحلها كالبياض والجسم وبشبه ان يكون مثل السيف والسرير من هذا القبيل اذ الصانع لم يبحث فيه جواهر بل هيئة وحيد لا يرد الاعتراض بان الهيئة السيفية ليست مما يجب معها السيف بالفعل كما في الحجر واما جواب الامام باننا لانعني ان نوع الصورة يوجب المركب بان نوع الصورة الشخصية السيفية مثلا توجب ذلك السيف بخلاف مادة الشخصية فاعلم ان الصورة ههنا بالاعتبار السابق على ان السيف مثلا اسم للمعروض الذي هو الجوهر والعارض الذي هو الهيئة

مقت

٧ فانما يكون علته من حيث احتياجه الى علته المغتفرة علةته الى تصور الغائية ولهذا قالوا انها بما هيها علة لفاعلية الفاعل وبأية بها معلول بل لمعلوله وانها بالوجود الذهني محلة وبالوجود العيني معلول نعم قد تطلق الغاية على ما ينهى اليه العقل وان لم يكن معلولا وقد مقصود بل وان لم يكن للفاعل قصد واختيار وبهذا الاعتبار ثبتت والطبيعية والانغائية غايات وجدوا من الغائية انغائية وهي مالا يكون تأدى اليه السبب اليه دائما ولا اكثر

مقت

٣ لما كان الوجود عندنا هو الله تعالى وحده كان معنى العلم من الممكنات ما جرت العادة بخلاف الشيء عقيبته

متن

٤ الفصل الاول في المباحث الكلية هي خمسة المبحث الاول الموجود عند مشايخنا ان لم يكن مسبوقا بالعدم فقد يم وهو الواجب تعالى وصفاته والاحداث وهو اما متغير بالذات وهو الجوهر او حال فيه وهو العرض اذ لم يثبت وجود الجوهر المجردة وان لم يتم دليل امتناعها والعرض اما مخصص بالمى وهي الحسوة وما يتبعها من الادراكات وغيرها او غير مخصص وهي الاكوان والحسوسات وعند الفلاسفة الموجود في الخارج ان كان وجوده لذاته فهو الواجب تعالى والا فالممكن وهو ان اسفنى عن الموضوع اى محل يقوم جوهره والا ففرض والصورة الجوهرية انما تنفرد الى المحل دون الموضوع ومعنى وجود العرض في المحل ان وجوده في نفسه هو وجوده في محله لا كالجسم في المكان متن

٣ وقد اعترف ابن سينا بانه لا يمكن اثبات انها ليست اقل اواكثر وان

شكل ما ذكر في بيان ذلك يتكلف متن

مع جميع الشروط غايته ذاتية (فأرتب: ٢) استكمال الحكم السابقة له، لا الفاعلية لمعنى المؤثر لا انقسام الى البسيطة والركبة والى الكلية والجزئية وتكونها معاولا لآخر آخر وكذا كونها متناهية الآثار الى غير ذلك اعلم على رأى من يجعل بعض الممكنات مؤثرا في البعض كاعلافة وكثير من الملبين واما على رأى القائلين بانسان الشكل ان الله تعالى ابتداء فخلق عليه الممكن للشيء جرى العادة بان الله يخلق ذلك الشيء عقيب ذلك الممكن بحيث يتبادر الى العقل ان وجوده موقوف على وجوده بحيث يصح ان يقال وجد فوجد من غير ان يكون له تأثير فيه فذمة الاخر في تكون هي النار لا الماء وان وجد عقيب مما سبقتها وعلة استكمال زيد لا يكون مشرب عرو وان وجد عقيب (قال المقصد الثالث في الاعراض وفيه فصول ٩) خمسة في المباحث الكلية وفي الكم وفي الكيف وفي الابن وفي باقى الاعراض النسبية وجعل الابن فصلا على حدة لكثرة مباحثه وجعل المبحث الاول من الكليات لتقديم الموجود لبقائه الى بيان اقسام الاعراض اما عند المتكلمين فالوجود ان لم يكن مسبوقا بالعدم فقديم وان كان مسبوقا به حادث فالقديم هو الواجب تعالى وصفته الحقيقية لما سيجي من حدوث العالم والاحداث اما متغير بالذات وهو الجوهر باقسامه التي ستاتي واما حال في المتغير بالذات وهو العرض واما ما لا يكون متغيرا ولا محالا في المتغير فلم يردده من اقسام الموجود لانه لم يثبت وجوده لمساكن من ضعف ذاته وربما يستدل على امتناعه بانه لو وجد لشاركه الباري في الجبر ويحتاج في الانتباه الى فصل فيتركب وصفته ظاهرا لان الاشتراك في العواض سيما السببية لاوجب التركب والعرض اما ان يكون مخصصا بالمى كالحوة وما يتبعها من العلم والقسوة والارادة والكم والادراكات اعني الاحساس بالحواس الظاهرة والباطنة واما ان لا يكون مخصصا وهي الاكوان والحسوسات فالاكوان اربعة الاجتماع والافتراق والحركة والسكون وزاد بعضهم التكون الاول وهو الحصول في الخبر عقيب العدم والحسوسات المدركات بالبصر والسمع والشم والذوق واللمس على ما سيجي تفصيلها وجعل بعضهم الاكوان من المبصرات واما عند الفلاسفة فالوجود في الخارج ان كان وجوده لذاته بمعنى انه لا يفتقر في وجوده الى شيء اصلا فهو الواجب والا فالممكن والممكن انما سافنى في الوجود عن الموضوع فخره ولا تعرض والمراد بالموضوع محل يقوم الحساب فالصورة الجوهرية انما تدخل في تعريف الجوهر دون العرض لانها وان افتقرت الى المحل لكنها مستغنية عن الموضوع فان المحل اعم من الموضوع كما ان الحال اعم من العرض ثم خروج الواجب عن تعريف الجوهر حيث قيد الوجود بالاكان ظاهر قالوا وكذلك اذ لم يتبدل مثل موجود لا في موضوع فان معناه ماهية اذا وجدت كانت لا في موضوع وليس للواجب ماهية ووجود زائد عليها ومعنى وجود العرض في المحل ان وجوده في نفسه هو وجوده في محله بحيث تكون الاشارة الى احدهما اشارة الى الآخر بخلاف وجود الجسم في المكان فانه امر متساو لوجوده في نفسه مررب عليه زائل عنه عند الانتقال الى مكان اخر وتحقيق ذلك ان ملافة موجود موجودا قائما لاضل سبيل المماسه والمجاورة بل بحيث لا يكون بينهما تباين في الوضع ويحصل للمساكن صفة من الاول كملافة السواد للجسم يسمى حلاولا والموجود الاول حالا وانما في محلا والحال قد يكون بحيث لا يقوم ولا يتحصل المحل بدونه فيسمى صورة ومجملها مادة وقد يكون بخلافه فيسمى المحال عرضا والمحل مرضوعا (قال واجتناس الاعراض بحكم الاستفراء تسعة ٣) الكم والكيف والابن والمثي والوضع والملك والاضافة وان يفعل وان يفعل وعولوا في ذلك على الاستفراء واعتزوا بانه لا يمكن اثبات كونهما ليست اقل اواكثر وان كل ما ذكر في بيان ذلك يتكلف لا يخفى من ضعف وردة واذا كان هذا

كلام ابن سينا فلا وجه لما ذكر في المواقف من انه احتج على المحصر بان المرض ان قبل القسم
لذاته فالكم والا فانما يقتضى النسبة لذاته فكيف وان احتضاهما فالتسوية اما للاجزاء بعضها
الى بعض وهو الوضع او المجموع الى امر خارج وهو ان كان عرضا فاما لم غير خارجي او قار
ينقل بشفه فالتك اولاً فالن وانما نسبة فالضاد واما كيف والنسبة اليه اما بان يحصل منه
غيره فان بطل او يحصل هو من غيره فان ينقل وان كان جوهره فهو لا يتحقق النسبة له
او بالنسبة الى العرض فيقول الى النسبة الى المرض ويتدرج فيها ذكرنا ثم اعراضه بما في التقسيم
من التدرجات الناقصة والتعديلات الغير اللازمة وانه ان عول على الاستقراء كان هذا التقسيم
صائبا ولزم الرجوع الى الاستقراء من اول الامر طرعا لمؤنة هذه المقدمات ثم اعتذاره بانه
ان اراد الارشاد الى وجه ضبط تسهيل الاستقراء وتقليل الانسداد فلا بأس (قال وزعموا)
ذهب الجمهور من الحكماء الى ان الاجناس العالية للممكنات عشرة وهي الاعراض التسعة
والجواهر ويسمونها المقولات العشر ومن ذلك على ان كل منها جنس لما تحتها لا عرضا وما تحتها
من اقسام الاولية اجناس لانواع وان ليس الموجود جنسا للجوهر والعرض ولا العرض جنسا
للاعرضا تسعة ولا النسبة لاقسامها التسعة ويتواما يحتاج من ذلك الى البيان بان المعنى من الجوهر
ذات الشيء وحقيقته فيكون ذاتيا بخلاف العرض فان معناه ما يعرض للموضوع وهو عرض
الشيء للشيء انما يكون بعد تحقق حقيقة فلا يكون ذاتيا لما تحتها من الافراد وان جاز ان يكون
ذاتيا للماديه من المحصل كالماشي لخصصه العرضية للجوانبات وكذا النسبة للذاتيات السبع فانهم
لا يكونون ماديا دخل النسبة في ذاتها سوى الاضافة فانها نسبة مكررة على ماديات الكلام في النسبة
بان الوجود لو كان ذاتيا لهما لما كان مقولا بانسبكيه ولما لم يكن نقل شي من الجوهر والاعراض
مع التثني في وجوده ولما احتاج اتصاله بالوجود الى سبب كبريائية الانسان ولو ثبت السداد
وتعريفهما بالوجود في موضوع والوجود في موضوع رسم باللائز مع ذلك فليس
اللائز هو الوجود حتى يكون كل جوهر مثلا موجودا بالذات لان معناه انه ماهية اذا وجدت لم يكن
في موضوع وهذا المعنى هو اللازم له وهذا مع ما فيه من ضعف مقدمات ثبوت جنسية
الجوهر وفي جنسية العرض لا يثبت تمام المقدمات لجواز ان يكون لكل اوابعض منها ذاتي مشترك
هو الجنس ولا معول سوى الاستقراء ذهب بعضهم الى ان اجناس الاعراض ثلاثة انكم
والكيف والنسبة لانه ان قبل القسم لذاته فكم والا فان اقتضى النسبة لذاته فنبية والا فكيف
واد بعضهم فسما رابعا هو الحركة وقال العرض ان لم يتصور ثبته لذاته فكم وكما احتجز بقيد
لذاته عن الزمان فله لا يتصور ثبته بسبب انه مقدار الحركة وان تصور ثبته فنبية فكم واكرم فكيف
على ما مر من الجمهور على ان الحركة في الاثن من مقولة الاثن وقيل من متونة ان ينقل لكونها
عبارة عن تغير المتدرج وانه مال الامام الزاوي واما الحركة في الكم والكيف والوضع فقد انها
ليست من الكم والكيف او الوضع فتعين كونها من ان ينقل الاله بشكل بان الحركة الموجودة
ربما يدعى كونها محسوسة وان ينقل اعتبارية ومن ههنا ذهب البعض الى ان الحركة
خارجة عن المقولات (قال وامامنا للوحدة النطقية ٦) لا حصروا المقولات في العشر المذكورة
بعض شي من المعاني التي كنهها التي تحيط بها العقول لا يخرج عنها بل يكون نفس احدها
او سائر جانتها ورد الاشكال بالوحدة والنبية فاجيب بوجوه (١) انها من الامور العدمية
كالجهل والجهل والحصر انما هو للامور الوجودية واعترض به لوسيل ذلك في الوجود فله طعة
وجودية لكونها ذات وضع على ما مر (٢) انها من مقولة الكيف لانها عرض لا يقتضي قسمة
والنسبة وهذا ادنى عليها واعترض بانهم حصروا الكيف في اقسام اربعة ما خارجا عن

٧ انها اجناس عالية عالمها الجوهر
ويشترط على ان كلا منها جنس
وما تحتها اجناس وليس الموجود
جنسا للجوهر والعرض ولا العرض
للاعرض والنسبة للثبات وقيل
اجناس الاعراض ثلاثة انكم
والكيف والنسبة وزاد بعضهم
الحركة والجوهر على ان الثبوت من
الاثن وقيل من ان ينقل كون النبوية
مقتضى

٦ فقيل عدم ثبات كالجوهر والمعنى
وقيل من الكيف وقيل خارجا عن
لكن لم يثبت جنسيةها والحصر انما
هو الاجناس العالية مقتضى

عنها (٣) التزاماتها هما حارجان عن المقولات العشر ولا يندفع ذلك في الحصر لان معناها ان الاجناس العاليه لما تحيط به عقولنا من الماهيات المندرجه تحت الجنس هي هذه العشرة وهذا لا ينافي وجود شيء لا يكون جنسا عاليا ولا مندرجا تحت جنس عال والاشكال انما يرد لو ثبت كون كل من الوحدة والنقطة جنسا عاليا وتحت جنس اخر بهذا يدفع مقال الامام لا يفي في علم الجواب من اقامة البرهان على انها من الطبايع النوعية دون الجنسية (قال وكذا الوجود والوجوب والاكثار ونحوها) يعني انها خارجة عن المقولات العشر اما الوجود فلا ليس بجوهر وهو ظاهر ولا عرض لان من شأن العرض نفسه بال موضوع دون العكس ومن المحال تقوم الشيء بدون الوجود واما مثل الوجوب والامكان فلاه ليس من الكيف لاسيما من معنى النسبة ولان غيره وهو ظاهر ومع ذلك فلا يندفع في الحصر لانها ليست اجناسا عالية وهذا ما قال ابن سينا واشياعه ان المعاني المعقولة التي هي اعم من هذه المقولات لازمة لاكثر الماهيات كـ الوجود والوجوب والامكان والمعاني التي هي مبادى كالوحدة والنقطة والان فاما هي انواع حقيقة غير مندرجة تحت جنس فلا يندفع فبما ذكرنا من الحصر فان قبل الحصر انما هو المتتابع الخارجيه وهذه اعتبارات عقلية فلا حاجة لما ذكرتم فتننا كثيرين من المقولات ليست اعيان خارجة كالاضافة وان يفعل وان يفعل (قال واما صفات البشري) يعني انها لا تندفع في الحصر وان كانت ممكنة غير داخله تحت شيء من المقولات العشر اجابا اما عندئذ فلا سعة فلا فهم لا يثبتونها واما عندنا فلان المنقسم الى الجوهر والعرض هو الحادث والصفات قديمة غاية الامر انه يلزنا قديم ليس بواجب لثباته لاجوهر ولا عرض ولا شكل فيه (قال المبحث الثاني ٨) فليكون من الضروريات ما يشبهه على بعض الاذهان فيورد في المطالب العلية ويذكر في معرض الاستدلال ما يذنبه على مكان الضرورة او يفيد بان الكمية كمتناع قيام العرض بان يكثر من محل واحد فان الضرورة قاضية بان العرض الثابت بهذا المحل يمنع ان يكون هو بعينه القام بمحل اخر لانه بين لبيته بان تشخص العرض انه هو بمحل يعني ان محله مسئلة تشخصه فلو قام بمحلين لزم اجتماع اعلتين المستقلتين على معلول واحد هو تشخص ذلك العرض وبه عليه بان حصول العرض الواحد في محلين كحصول الجسم الواحد في مكانين فلو جاز ذلك لزم جواز هذا وهو ضروري البطلان وبالله لوجاز قيام العرض الواحد بمحلين لما حصل الخزن بان السواد القام بهذا محل غير انسواء القسام ثم بذلك لجواز ان يكون سوادا واحدا قائما بهما والالزام باطل بالضرورة وقديكون بينهما ما لا يحتاج الى التنبيه ايضا كمتناع قيام العرض بنفسه فالقول به كاشف عن اني الهذيل ان الله تعالى مر يد بارادة عرضية حادثه لافي محل يكون مكاره محضه بخلاف قيام العرض الواحد بمحلين ولهذا جوزه بعض القدماء من المتكلمين الفلاسفة زعمهم ان القرب قائم بالمغايرين والجوار بالمجاورين والاخوة بالاخوين الى غير ذلك من الاضافات المتخذة في الجانيين بخلاف مثل الابوة والبنوة فان قيام الابوة بالاب والبنوة بالابن ورد بالانتماء ان لواحد بالاشخص قائم با طرفين بل القام بكل منهما فرد مغاير لقائم بالآخر فانه الامر تماثلها وتعادها بالتوابع ولا يلزم من اشتراك الشخص وهذا كالاضافات المتخلفة مثل الابوة والبنوة فانه مغاير القام بهذا القام بذلك في غاية الظهور وجوزوا ابو هاشم من المعتزلة زعموا منه اننا تأييف عرض قائم بالجوهري ويمتنع قيامه باكثر من جوهر حتى انه اذا تأييف بين اجزاء كثيرة كان بين كل جنين تأييف مغاير للتأييف اقسام مجزئين آخرين اما انقول فلان عصر انكلك اجزاء الجسم لا بد ان يكون ارتباط ايس الانتا تأييف له لم يحصل عند اجتماعها او صيرورة اجزاء على غير فلا يكون عدليا بل ثوبيا قائما بتبيين ضرورة ورد بالبع لجواز ان يكون

٦ قاله لاسفة لا يثبتونها نحن لانجمل
المختصر في الجوهر والعرض هو
الممكن بل الحادث متى
الضرورة قاضية بان العرض لا يقوم
بنفسه ويجوز اني الهذيل بل بارادة
عرضية لافي محل مكاره و باغة لا يقوم
باكثر من محل وما ذكر من التعليل في اعم
بمعدين لجواز اجتماع العلتين ووجود
الجسم في مكانين ولم يحصل الجرم
بتناير السوادين بسان لامية هرتبية
على مكان الضرورة وجوزوه بعض
القدماء زعموا منهم ان مثل القرب
والجوار من الاضافات المتخلفة قائم
بالقربين ورد بان هناك عرضين
يقوم كل منهما با طرف كما في الابوة
والبنوة من الاضافات المتخلفة
وابوها شمع زعموا منه ان تأييف اجزاء
الجسم سبب لعسر انفكاكها فقصصة
ثوبية تقوم بجزيان لا جوار ضرورة
ولا باكثر الا لا يفي عند انعدام جوع
وبقاء جزيئتين ورد بمنع اسبعية وضع
بشاء التأييف الذي بين الثلثة واما
مثل وحدة العشرة وتبليث الثلث
وحيرة الثانية وقيل ان زيد فليس محل
الرفع وككائه مراد اني هاشم
متن

بسبب آخر كإرادة الفاعل المختار واما الثاني فقلناه لو قام باكثر من جزئين كالثلاثة مثلا
لا نعدم ما يندم أحد الأجزاء ضرورة انعدام الحال باعدام المحل الذي هو جميع الأجزاء واللازم
بإبطال ضرورة بقائه التأليف فبما بين الجزئين الباقيين ورد باننا لانسل ان التأليف الباقي بين الجزئين
هو بعينه التأليف القائم بالثلاثة لا يجوز ان يندم ذلك ويحدث هذا فان قيل قيام العرض الواحد
بالكثير مخالفة للفلاسفة كالأحادية بالعدد والواحدة والتثنية بمجموع الاضلاع الثلاثة المحب
بسطح والحيدة بينة بتجزئة الى اعضاء والقيام بمجموع اجزاء زيد قلنا المتنازع هو ان يكون
العرض القائم بعمل هو بعينه القائم بإبطال الآخر لا ان يكون العرض الواحد قائما بمجموع شئين
صار بالإعتقاد محلا واحدا له كافي هذه الصور والظاهر ان مراد ابي هاشم ايضا بهذا المعنى الآلة
ان يجوز القيام بما فوق الاثنين لما ذكر من لزوم انعدام التأليف عند ازالة أحد الأجزاء من الإجماع
وكانه يدعى القطع ببقاء التأليف دون زوال تأليف وحدوث آخر (قال للبحث الثالث ٣) اتفق
المشككون والحكماء على امتناع انتقال العرض من محل الى آخر لمسبق من ان معنى قيام العرض
بالحل هو ان وجوده في نفسه هو وجوده في محله فيكون زواله عن ذلك المحل زوالا لوجوده في نفسه
في الوجود فيما يجاور الناس من الحرارة او المسك من الرائحة او نحو ذلك ليس بطريق الانتقال اليه
بل الحدوث فيه باحداث الفاعل المختار عندنا وبحصول الاستعداد للمحل ثم الاضافة عليه
من اليد عندده واقرى ما ذكر في كلام القوم من الاحتجاج على هذا المطلوب وجوه (١) وهو
للمتكلمين ان كل عرض غير متغير بالذات ضرورة انه من خواص الجوهر ولا شيء من غير المتغير
بالذات ينتقل ضرورة ان الانتقال عبارة عن الحركة لازمة الى الحصول في حين بعد الحصول
في آخر بمعنى الحدوث لا بمعنى الثبات فيه لانه سيكون ورد بان كون الانتقال عبارة عن الحصول
في الحيز بعد الحصول في آخر فاعلموا انتقال الجوهر واما انتقال العرض فعبارة عن الحصول
في موضوع بعد الحصول في موضوع آخر ولا نسلم انه من خواص المتغير (٢) وهو للحكماء
ان شخص العرض لا يجوز ان يكون ماهيته والارتم انحصار الماهية في شخص ضرورة امتناع
تخالف الماهية عن علته الموجبة ولما هو حال في العرض والارتم الدور لان الحال في الشيء يحتاج
اليه متأخر عنه في الوجود فلو كان علة تشخصه اكان متقدما عليه ولا امر مفصل عنه
لان نسبته الى الكل على السواء فاعلم انه هذا الشخص دون ذلك ترجيح بالمرجح ولا هو بيه
على ما ورد صاحب المواقف عندنا لمنع المحصر لان الهوى بغيره تطابق على الشخص وعلى الوجود
لما رجح على الماهية من حيث كونها شخصية وشي من هذه المعاني ليس بمقدم على الشخص
ليكون علة له فعلم ان يكون شخص العرض بمحله فان قيل يجوز ان يكون لامر حال في محله قلنا
ينقل الكلام الى علة تشخص ذلك الامر ويرجع آخر الامر الى المحل دفعا للدور والسلسل
واذا كان تشخصه بمحله امتنع بقاؤه بالشخص عند انتقاله عن ذلك المحل ورد ببلانسل ان نسبة
المنفصل الى الكل على السواء لجواز ان يكون له نسبة خاصة الى هذا التين سيما اذا كان مختارا
وهو ظاهر (٣) ان العرض يحتاج الى المحل ضرورة فمحله يحتاج اليه اما ان يكون غير معين
وهو ليس بوجود ضرورة ان كل وجود معين قبلزم ان يكون غير الموجود محلا لوجوده وهو
محال واما ان يكون معينا فيتم بمقارنته عنه وهو المطلوب ورد بان الماهية بتعينها ما سواء كان
هذا اذ كان كالجسم يحتاج الى حيز ما كذلك ولا يتم انتقاله عنه وهذا هو المانع بقولهم
ان المحتاج الى محل معين لا يهينه ولا يرد عليه ان ما يكون لا يهينه كان معها غير موجود والرجع
بقولهم انه محل غير معين بمعنى انه لا يشترط التين وهو اعم من الذي يشترط الاثنين فلا يلزم
عنده (٤) انه لو اوجز انتقال العرض فهو حالة الانتقال اما ان يكون في المحل انتقال عنه

٣ تفقوا على امتناع انتقال العرض
لان وجوده في نفسه هو وجوده في
محله فما يشعرون من انتقال الكيفيات
كالروح وغيرها حدوثا للثبات في
المجاور واحتجوا بوجوده الاول ان
الانتقال هو الحصول في الحيز بعد
الحصول في آخر فلا يتصور في غير
الحيز ورد بان ذلك في الجوهر واما
في العرض فالحصول في محل بعد
الحصول في آخر امكن ان تشخصه
ليس لماهيته والانتقال صرف تشخص
ولما يحصل فيه والادوار لا تنفصل
عنه لان نسبته الى الكل على السواء
ولا هو بيه لانها لا تشخص الشخص
بل لمحله فقلنا ببقائه ورد بمنع استواء
النسبة سيما في المختار الثالث ان محله
الاحتجاج اليه اما المانع فلا يفارقه
او المانع فلا يوجد وبانه المانع
بتعين ما كثر الجسم الرابع انه حال
الانتقال اما لا في محل فعال او في
الانتقال عنه او اليه فاستقرار او في
ثالث فيعود الكلام ورد بالنقض
بانتقال الجسم والحال بانه في بعض
من الاول وبعض من الثاني متن

او المنقول اليه وهو باطل لان هذا استقرار وثبات قبل الانتقال او بعده لا انفصال اوفى محل
 آخر ضرورة امتناع كون العرض لاقى محل فينبغي الكلام الى انتقاله الى هذا المحل ويعود المحذور
 ورد الى ما ينقص بانقل الجسم من حيز الى حيز فانه حالة الانتقال اما ان يكون في الحيز المنقول
 عنه او المنقول اليه او غيرهما والكل باطل لما ذكرتم فاهو جوابكم فهو جوابنا وثبتا بالمتفكر
 انه في حيز ثالث هو بعض من المنقول عنه وبعض من المنقول اليه وهكذا حالة الانفصال الى هذا
 المحل والى ما بينهما الى ما لا يتساهى او ينتهي الى جزء لا يتجزأ غاية الامر انه يمنع انتقال
 العرض الذي يكون في الجوهر الفرد (قال المجتهد الرابع ع) جهوور المتكلمين على انه يمتنع
 قيام العرض بالعرض تمسكا بوجهين الاول ان معنى قيام العرض بالمحل انه تابع له في التغيير
 فيقوم به العرض يجب ان يكون متغيرا بالذات ليصبح كون الشيء به في التغيير والتغير بالذات
 ليس الا بالجواهر النسائي نه او قام عرض بعرض فلا بد بالآخر من جوهر ينتهي اليه سلسلة لا عرض
 ضرورة امتناع قيام العرض بنفسه وحيدته فقيام بعض الاعراض ببعض ليس اولى من قيام
 الكل بذلك الجوهر بل هذا اولى لان القائم بنفسه احق بالكون محلا مقوما للمحل ولان الكل
 في حيز ذات الجوهر بزماله ومع معنى القيام واعترض على الوجهين بان الانساق ان معنى قيام الشيء
 الشيء المتبع في التغيير بل معناه اختصاص الشيء بالشيء بحيث يصير نفسه له وهو متعونا به
 كاختصاص البياض بالجسم لا الجسم بالكل والقيام بهذا المعنى يختص بالتغيير كما في صفات الله
 تعالى عند المتكلمين وصفات الجواهر المجردة عند الفلاسفة فضلا عن ان يخص بالتغيير
 لا يتبعية ثم انتهت قيام العرض الى الجواهر مما لا نزاع فيه الا انه لا يجب قيام الكل بل لجزا ان يكون
 الاختصاص الناعت في اثنين بعض الاعراض بل يكون عرض ناعما لعارض لا للجوهر الذي
 اليه الانتهاء كالسرعة للحركة والبالغة للسطح والاستقامة للخط فان المذمومة حقيقة بهذه
 الاعراض هي تلك الالجبس فلهذا جزوت للفلاسفة قيام العرض بالعرض وزعموا ان النقطه
 عرض قائم بالخط والخط بالسطح يعني ان تلك النقطه والخط وزدا الخط والسطح لا اكمل
 وبان القائمين بجواز قيام العرض بالعرض من باع في ذلك وتماضى في الباطل حتى زعم ان كل
 من الرجدة والوجود عرض قائم يجعله فوحدة العرض وجوده يكون من قيام العرض بالعرض
 واجاب المتكلمون بان ذلك النقطه والخط عدمي ولو سلم ان الجواهر لا اعراض على ما سبق
 ودلل الملاسة والاستقامة على تقدير كونه وجودا كما ينوون بالجسم وبان السرعة او البطء ليس
 عرضا زائدا على الحركة قائما بها بل الحركة امر متد بغيره سكنات اقل او اكثر باعتبارها تسمى
 سرية او بطيئة ولو سلم ان البطء ليس لتخلل السكنات قطعات الحركات انواع مختلفة
 والسرعة والبطء عائد الى الذاتيات دون المضامين او هما من الاعتبارات اللاحقة للحركة بحسب
 الاضافة الى حركة اخرى فبمعنى المسافة المعينة في زمان اقل او اكثر ولهذا يختلف باختلاف
 الاضافة فتكون السريعة بطيئة بالنسبة الى الاسرع وبالجملة فليس هذا كعرض هو الحركة
 وآخر هو السرعة او البطء، واما الوحدة والوجود فقد سبق ان الوحدة اقل اعتبارا
 عقلى بل عدمي وان الوجود في الجوارح نفس الماهية او هو من الاعتبارات العقلية او اسطة
 مبنى الوجود والعدم وبالجملة فبمعنى من قبيل الاعراض خطأ فاحش لا ينبغي ان يقول به
 المحصل فان من شأن العرض ان يتفرق في القوم الى المحل وينفصل عنه المحل (قال المجتهد الخامس
 ذهب بتفسير من المتكلمين الى ٦) ان شيئا من الاعراض لا يثبت زرين بل كلها على اتفاق
 والتعدد كالسرعة والحركة وزمان عند الفلاسفة وبقاؤها عبارة عن تجدد الاشياء بأرادة الله تعالى وهذا
 الجوهر مشروط بالعرض فنحن هنا محتاجان في تهما الى المؤثر ان دلة الاحتياج والحدوث

٢ لا يجوز قيام العرض بالعرض
 لان معناه المتبعة في التغيير فلا يعمل
 فيما يتبع بالذات ولا فلا بد بالآخر
 من جوهر فليس اقسام العرض
 ببعض اولى من قيام الكل به
 واعتراض بان القيام بمعنى
 الاختصاص الناعت فقد يكون
 في غير التغيير وقد يكون العرض
 نفسا عرضا آخر لا يجره كسرعة
 الحركة وبالاسطة والسطح
 الخط فلما جزوه الفلاسفة وجعلوا
 النقطه قائما بالخط والخط بالسطح
 ونهم من تبادى حتى جعل وحده
 الاعراض ووجودها من ذلك
 والمتكلمون على ان بعض هذه
 اعتبارات وبعضها قائم بالجواهر
 وبعضها جواهر او ما عرضية الوجود
 فنحن انا نحسب من

٦ امتناع قيام العرض بالعرض
 لان استحالة ابقاء معتبرة في مفهوم
 هذا الاسم كاعراض وتعدو ولاه
 اوفى فاما يشبه بمفه فقدم بدوامه
 ويتصف بتو صفاته واما بقا

لا إمكان احتج اهل الظاهر منهم بوجهين (١) ان العرض اسم لما يتبع بقاؤه بدلالة ما أخذ الاستثاق يقال عرض فلان امرى معنى لإقراره وهذا امر عارض وهذه الحالة ليست باصلية بل عارضة ولهذا يسمى السحاب عرضا وليس اسما لما يقوم بذاته بل يقتضى محل يقومه اذ ليس في معناه الاقوى ما ينبغي عن هذا المعنى (٢) انه لو بقي فاما بقاء محله فيلزم ان يدوم بدوامه لان لدوامه هو البقاء وان ينصف بسائر صفاته من التحيز والاقوم والذات وغيرها لكونها من توابع البقاء واما بقاء آخر فيلزم ان يمكن بقاؤه مع فناء المحل ضرورة انه لا يتحقق بقاءه وكلا الوجهين في غاية الضعف لان العروض في اللغة انما هي عن عدم الدوام لاعتناء عدم البقاء زمانين واكثر ولو سلم فلا يلزم في المعنى المصطلح عليه اعتبار هذا المعنى بالكلية ولا بقاءه بقاء آخر لا يستلزم إمكان بقاءه مع فناء المحل جواز ان يكون بقاؤه مشروطا ببقاء المحل كوجوده بوجده واحتج اهل التحقيق بوجهين (١) انه لو كان انبساطا لكان بقاؤه عرضا قائما به ضرورة كونه وصفا له والآن باطل لاستحالة قيام العرض بالعرض ورد نفي الملازمة فان البقاء عبارة عن استمرار الوجود وانتسابه الى الزمان انساني والثابت وليس عرضا قائما بالذات ومتع انتفاء الملازمة اذ لا يتم البرهان على انتساع قيام العرض بالعرض (٢) انه لو بقي لانتفع زواله والملازمة ظاهرا لبطال وجه اللزوم له لو لم يكن زواله بعد الزمان لكان زواله حاداً متغيراً الى سبب فسيبه اما نفس ذاته فيمتنع وجوده ضرورة ان ما يكون عدمه مقتضى ذاته لم يوجد اصلاً واما زوال شرطه من شرائط الوجود فيقتل الكلام الى زوال ذلك الشرط وبطلان ضرورة انه يكون لزوال شرطه وهو جراً واما طريان ضد وهو باطل لوجهين احدهما لزوم الدور فان طريان احد الضدين على المحل مشروط بزوال الآخر وهو موقوف عليه فلو توقف زوال الآخر على طريانه كان دوراً وتيقهما ان تضاداً والثاني انما هو من الجانبيين فذبح الطاري لا في ايس اولى من دفع الباقي اياه بل الدفع اهون من الرفع لان دفعاً يرفع قوة استقرار وساقية ثابت لا تكون فيماديق واما فاعل مختار او موجود مع شرط حادث فيلزم ان يكون له اثر يرضيه انه مؤثر اذ حيث لا اثر لا تأثر والعدم اني محض لا يصلح اثره ورد بالنقض ولقلب والحل اما انقضض فتفريده انه لو صح هذا الدليل لزم ان لا تكون الاجسام باقية والا لما جاز عدمها ايمن ما ذكر ودفعه باننا قد في بقائها كما نسب الى النظام ارفى جواز زوالها كما نسب الى الكرامة وبعض الفلاسفة يدفع بان الاول ضروري وفيه في عين في باه نعم يدفع عند المعتزلة بان زوال الجسم يكون بان يتحقق لله تعالى فيه عرضاً ثابتاً لبقاء هو الفناء وعندنا بان ذات الجوهر وان كان شرط العرض لان بقاءه مشروط بالعرض فيكون ان يتعدم بان ينقطع تجدد ما زومه من العرض بان لا يتخلفه الله تعالى ويصح هذا في العرض لانه لا يصلح محلاً للعرض حتى يقوم به عرض الفناء والذى هو شرط البقاء قبل قيام العرض بالعرض ليس باعدهم قيام العرض بالعدم فثبت معنى على اصلهم في ثبوت العدم فان كان جوهرها يصلح محلاً للعرض وان كان عرضاً اقلاً كافي حال الوجود واما لقلب فلان العرض لو لم يبق ففناؤه اي عدمه عقيب الوجود اما بنفسه او بغيره من زوال شرط او طريان ضد او وجود مؤثر والنكر باطل بسين ما ذكر واما الحل فيجوز بعض مقدمات بيان ابطال اجراء انتفصالة وذلك من وجوه الاول لان سلم انه لو كان زواله بنفسه لكل متع الوجود وانما بلن او اقضى ذاته لعدم مطلقاً لو اذا انتفصاله في بعض الاحوال كحال ما به البقاء فلا وذلك كالحركة تقتضي لعدم عقيب الوجود غاية الامر ان ترجح بعض الاوقات لزواله عن ارضى لثابت شرطه لان يلزم تخلف المعلوم عن تمام الدالة انساني لانه لو كان زواله زوال شرط لزم الدور والنس لجواز ان يكون وجود العرض مشروطاً بوجود

آخر فيكون بقاؤه مع فناء المحل وصفه ما ظاهراً والمحققان وجهين الاول انه لو كان باقياً يلزم قيام العرض بالعرض وهو محال ورد بنقض المقدّمين الثاني لو بقي لانتفع زواله اذ لو لم يكن فاما بنفسه فيمتنع وجوده او بزوال شرط فيسلسل او يطران ضد فيدور لان انتصاف المحل باحد الضدين مشروط بانتفاء الآخر على ان ازالة الباقي بالطاري ليس اولى بل بالعكس لان الدفع اهون من الرفع او يفتعل فيقضى ايراد ابي الحسن لا يصلح ورداً ولا بالنقض بالجسم وقد دفع بانه يزول بان يتحقق الله تعالى فيه عرض الفناء ولا يتحقق عرضاً هو شرط البقاء والعرض لا يصلح محلاً للعرض وثانياً بالقلب اذ اولى في فناءه اما بنفسه او بغيره وثالثاً بالحي اذ يجوز ان تقتضي ذاته العدم في بعض الاحوال وان يكون مشروطاً بالعرض تجدد على التبادل الى ان ينتهي الى ما لا يبدل له فيزول عنده وان يكون طريان الضد وانتفاء الآخر مما كافي دخول كل من اجزاء الحلقة في حيز الآخر وخروج الآخر عنه وهذا لا ياتي في التقدم في العقل باعتبار العالمية وان يكون لعدم الحادث اثره لا فساد ولو سلم فيمكن بمعنى انه لا يفعله الا بهي انه يفعل عدمه

من

اعراض تتجدد في محالها على سبيل التبادل بان يصير لاحق بدلا عن سابق في الشرطية قال ان
 تنهى بلا جفهما الى عرض لا يوجد الفاعل له بدلا فتح يزول العرض المشروط بهذا الشرط
 زوال شرطه الثالث لانهم انه لو زال بطر بان الضد لم الدور المحل والترحيم بالاسم جميعا اما الاول
 فلانهم ان ارد يتوقف طر بان الضد على زوال الآخر واشترطه به ان تحققة محتاج الى تحقق
 الزوال والزوال متقدم عليه ولو بالذات ليكون تقدم الطر بان عليه دورا للزم مجموع
 وان ارد انه لا يفارقه ويمتنع ان يتحقق يدونه فالاستحالة ممنوعة وذلك كدخول كل جزء من
 اجزاء الحلق في حيز الآخر وخروج الآخر عنه فانه لا يتحقق احدهما بدون الآخر من غير
 استحالة نعم يكون للطر بان سبق عليه وهو لا يثنى في المعية الزمانية على انه يجوز ان تكون اعم
 طر بان الضد على التجاوز ويكون طر بان على الشئ وزوال الباقي عنه معا بحسب الذات
 لا تقدم لاحدهما على الآخر اصلا ولما التفتي فليجوز ان يكون الطر اعم اقوى بحسب السبب
 فيرفع الباقي ولا يتوقف به وان تساوبا في انقضاء الرابع لان ان عدم لا يصلح اثرا للفاعل كيف
 وهو حادثا فيفتقر الى محدث والفاعل مقدم بلزما بان يكون اثره العدم واولس فختار ان يفاعل
 بمعنى ان لا يفاعل العرض اى يترك فعله لانه ان يفعل عدمه (قال والحق) يريد ان امتناع
 بقاء الاعراض على الاطلاق وان كان مذهبنا للاشارة وعليه يبنى كثير من مطالبهم الان الحاق
 ان العلم ببقاء بعض الاعراض من الالوان والاشكال سيما الاعراض القائمة بالأسس كالعلوم
 والادراكات وكثير من الملكات بمنزلة العلم ببقاء بعض الاجسام من غير تفرقة فان كان هذا
 ضروريا فكذلك وان كان ذلك باطلا فكذلك هذا وليس التعويل في بقاء الاعراض على مجرد
 المشاهدة او على قياسها على الاجسام حتى يرد الاعتراض بان الامثال المتعددة على الاستمرار
 قد تشاهد امر استمر باقيا كالماء المصسوب من الاتوب وبان القياس على الجسم تمثيل بلا
 جامع واعلى انه لما جاز وجود العرض في الزمان الثاني بطريق الاعادة مع تحلل العدم فبونه
 اول لانه ممنوع بمقدّمته اعنى الملازمة ووضع الملتزم بان التعويل في بقاء الاجسام ليس
 على المشاهدة او الاستدلال بله لولا لبطل الموت والحياة بناء على ان الحياة عبارة عن استمرار
 وجود الحيوان والموت عن زوالها لجواز ان تكون الحياة تتجدد الامثال على الاستمرار والموت
 انقطاعه (قال الفصل الثاني في الكم وفيه مباحث ٧) ثلاثة الاحكام الكلية والزمان والمكان
 فن الاحكام الكلية بيان خواصها وهي ثلاث الاولى قبول القسمة لذاته حتى ان غيره من
 الاجسام والاعراض انما يقبل القسمة بواسطة القسمة تطلق على الوهية وذلك بان يفرض
 قسمة شئ غير شئ وعلى الفعلية بان يفصل ويقطع بالفعل اى يحدث له هو شيان بعد ان كانت
 هوية واحدة والجمهور يعرفوا الكم بقبول القسمة فقالوا هو عرض يقبل القسمة لذاته والمراد
 الوهية لما سيجي الثانية بقبول المساواة واللاساواة بمعنى انه اذا نسب الى كم آخر فلما ان يكون
 مساويا له اواز يد اوانقص وهذه الخاصة فرع الاولى لانه ما اشتمل على اجزاء وهيمية او اعمالية
 لم عند نسبته الى كم اخر ان يكون عدد اجزائها على تساوى او على التفاوت وقال الامام
 ان قبول الانقسام اما بلزوم الكم بسبب الخاصة الاولى لانه لما كانت الاجسام تتقدر بعضها
 ببعض من غير لزوم المساواة وجب ان يكون فيها اما يقبل المساواة واللاساواة لذاته وهو المقدار
 ولا يتصور اللامساواة الا بان يشتمل احدهما على مثل الآخر خرم الزيادة فلم ان يقبل القسمة اى فرض
 شئ غير شئ الثلاثة اشتماله على امر بعده اى يغنيه بالاسطة عنه مرارا اما بالفعل كما في الكم
 المنفصل فان الاربعة تعد بالواحد اربع مرات واما القوة كما في المنصل فان السنة تعد بالشهور
 والشهور بالايام والايام بالاسابيع وكذلك الذراع بعد بالقبضات والقبض بالاصابع والاصبع

١ ان بقاء العرض في الجملة كبقائه
 لجسمه سيما الاعراض القائمة بالنفس
 وليس التعويل على مجرد المشاهدة
 اذ لامشال المتواردة قد تشاهد امر
 مستمرا كالماء المصسوب من الاتوب
 من

٢ البحث الاول في احكامه الكلية
 منها اى من خواصه قبول القسمة
 لذاته وهما بان يفرض فيه شئ غير
 شئ وبه عرفة الجمهور او فعلا بان
 ينفك وينها قبول المساواة واللاساواة
 وهى فرع الاولى عند الامام بالعكس
 ومنها الاشتمال على العاد وزعم الامام
 انه الصالح لتعريفه اذا مساواة اتفاق
 في الكم قد يور وقبول القسمة مختص
 بالمنصل فلا ينكس وكذا اخذ القول
 من سابقا المحصول ولذا قال اذا اخذ
 القول باشتراك الاسم واما حله على
 انه احد القسمة الاشكالية فخطأ
 يتصرحه بان شاعها في المقدار
 والمنفصل من الكم ما لا يكون لاجزائه
 حد مشترك وهو العاد لا غير اذ قبول
 الانقسام للقبول عرضي من

بالشبهات والشبهة بالشبهات وذكر الامام ان هذه الخاصة هي التي تصلح تعريف الكم بها
 لا الاولى لان المساواة لا تعرف الا بالاتفاق في الكمية فيكون تعريف الكم بها دورا الا ان يقال
 المساواة والمساواة بما يدرك بالحواس لكن مع التحمل لامفر دافلة لا ينال الا بالفعل فقص تعريف
 ذلك المعقول بهذا الحسوس ولا الثانية لان قبول القسم من عوارض الكم المتصل لا المنفصل
 فلا يشمله تعريف فلا يتعكس وارى انه ينبغي ذلك على ان قبول الشيء عبارة عن امكان حصوله من غير
 حصول بالفعل ولا شك ان الانقسام في الكم المنفصل حاصل بالفعل واما اذا اريد بالقبول اعلم
 من ذلك اعني امكان فرض شيء غير شيء فلا خفاء في شموله المتصل والمنفصل ولذا قال الامام
 ان قبول القسم من عوارض المتصل دون المنفصل الا اذا اخذ القبول بامتناع الاسم
 واما ما وقع في المواقف من انه كانه اخذ القسم الانفكاكية فسهو ظاهر لان الامام قد صرح
 في هذا الموضع بان القسم الانفكاكية يستحيل عروضها للمقدار اذ عند ما يطالب المقدار ويحدد
 مقداره ان آخران نعم المقدار يعني المادة لقول الانقسام لكن لا يلزم حصول ذلك الاستعداد
 في نفس المقدار ولا يشاء المقدار عند حصول الانقسام كالحركة تهيئ الجسم للسكون الطبيعي
 ولا يتبع معه (قال والمتصل ٧) من احكام الكم انقسامه الى المتصل والمنفصل ثم المتصل الى اقسامه
 فالكم اما ان يكون لاجزائه المفروضة حد مشترك او لا الثاني المتصل وهو المعدل لغيره لان حقيقة
 ما يتبع من الوحدات والذات والادنى للمعدسوى ذلك وغيره انما تصف بذلك الكون معروض العدد
 يكون اجزاء معروضا للوحدة كالقول الذي توهم انه كم متصل على ما يستحق في بحث الحروف
 والاول المتصل وهو اما ان يكون قار للذات أي مجتمع الاجزاء في الوجود او لا الثاني الزمان والاول
 المقدار وهو ان يقي القسم في جهة واحدة فقط فخطو ان يقيها في جهتين فقط فسطح وان قبلها
 في جهات تجسم تعلمي فالخط امتداد واحد لا يتحمل التجزئة في جهة والسطح امتداد
 يتحمل التجزئة في جهة وامكن ان يمارسها تجزئة اخرى فأمته عليها حتى يمكن فيها فرض
 بعدين على قوائم ولا يمكن غير ذلك والجسم يتحمل التجزئة في ثلاث جهات وحقيقته كية محددة
 في الجهات متشابهة بالسطح الواحد المحيط او بالسطوح اهلها باعتبار كل جهة امتداد لازم
 كما في الفاك او غير لازم بل متغير كما في الشععة مثلا بين السطوح الستة للربع جوهر متغير هو
 الجسم الطبيعي وكية فأمته سارية فيه هو الجسم التعليمي ويعني باعتبار ركوبه حشوا
 بين السطوح او جوانب السطح الواحد المحيط تحنا وباعتبار كونه نازلا من فوق عفا وباعتبار
 كونه صاعدا من تحت سمكا وانثا ثم متصل لان الاجزاء المفروضة للخط مثلا في على نقطة
 مشتركة والسطح على خطه مشترك للجسم على سطحه مشترك وكذا الزمان اذا اعتبر انقسامه توهم فيه
 شيء هو الا ان يكون نهاية الماضي وبداية المستقبل بخلاف الخمسة فانه اذا قسمت الى اثنين وثلاثة
 لم يكن هناك حد مشترك واذ من واحد من الخمسة لا يشترط ان كان الباقي اربعة لا خمسة وان اخذ
 واحد خارج صارت الخمسة ستة (قال ويختص ٤) يعني ان الجسم التعليمي يمكن ان يتغير
 بشرط ان لا يكون معه غيره حتى ان اصحاب الخلاف جوزوا وجود ذلك في الخارج ايضا
 والاسطح والخط فلا يمكن اخذها كذلك والامكن تحلل السطح بشرط عدم بشرط عدم الخط
 بشرط عدم السطح وجنبا يلزم ان يكون للسطح حد من جهة العمق كانه حدان من جهة
 الطول والعرض وان يكون للخط حدان من جهة العرض والعمق كانه حد من جهة الطول
 فيكون التحلل جمعا لسطحا او خطا هذا محال وبشرك اثلا في امكان اخذها لا بشرط
 شيء كما اذا تحللنا بمجموع الابعاد الثلاثة من غير انفسات الى شيء اخر من المادة وعوارضها
 كان ذلك التحلل جسما تعليميا وينتهي بالسطح فانما تحللناه من غير انفسات الى غيره كان متعلما
 تعليميا وينتهي بالخط وانما تحللناه من غير انفسات الى شيء من السطوح وغيرها كان خطا تعليميا

٧ بخلافه فان كان غير قار فزيمان
 والا فمقدار خط ان قبيل القسم
 في جهة فقط وسطح ان قبلها في
 جهتين فقط وجسم تعليمي ان قبلها
 في الجهات متين

٤ كما يمكن ان يؤخذ بشرط لا شيء
 وان اشتركت في امكان الاختلاف
 لا بشرط شيء متين

٢ ذاتي ولا يقبل التضاد ولا الاشتداد
ومنه عرضي وهو المحل للذاتي
او الحال فيه اوفى بمحله او يتعلق به
كما في انصاف النوى بالنشأ
والانتهى باعتبار انماها متن

٣ بين الذاتي والعرضي فان الزمان
غير قابل بالذات وبقدار الحركة
المنطقية على المسافة ولا بين كل
قسمين من العرضي فان الحركة
يعرضها التحيز لقيامها بتجري
واضافت فله وكثرة لانها في
المسافة وسرعة وبهذا لانها
على الزمان وقد يعرض المنفصل
للمنصل كما كانت النهار وقضيات
الذراع متن

٩ مع اضافته يسمى الطول والعرض
والعمق متن

الوجود العدد والامر وجعلوا المقادير
جواهر مجمعة على انحاء مختلفة
او اودر اعمدية لتكوينها فلهذا
وتفطعات ورد الاول يسببها مع
بقا الجسم بعينه ويتوقف النظم
على التام في المتفرق البهان والنظم
في الكثرة على الحركة او القطع والتمني
يكونها بذوات اوضاع واجيب بان
المتبدل اوضاع الجواهر والمتوقف
على الغير كونها على حالة مخصوصة
والاشارة اليها انفسها متن

(قال والكم منه ٢) قد يقبل الكم لا يقبل القسمة فيقسم الى الذاتي والعرضي لا يقبله القسمة
ان كان لذاته فذاتي كالعدد والزمان والمقدار والافرضي بان يكون محلا للذاتي كالعدد والحركة
والجسم اوجا له كالتكليف في محله كيباض الجسم او متعلقا بمحله كالقوى التي تنصفها في
الاشارة ولاشابهها والكم بالذات لا يقبل القسمة واضعف اضعافا بعدد او مقدارا في العدد
او المقدار وانه لا يقبل الزيادة والقصص والكثرة والقلّة والفرق بينهما ان تمس كل من الزيادة
والقصص لا يكون الا القياس الى العقل الاخر بخلاف الكثرة والقلّة والفرق بينهما وبين
الاشداد ان العدد اذا كثّر والخط اذا ازداد امكن ان يشافى فيا الى مثل ما كان مع الزيادة بل يقال
هذا هو الاصل وهذا هو الزائد بخلاف ما اذا اشد السواد وايضا انكم بالذات لا يقبل التضاد
واما المقدار فلا لا يعمل بين مقدارين غاية الخلاف والاتحاد الموضوع ولان كلاهما قابل
للاخر او مقبوله (قال ولا تنافي ٣) يعني ان الشيء الواحد قد يكون بالذات وكما العرض كالزمان
فله بالذات كم متصل غير فار وبالعرض كم منفصل فالانطباع على الحركة المنطقية على السادة
لشيء هي مقدار وايضا قد يكون الشيء الواحد كالمعرض على وجهين اواكثر من وجود العرضية
كالحركة فانها كم بالمعرض من جهة كونها حالة في محل انكم اعني الجسم المتحرك وانها لا يقبل
لغيره فان الحركة القائمة بنصف المتحرك نصف الحركة القائمة بالكل ومن جهة كونها منطقية
على الكم المنصل الذي هو المسافة وهذا تنافرت فله وكثرة فان الحركة الى نصف المسافة اقل
من الحركة الى متنها ومن جهة كونها منطقية على الزمان الذي هو كم متصل غير فار وهذا
تنفارت بالسرعة والبطء فان قطع المسافة المعبية في زمان اسرع منه في زمان
وقد يعرض الكم المنفصل للكم المتصل العرضي والافار كما يقال هذا اليوم عشرين ساعة
وهذا الذراع ست قبضات (قال والمقدار قد يوزن خذ ٩) يعني له تقدير بالطول والعرض والعمق
نفس الاشتدادات على ماضي فتكون كم محضة وتقدر بالطول البعد المفروض اولا او الطول
الابتدائي او البعد لما اخذ من رأس الانسان الى قدمه او الحيوان الى ذنبه او من مركز الكرة
الى محيطها وبالعرض البعد المعروف ثانيا او اقصر البعدين اوالاخذ من عين الحيوان
الى شمله وبالعمق البعد المفروض ثالثا او التحيز المعبر من اعلى الشيء الى اسفله او قاعا بين ظهر
الحيوان وبطنه ويثبت ان يكون كمات محضة بل مأخوذة مع اضافات ولها ما يصح سلبها
ص الاستدراك كما يقال هذا الخط طويل وذلك ليس بطويل وهذا السطح عريض وذلك ليس
بعرض (قال وانكر المتكلمون ٦) قد اشتهر خلاف من المتكلمين في وجود الكميات
على الاطلاق اما العدد فقام في باب الوحدة والكثرة وكانه مبنى على نفي الوجود الذهني والا
فالمسافة لا يمتدحونه من الموجودات المعينة بل من الاعتبارات الذهنية واما الزمان فلما سألني
واما المقدار فربما على ان الجسم يتألف من اجزاء لا يتجزأ مجمعة على وجه انقسام وون
الانصال ارفع الفاصل والمقاطع والمجتمع من تتيها على سمت وهو الخط واعتباره
ينصف بالطول وعلى سمتين هو المصنع واعتباره ينصف بالعرض والفساد راجع الى فله
الاجزاء وكثرةها ولو لم يكن المقدار ليست جواهر فهي امور عديمة ذات سطح فيها وقطع
الجسم والخط للسطح كالنقطة للخط ولا يثبت للجسم التبعيض ولو ثبت فالتألف من البدني
عددي واجتبع المكساة على كون المقدار عرضا لا جواهر هي اجزاء الجسم اما الجسم لا
وانها لا تدل مع بقا الجسم بعينه كاشعة المعينة تجعل تارة تدور وراه سطح واحد ولا خط فيه
وتارة كمك انبها سطوح وفيها خطوط والكمك يجعل تارة مستطila يرد طولها وينصف

عرضه وثارة بالعكس واما فصلها فإن ثبت السطح للجسم يتوقف على ثابته منروية ان غير
المتناهية لا يحيط به سطح ويثبت التناهي يتغير الى غير هان بدل عليه كاسمى في بيان تساوي
الابعاد فلو كان السطح من اجزاء الجسم لما كان كذلك وثبت الخط للكرة يتوقف على حركتها
الوضعية المستديرة تحدث نقطتان لا يتحركان هما قطباها وبنيهما خط هو المحور وعلى محيطها
منطقة هي اعظم الدوائر او يتوقف على قطعها يحدث سطح مستدير هو دائرة يحيط بها
خط مستدير وما يتوقف ثبوته الشيء على الغير لا يكون نفسه ولا جزءا منه واخبروا على كون المقادير
وجودية بانها ذوات اوضاع يشار اليها لشارة حسية بانها هنا ولاشارة الى العدم غاية
ما في الباب ان عروض السطح للجسم التعليلى وعروض الخط للسطح وعروض النقطة للخط
انما يكون باعتبار التناهي وهو عدم الابداد الاخذ في جهة ما بمعنى تعادلات الابداد والسطح اعنه
وهذا القدر لا يقتضي عدمية هذا الامر لجواز ان يكون الوجودى مشروطا بالعدمى ونصفه
واجب بان الذى يتغير ويبدل مع جهه الجسم هو وضع الجواهر المفردة بعضها مع بعض
فتدبر مع وقد فرق وكل من الاجتماع والافراق هيئات مخصوصة فان اريد بثبوت المقادير
هذا فلا نزاع وان اريد اعراض قائمة بالجسم غير اجزائه وهيئات تزيها فمتنوع ولا دالة لما ذكرتم
عليه وانما ثبت ثبوت في الجزء الذى لا يتغير او ما ذكر من توقف السطح والخط على امر خارج
عن الجسم و يتوقف عليه الجسم يلزم كونهما عرضين فراجع الى ما ذكرنا دحضت ههنا
عن الجواهر المفردة لكن على وضع وتبين مخصوص بل يترب على الطول من غير عرض
او على الطول والعرض من غير عرض والمتوقف على الغير هو تلك الحسالة والترتيب المخصوص
وما ذكر من كونها ذوات اوضاع فعندنا لشارة انما هي الى نفس الجواهر المفردة المرتبة ترتيبا
مخصوصا وانما هي اعداد وانقلاعات بمعنى ان ليست بعد تلك الجواهر جواهر اخرى (قال
ابن تيمية الثاني في الزمان) اخرج المتكلمون على نفيه بوجوده الاول انه لو وجد كان بعض اجزائه
منقذ ما على البعض لا قطع باليس امره فان ذلك يتجفع الاجزاء بحيث يكون الحوادث الا ان
حادثا يوم الطوفان بل لو وجد ام يكن الامر مقتضيا متصرا يحدث جزء منه بعد حين بمعية
زمانية ضرورة امتناع اجتماع المتأخر مع المتقدم ههنا وامكانه في سائر اقسام التقدم فيكون
للزمان زمان وينقل اليه فيسلسل واجبا بان تقدم بعض اجزاء الزمان على البعض نظرا
الى ذاته من غير ان يتجفع في الوجود معلوم بالضرورة لتكون الامس قبل اليوم نظرا الى تجرد
مفهوميها من غير احتياج المعارض فان سمى مثله تقدما زمانيا فلا اشكال وان اشترط
كون كل من المتقدم والمتأخر في زمان فلاحصر لاقسام التقدم بل التقدم فياجزائه الزمان
قسم سادس يناسب اربعمى التقدم بلذات الساتى ان الزمان اما ماض او مستقبل او حاضر
والوجود الاولين هو ظاهر وكذا الساتى لاه لو وجد فاما ان يكون منقسم وهو محل ضرورة
امتناع اجتماع اجزاء الزمان في الوجود او غير منقسم وينقل الكلام الى الجزء الذى لا يتغير يصير
حاضرا وهو جزءا فيلزم تركيب الزمان من آيات متساوية وهو متطابق على الحركة المنطوقية
على المسا فالتى هي نفس الجسم او منطقة عليه فيلزم تركيب الجسم من اجزائه لا يتغير وهو
باطل الزمان الاستدلال بالادلة للثقة فان قيل اوضح هذا الدليل فتم ان تكون الحركة موجبة
لجبر اليه فيها فلا وجود للماضى منها والمستقبل ووجود الحاضر لعدم انقسامه يستلزم الجزء
الذى لا يتغير اعان وجودها معلوم بالضرورة قلنا هذا انما يقتضى لان الزمان المتكلمين
يلتزمون بوجود الجزء الذى لا يتغير والاستدلال لان الموجود من الحركة هو الحصول في الوسط
على استدار من اول المسافة الى اخرها وليس يتجبرى الى الماضى والمستقبل والحاضرية انى

٢ انكره المتكلمون اوجوه الاول انه
لو وجد لتقدم بعض اجزائه بالضرورة
وايس الا بالزمان فيسلسل ورد باله
بلذات فان تقدم الامس على اليوم
لا يتغير الى عارض اثبات الزمان اما
ماض او مستقبل ولا وجودها
او حاضر ولو وجد كان غير منقسم
ضرورة امتناع اجتماع اجزاء الزمان
في الوجود ويثبت بلزم تناسل الاوقات
الاستلزام لوجود الجزء الذى لا يتغير
وهذا بخلاف الحركة فان الموجود
منها هو الحصول في الوسط وهو
مستمر من المبدأ الى المنتهى ولا يصح
في الزمان لانه قطع بالزمان الطوفان
لا يوجد الا ان ورد بانما لا يسلم انه
لو وجد لمما مطلقا بل في الساتى
وعلى التبدل فان قيل فلما لاضى
لانه يمود انقسم الساتى اجيب
بان الموجود في واحد الزمان اخص
من مطلق الموجود وكذب الاخص
لا يستلزم كذب العام فان قيل اذا انحصر
العام في عدة امور كل منها مدوم
كان معد وما بالضرورة وانما قالوا
لا يوجد لجميع الحركات الماضية
من الازل ولا غام في الماضى والمستقبل
والحال وانكل محال اجيب بمنع
للاختصاص فان من الموجودات
ما لا يكون في شئ من الزمان كالزمان
وانما ذلك فيما يكون زمانيا كالحركة
نعم يتم اختصاص الزمان في الشئ
بل في الماضى والمستقبل لكن
وجودهما في نفسه ٧. يلزم
وجودهما في زمان

الزبد المذكور بخلاف الزمان فإنه تم منقسم لذته وأبس يحصل من البدء إلى المنتهى لقطع بان
الحادث يوم الطوفان أبس حادثاً لأن سبب هذه الزمان كيف لا يتحقق في بحث الحركة وأجيب عن أصل
الاستدلال بالانقسام أنه لا وجود للماضى ولا للمستقبل من الزمان كيف ولا معنى للماضى الامانات بعد ان تكون
رلاً للمستقبل لانما هو بصددها يكون بل غاية الامر انه لا وجود لها في الحال فان قيل الماضى لا وجود له في
الحال ولا في المستقبل وهو ظاهر ولا في الماضى لانه ما ان يكون منقسم فيلزم اجتماع اجزاء الزمان وغير
منقسم فيلزم الجبر الذي لا يقيس أو كذا الكلام في المستقبل اجيب بان الموجود في أحد الأقسام خاص من
مطلق الوجود وكذب الاخص لا يستلزم كذب الاعمال فان قيل الموجود عام يخصه انقسامه فيما يكون
وجوده في الماضى او في المستقبل او في الحال والعالم اذا انحصرت في اقسام معدودة كل منها معدوم
كان معدوماً ضرورة انه لا يوجد الا في ضمن الخاص اجيب بنعم انحصار الموجود في الاقسام الثلاثة
لجواز ان يكون من الموجودات ما لا يتعلق وجوده بالزمان فيوجد ولا يصدق له موجود في شيء
من الاقسام كالزمان بخلاف الحركة فانها لا تكون الا في زمان فلذا قال ابن سينا ان عدم نهاى
الحركان الماضيه لا يوجب ان تسلسل لانها ليست اموراً موجودة منقسمه بالانهاية اذ لو كانت
موجودة فيوجد لها ما في الماضى واما في الحال لما في المستقبل والكلى محال نعم يتم انحصار الزمان
في الماضى والمستقبل والحال بل في الاولين لان الحال ليس قسمه بأمره بل حادثة مشهورة كاي
الماضى والمستقبل ويميزان يكون كل منهما موجوداً في الجملة وإنما يوجد في شيء من الاقسام
لا بد لامتناع ذلك من دليل فان قيل الموجود في الجملة امانه منقسم فيلزم اجزاء الزمان او غير
منقسم فيلزم الجبر قلنا منقسم ولا اجتماع لان معناه المقارنة والعمية اى عدم مسبقية البعض
بالبعض او غير منقسم ولا جزء لجواز الانقسام بالوهم وان لم يتقسم باً غل وقديح هذا جواباً
عن اصل الاستدلال (قال الثالث ٢) الوجه الثالث انه لو وجد الزمان لامتاع عدمه بعد
الوجود لان هذه البعدية لا تكون الا زمانية لئلا يخر لا يتبع التقدم فيلزم ان يكون الزمان
زماناً لان هذا ليس من قبيل التقدم وانما خرف فيما بين اجزاء الزمان للقطع بأنه ليس بذاتى
واذا امتنع عدمه كان واجب الوجود وهو محال لانه مركب يقبل الانقسام وتنقض يحدث
وهذه اجزائه شيئاً فشيئاً والراجح ايسر كماله واجيب بان كون عدم بعد الوجود لا يقتضى
ان يكون في زمان بل يجوز ان يكون في الاوقات الذى هو طرف الزمان الذى مضى والاضى اعني الطرف
الذى به انقطع الزمان وأولم فامتاع عدم بعد الوجود لا يقتضى الوجوب الذاتي المناس في
التركيب والاضى لجواز ان لا يقتضى الوجود نظراً الى ذاته غايته انه يكون دائماً فيجدد بالاجزاء
على سبيل الاستقرار ولا استحالة فيه (قال واليه ٢) تسكت الفلاسفة في وجود الزمان بوجوده الاول
انما تعرض حركة في مسافة معينة بقدر من السرعة وحركة اخرى في تلك المسافة مثل الاولى
في السرعة فان توافقتا مع ذلك في الاخذ والترك بان ابدأت معاً ووقفتا معاً بالضرورة تقطعا
المسافة معاً وان توافقتا في الترك دون الاخذ بان كان ابتداء الثانية متأخراً عن ابتداء الاولى
فبالضرورة تقطع الثانية اقل ما قطعت الاولى وكذا ان توافقتا في الاخذ والترك وكانت الثانية
ابطأ فانها تقطع اقل قبيل اخذ السرعة الاولى وتركها امكان قطع مسافة معينة بسرعة
معينة وامكان قطع مسافة قل منها ببطء معين وبين اخذ السرعة بعد الثانية وتركها امكان اقل
من لا يمكن يتلك السرعة المعينة فهناك امر مقدارى قابل للزيادة والنقصان بالذات تقع
فيه الحركة وتتفاوت بتفاوت ضرورة ان قبول انقسامه ينتهي الى ما يكون بالذات وهو الذى
هيمنا به بالامكان وسميته بالزمان فيكون موجوداً وأبس هو نفس السرعة ولا امتداد المسافة
ولا امتداد التحرك لانه قد يتخلفان كالحركة في تمام المسافة تساوى نصف تلك الحركة في السرعة

٢ لو وجد لا يتبع عدمه بعده لا قضاء
الزمان فيكون واجبا مع تركه
وتنقضه ورد به بانك بعدية العدم
صكونه في الاوقات الذى هو طرف
الماضى لا يتقطع به الزمان وأولم
فامتاع العدم بعد الوجود
الاضى فى الدول لا يوجب معنى

الثلاثة توجهين الاول انما افترضنا
في مسافة حركتين متوافقتين
في الانقطاع فان توافقتا في السرعة
والابتداء انقطعتا معاً وانما آخر
ابتداء الثانية او كانت ابطأ قطعت
اقل قبيل طرف الاولى امكان قطع
مسافة معينة بسرعة معينة واقل منها
ببطء معين وبين طرفي الثانية امكان
اقل من ذلك يتلك السرعة فهناك
امر مقدارى لا يرجع الى السرعة
وامتداد المسافة او التحرك هو المعنى
بالزمان فان قيل الحكم بالعمية وانما آخر
والسرعة فرع بوجود الزمان فيلزم
قلنا مجموع فان لم يكن قادراً
بهذه المعاني لئلا يتقدم الاب على
الاب منسوى وأبس وجود الاب
وهو ظاهر ولا ع عدم الاب لانه
قد يكون لاحقاً ولا يتقدم فلا بد من
الانقسام الى ما يليه انشائية
والاخرية بذاته بحيث انه لا يصير
قوله بعد ولا بعد قبل وهو المراد
بالزمان واجيب بان هذه الاكاثات
والقابلة اعتباراً رت عقارية تنصف
بها الاعداد فان ما بين اليوم واول
السنه والثلث عشر تفاوت وعدم الحادث

منقسم

مع الاختلاف في المقدار والحركتين المتساويتين في مقدار المسافة مع اختلاف مقدار هذا الامكان
لاختلافهما بالسرعة والبطء او على العكس بان تقطع السرعة في ساعة فرسخا والبطءية
نصف فرسخ وتكررة الجسم الصغير والكبير مسافة معينة في ساعة او حركة الجسمين
المتساويين في المقدار يقطع المسافة احدهما في ساعة والاخرى في نصف ساعة فان قيل
قد يتيم اثبات وجود الزمان على مقدمات بنى الحكم فيها على وجود الزمان كالحكم بان هذه
الحركة مع تلك او متأخرة عنها الى الزمان واسرع منها اى يقطع المسافة في زمان اقل او تقطع
في زمان مساو لزمانها مسافة اقل فيكون دورا قلنا لا نسب صحة هذه الاحكام على كون
الزمان موجودا في الخارج فان المذكور يعترفون بكون الشيء معه الشيء وبعدمه وكون بعض
الحركات اسرع من البعض واجاب الامام بان المقصود من هذا البرهان تحقيق ماعية الزمان
وكونه مقدارا للحركة لا يثبت اصل وجوده فانه يذهب الى الوجه الثاني ان كون الابد قبل الاب
ضروري لا يشارك فيه عاقل ولا يست هذه القليلة نفس وجود الابد وحده لانها اضافية بخلافه
ولانه قد يوجد مع الابد بخلافها ولازم عدم الابن او هو وحده لانه قد يكون عدمه لاحقا
لا يتصور كونه قبل الوجود مع اتحاد العددين في كونهما عدم الابن وهذا معنى قولهم عدم
قبل كانه من بعد وليس قبل كونه فحين ان يكون قبله الابد وبعدمه لان الامر آخر ولا بد
من ان ينتهي الى ما ينفى القليلة والبدية اذ انه قطعا للفساد وهو المراد بالزمان فانه الذي
يكون جزء منه قبل وجزء منه بعد بحيث لا يصير قبله بعد ولا بعده قبل وسائر الاشياء تكون
قبلا ايضا بقاها قبله قبل وبعدا لمطابقة الجزء البعد حتى او وجد الابد في الجزء البعد والابن
في الجزء القبل لكن الابد بعد الابن ولا يجب عن الوجهين بان ما ذكرتم من الامكانات القسائية
للتفاوت عن القليلة المنصوب بها وجود الابد من الاعتبار العقلية دون الموجودات العينية
بدليل انها تنصف بها الاعمال فان من اليوم الى رأس الشهر اقل من اليوم الى رأس السنة وان عدم
الحادث قبل وجوده فرعت الفلاسفة ان المصود ان يذهب على وجود الزمان لا الاستدلال لانه ضروري
يمتد به العظمة ومن لا يدل لهم الى الانكساب وهذه هي مقصودنا في الاستدلال والشهور والايام والساعات
ويجري انكاره يجري انكار الزمان فاما الخفاء في حقيقة (قال فرعون) انهم وان ادعى
بعضهم ظهوره واثبات الزمان فقد انفقوا على خفاء ما هيته فقال كثير من المتكلمين هو ممتد معلوم
يغيره ممتد غير معلوم كما قال ابيك عند طلوع الشمس ورايتها كس بحسب علم الخياط
حتى او علم وقت غروبها وقال في جوابه حين قد علموا ونزعوا وقت تيم زبد
وقال متى قد علموا فقال في جوابه حين قام زيد وذلك يختلف تقدير المتجدد باختلاف
ما يتجدد فقدر انظره فظهر عند الخياط كما تقول العاسفة لعامة اجلس يوما والشارى اجلس
قدر ما تقرأ في الفاتحة والكتاب قدر ما تكتب صفحة والوكى قدر ما ينطبع من اجل الخفاء ولا يفتي
ان ليس في هذا التغير فاعلة تصور ماعية زمان واما الفلاسفة فذهب ارسطو واشباعه الى انه
مقدار حركة الفلك الاعظم واخبروا على ذلك بله مقدار اى كم متصل اما الكمية فلقوله
نفسا وفي الاسماء فان زمان دور من الفلك مساو لزمان دورة اخرى منه وقل من زمان
دورين وكثر من زمان نصف دورة واما الاتصال فلا يلو كان منفصلا لانتهى الى ما لا ينقسم
اصلا كحدثان الحد لان هذا حقيقة الانفصال فيكون تأفد من الاثنان المتشابهين وازنه منه
الجزء انذى لا يتجزأ لانطبقه على الحركة المطبق على المسافة ثم له مقدار لاسر عبقرا الذات
وهو الحركة والالكان هو ايضا فان الذات اى مجتمع الاجزاء في الوجود فيكون الحادث في اليوم
حادثا يوم الطوفان وهو محال ولا يجوز ان يكون مقدارا لحركة مستقيمة لانها لازمة للانقطاع

في المقصود انتبيه والاف وجود زمان
يتصف بالمضي والاضيق ضروري
ويؤثر به العظمة وتقسيمه الى السنين
والشهور والايام والساعات وانما
الخفاء في حقيقة فرغم البصيرة انه
ممتد معلوم بقدره ممتد موهوم
وبما يشاء كس بحسب علم الخياط
كما قال حين قد علموا في جوابه حين قام
زيد وبما كس ولا يفتي ان ليس في هذا
افادة تصور رده ارسطو واجاب
الى انه مقدار حركة الفلك الاعظم
لانته وكم ولا تفتي ان تأفد من الاثنان
المتشابهين لا استنادا لحد الجزء الذي لا يتجزأ
متصل وعدم استقراره مقدارا لهية
غير فاعلة وهي الحركة ولا متاع فاعلة
ضرورة ان بعدة عدمه لا يكون الا
بالزمان مقدارا لحركة مستقيمة
اذ التفتت بحسب التقاطعها
المساوي والبقدر جميع الحركات به
مقدار لاسر عبقرا الذي هو الحركة
اليومية الا لا كبر يقدر بالاضمحلال
بالفصل كاتفر سحر بالذراع والمدة
بما له الاتية على الاصول الفاسدة
انهم لو كان قبله لتفلسفوا لذاته

الماسح من تنامي الابعاد ومن امتناع اتصال الحركات المستعجلة على مسافة متناهية والزمان لا يتقطع لما في فتحة ان يكون مقدارا بحركة مستديرة ويلزم ان يكون اسرع الحركات ليكون مقدارا اقصر فيصلح لتقدير جميع الحركات فان الاقل يقدر به الاكثر من غير عكس كتقدير الفرسح بالذراع وتقدر الدودة بالمشرة واسرع الحركات الحركة البولية المنسوبة الى الفلك الاعظم فيكون الزمان مقدارا الهافا قبل هذا تعريف الزمان وتفصيل لذاته فكيف يطلب بالخط قلنا الشيء اذا لم يتصور بحقيقته بل بوجه ما لم يتبع اجرائها بالبرهان بجزءه بل بالذات وركب الجسم من الهول والصوره وهما لم يتصور من الزمان الا انه شيء باعتباره تنصف الاشياء بالقلبية والبعدية وابست المقدارية من ذاتيات هذا المفهوم بل من ذاتيات حقيقته واعتراض على هذا التنايل بانه مبنى على اصول فاسدة بل بطلان الجزء الذي لا يتغير او بل امتناع اتصال الحركات ولزوم السكون بين كل حركتين مستقيمتين ومثل امتناع خفاء زمان وزوم ان يكون عدده بعدا او وجوده مقضيا لزمان آخر وبعد ثبوت هذه الاصول بالدليل والالتزام المصمم اليها بان يجعل هذا احتجابا على باقي الفلاسفة فلانهم ان السبيل للثبوت يلزم ان يكون كائنه نظريا لا موقعا واقفا بل ان كان ذلك سبب الذات وهو متوحد ودعوى اضروية غير مستمرة (فان لم يورض) اي الدليل المذكور بوجوده واحدها ان الزمان لو كان مقدارا للحركة لامتنع اتساع الامور الثابتة اليه اما للزمن قلنا حيث يكون متغيرا غير قابل لان مقدار المتغير اوله يكون متغيرا والمتغير لا ينطبق على الثابت لان معنى الانطباق ان يكون جزءا من هذا مطابقا لجزء من ذلك على الترتيب في التقدم ولنا اخر واما بطلان اللازم قلنا لا تقطع بان الحركة موجودة دس واليوم وغدا وكذلك تقطع بان السكون بل العتاء وغيرها من الموجودات الثابتة حتى الواجب وجميع المجدرات موجودة امس واليوم وغدا وانجاز نكاح هنا جزا نكاح ذلك وهذا الوجه ابطالوا قول اني البركانات الباقى لا يتصور ويقاوه الا في زمان مستمر وما لا يكون في الزمان و يكون باقيا لا يدان يكون لبقائه مقداره من الزمان فالزمان مقداره الوجود وذلك لان المقدار في نفسه ان كان متغيرا استحصال انطباقه على الثابت وان كان ثابتا استحصال انطباقه على المتغير وثابتها ان الحركة كما سيجي تطلق على كون المتحرك متوسطا بين المبدأ والمنتهى وهو امر ثابت مستمر الوجود وعلى الامر المبدء في المسافة من المبدأ الى المنتهى وهو وهمي محض لا يتحقق له في الخارج لعدم تقرر اجرائه فالحركة التي جعل الزمان مقدارا لها ان اخذت بالمعنى الاول لم كون الزمان قارا غير سيال وهو محال وان اخذت بالمعنى الثاني لم يكن الزمان موجودا ضرورة امتناع قيام الوجود بالعدم وثابتها لو كان الزمان مقدارا لحركة الفلك لكان تصور وجوده بدونها تصور محال واللازم باطل لا تافاطون بوجود امر سيال به القلبية والبعدية والماضي والمستقبل وان لم يوجد حركة ولا ذلك حتى لو تصور انه كان الفلك معد وما فيها فوجد اوسا نكاح فحرك او اعدم فيها الفلك او حركته لم يكن ذلك بمنزلة تصورنا عدم حركة الفلك حال وجودها وان لم يكن انكار هذا الامر يدرك الحركة يمكن انكاره معها من غير فرق وبالجملة فان ارتفاع الزمان بارتفاع حركة الفلك ليس بديهيا كارتفاع مقدار الشيء بارتفاعه ولهذا لم يذهب احد من العقلاء الى بدهية الزبنة الافلاك وابتدتها وبهذا يظهر ان الزمان نفس الفلك الاعظم او حركته على ما هو رأي البعض وقد يجيب اما عن الاول فبان السبيل الى الزمان بالوصول فيه لا يكون الا بالغير حقيقة بان يكون فيه تقدم وتأخر وماض ومستقبل وابتداء وانتهاء كالحركة والمتحرك او تقديره كالسكون فان معنى كونه في ساعته انه لو فرض بدله حركة لكانت في ساعته وذكر ابن سينا ان معنى قولنا الجسم في الزمان انه في الحركة والحركة في الزمان واما غير

٢ بوجوده الاول ان غير المتغير كالجسم وسكونه بل الواجب وجود المجدرات تنصف بالكون في الاس واليوم والغد الحركة من غير فرق وهذا يظهر انه ليس مقدارا للوجود لا لا تفسير لا ينطبق على ثابت وبالعكس الثاني ان الحركة بمعنى الكون في الوسط ثابت بغيره لا يكون متغيرا بمعنى المبدء من المبدأ الى المنتهى وهمي بغيره لا يكون موجدا الثالث ان ثبوت العرض مع عدم تحله بدهي الاشياء بخلاف ما سيبه الزمان مع عدم حركة الفلك وبهذا يظهر انه ليس نفس الفلك ولا حركته واجيب عن الاول بان غير التفسير انما نسب الى الزمان بالاصول حسب اقلية فتدبر المتغير ان الغير هو الزمان ونسبة الثابت الى المتغير هو الدهر وان ثابت هو السمره وعن الثاني بانه لا لا يجب بل يتبع في وجه غير انقار اجتماع جزمين هسه وكذا في وجود مقداره وعن الثالث بان مبتناه على حكم الوهم وكل ما يصف في متن

المتغير اعني ما يكون قارنا الذات فاما ينسب الى الزمان بالحصول معه لا بالحصول فيه اذ ليس له جزء يطابق
 المتقدم من الزمان وجزء يطابق المتأخر منه وهذا كما ان نسبة استمرار غير المتغير وشبهه الى استمرار غير
 المتغير كالسماء الى الارض تكون بالحصول معه من غير تصور الحصول فيه ولا خفا في الفرق بين حصول
 الحركة مع الزمان وحصول السماء مع الزمان وحصول السماء مع الارض وانها معان محصلة لا لا سلكا
 في ان يبرهن على كل منها بعبارة يرى انها مناسبة للمعاني ما قالوا ان نسبة المتغير الى المتغير هو الزمان ونسبة
 الثابت الى المتغير هو الدهر ونسبة الثابت الى الثابت هو السرمود وبمعناها الدوام المطلق والذي
 في الماضي ازل والذي في المستقبل هو الابد قال الامام وهذا تهويل خال عن التحصيل لان ما يثبتهم
 من كان وبكون اذا كان موجودا في الاعيان فاما ان يكون متغيرا فلا ينطبق على الثابت او ثابتا
 فلا ينطبق على المتغير وهذا انقسام لا يتقدم بالعبارة واعترض به لا استحالة في الانطباق بين
 المتغير والثابت فاما قول عاش فلان سنة فانه ينطبق مدته بقائه على الف دورة من الشمس
 والمتكثرون يقولون القديم موجود في أزمنة مقدرة لانهاية لاولها والجلوب لله لا يصح حينئذ
 ما ذكر ان الزمان لما كان غير قارنا احتمال ان يكون مقدار الهيئة قارة على انطباق مدة البقاء على الف
 دورة انما هو من انطباق المتغير على المتغير لان المدة زمان والدورة حركة ثم لا يخفى ان ليس الزمان
 نفس النسبة للثابت الذي ينسب اليه المتغير وبسبب المرامدة على النسبة بل نسبة المعية على ما صرح به
 البعض الا انه اقتصر من بيان هذه المعية على انها ليست معية شيتين بقعان في زمان واحد
 ثم قال وغير الحركة اذ تحرك كما ينسب الى الزمان بالحصول معه لا فيه وهذه المعية ان كانت بقياس
 ثابت الى غير ثابت فهو الدهر وان كانت بقياس ثابت الى ثابت فهو السرمود وهذا الكون اعني كون
 الثابت مع غير الثابت والثابت مع الثابت بازاء كون الزمانيات في الزمان فتلك المعية كالهيئة التي لا دور
 الثابتة ولا يتغير في الدهر ولا في السرمود امتدادا ولا لكان مقدرا بالحركة ثم الزمان كملول للدهر
 والدهر كملول للسرمود فانه لا دوام نسبة علل الاجسام الى مبادئها ما وجدت الاجسام فضلا
 عن حركاتها ولولا دوام نسبة الزمان الى مبدأ الزمان لم يتحقق الزمان وقال ابن سينا ان اعتبار
 احوال المتغيرات مع المتغيرات هو الزمان واعتبار احوال الاشياء الثابتة مع الاشياء المتغيرة هو الدهر
 ومع الاشياء الثابتة هو السرمود والدهر في ذاته من السرمود وهو بالقياس الى الزمان دهر يعني
 ان الدهر في نفسه شيء ثابت الا انه اذا نسب الى الزمان الذي هو متغير في ذاته سمي دهر اهذا ما وقع
 اليه من شرح هذا الكلام والظاهر انه ليس له معنى يحصل على ما قال الامام ولما عن الثاني فبان
 تخلف ان الزمان مقدار للحركة بمعنى القطع وهي امر غير قار يوجد منها جزء جزء من غير ان
 يحصل جزءان دفعة وهذا معنى وجودها في الخارج وانما الوهمي هو المجموع الممتد من المبدأ الى
 الشئ هي فكذلك مقدارها الذي هو الزمان يكون بحسب المجموع وهما لا يوجد منه جزآن دفعة
 بل لا يزال يتجدد ويتصمم ويوجد منه شيء فشيء وهذا ما يقال ان هناك امر اخر ينقسم بفعل
 سببها الزمان كما ان في الحركة معنى هو الكون في الوسط بفعل سببها الحركة بمعنى القطع واعترض
 بان هذا قول يتألى الاتان لان ذلك الامر الغير المنقسم ليس غير لان واجب بانه لا اجزاء
 هناك بالفعل لان الزمان كية متصلة يعرض لها التجزى والانقسام بحسب الفرض والوهم
 دون الخارج فوجود الاشكال بانه لا وجود للزمان حينئذ لان نفس الامتداد وهو وهم والجزء معدوم
 بما لا يوجد منه وهذا بخلاف المسافة فان اجزائها وان لم تكن بالفعل الا ان المجموع المتصل
 الذي يتجزأ في الوهم موجود في الخارج وبخلاف الحركة فانه يوجد معها امر مستمر هو الكون في الوسط
 من غير لزوم محال واجيب بان المراد ان في الفعل امتدادا لا وجود له في الخارج لكنه محض او فرض
 وجوده ويجزئه عرضت لاجرائه المفروضة قبلات وبعديات متجددة متصرفة ولا يكون

الاستداد في العقل كذلك اذا كان في الخارج شيء غير قابل يحصل في العقل بحسب استمراره وعدم استمراره ذلك الاستداد الذي اذا فرض تحيزه كان حقوق التقدم والتأخر لاجلهم المفروضة لذاتها من غير اقتضاء زمان آخر وكذا معية الحركة واذا لوجود الجزئين معا الا في العقل لم كون القلبية والبدنية العارضتين لهما كذلك ولهذا يعرضان لعدم كيف ولو وجدتا في الخارج وهما متضادتان لزم وجود معروضيهما معا في الخارج ويلزم كون الزمان قارا للذات وما يفسد من ان الموجود في الخارج من الزمان معروض للقلبية والبدنية فبما ان الله متعلق بهما بمعنى انهما يسببهما يعرضان للاجزاء المفروضة للزمان المقبول هذا غاية تحديقهم في هذا المقام دفعا للاشكالات الموردة من قبل الامام مثل ان قلبية عدم الحادث على وجوده لو اقتضت زمانا لكانت قلبية الامس على القدومعية الحركة للزمان كذلك وان القلبية والبدنية لو وجدتا لا تمتنع انصافا لعدم بهما وليكان وجودهما بالزمان وتسلسل والزمن وجود معروضيهما معا ضرورة كونهما متضادتين فيكون الزمان قارا للذات لا اجتماع اجزائه المفروضة للقلبية والبدنية ولما كانا من الاعتبارات العقلية التي لا وجود لهما في الاعداس لم يلزم وجود معروضيهما في الخارج فلم يدل على وجود الزمان وان اجزاء الزمان اما ان تكون متناهية فيمتنع اختلافها بالقلبية والبدنية الذي يتبين واختلافه فلا يكون الزمان متصلا وانما خبر بان قواهم لابد في الخارج من امر غير قابل يحصل منه في العقل ذلك الاستداد مجرد ادعاء لجواز ان يحصل لاعتبار موجودا ومن موجود فارحسب ما به من النسب والاضافات الى المتغيرات على ما سيجيء واما عن اثبات ثبات القطع بوجود امتداد به التقدم والتأخر ومنه الماضي والمستقبل على تقدير ان لا يكون ذلك ولا حركة اصلا او يكون له عدم سابق ولا لاحق انما هو من الاحكام الكاذبة لا هو من حكمه بان خارج الفلك قضاء لابتنائها وعارض بانما تجد قطع بهذا الامتداد في سائر وحركة وعندها على السواء ان حقا لحي وان وهما قوهم والتفرقة تحتاج الى البرهان (فرد ذهب القدماء) ان من الفلاسفة الى ان الزمان جوهر مستقل اي قائم بنفسه غير متعلق بالحق قوهم او حركة تفعله فذهب من زعم انه واجب الوجود اذ لا يمكن عدمه لا قبل الوجود ولا بعده لان التقدم والتأخر بين الوجود وعدمه لا يتصور الا بزمان فان كان عين الاول لزم وجود الشيء حال عدمه وان كان غيره لزم تعدد الزمان بل تسلسله ورد بعد تسليم المقدمات بان امتناع عدم قبل الوجود او بعده لا ينافي الامكان الثاني بمعنى جواز عدم في الجملة ومنهم من اعترف باسكانه واليه ذهب افلاطون واتباعه وعندهم ان تحويل على الضرورة بمعنى ان افلاطون بوجود امر به التقدم والتأخر ومنه الماضي والمستقبل سواء وجد جسم وحركة او لا على او فرضا ان الفلك كان معدوما فوجدت في حقها قطع من وجود ذلك الامر وبتقدم عدم الفلك على وجوده يعني كونه في زمان سابق ماضٍ والوجود في زمان لاحق حاضر والقضاء في زمان آخر مستقبل فلا يكون ذلكا ولا حركة ولا شيئا من عوارضها بل جوهر الزمان يتبدل ويتغير ويتجدد ولا يصير بحسب النسب والاضافات الى المتغيرات لا بحسب الحقيقة والذات ثم انه باعتبار فسيحة ذاته الى الامور الثلاثة يسمى سرمد والى ما قبل المتغيرات دهر والى قارنته زمانا ولما ثبت امتناع عدمه في نفسه لم يحكم بوجوده وانت خبير بحال دعوى الضرورة في مثل هذا المتنازع الهائل الذي لا يبرح فيه نزول الراء على شيء (قال تلميذ الثالث في المكان ٦) اخذ في امية شيء يتبدل الجسم عنه ويسكن فيه ولا يسمعه غيره وهو السمي بالمكان والمعتبر من المذهب ان ماهيته السطح الباطن من الجسم الحارى المماس للسطح الظاهر من الجوى واليه ذهب ارسطو واشباعه من المشائين او البعده الذي ينفذ فيه بعد الجسم ويتجدد به واليه ذهب

نعم ان له جوهر مستقل قليل واجب لا يحتاج عدمه سابقا ولا لاحقا ورد بله لا يقتضي امتناع عدمه مطلقا وقبل يمكن واليه ذهب افلاطون واتباعه وعندهم ان القطع بوجوده وان لم يكن جسم ولا حركة من

٦ والمعتبر من المذهب ان السطح الباطن من الحارى او البعده الذي ينفذ فيه بعد الجسم فان من البعد ما لا يحل في الجسم ويمانع ما باله ومقارنا يحل في جسم الجسم ولا يفهم بجملة بحيث ينطبق على بعد الجسم ويخضع به الاله عند افلاطون موجود يمتنع خلوه عن شاغل وعند المشائين مفروض يمكن خلوه وهو المعنى بالفرار من قوتهم الذي لو لم ينفذ شاغل لكان خاليا فبهنا المتأمان متع

الى المحل ويعرض له الحلول فيه واجب عن الكل بله يجوز ان يكون بعد القسم بالجسم مخالفا
بالعبارة للبعد المفارقة وان اشتركا في ذاتي او مرضي هو مطابق البعد فلا يتبع اختصاصه بقبول
الحركة واقتضاه المحل واختصاص البعد المفارقة بإمكان القوت فبهذا يكون اجتماعهما من
اجتماع المثلين على ان اما ذكر من تعدد الدارين في الممكن واجتماع المثلين ليس بمستقيم لان احدهما
في الممكن ولا خرفيه الممكن (قال هبة البعد) احتج اثنان ثلثون يكون المكان هو البعدية لو كان
هو السطح لزم انتهاء امور يحكم بهذه العقل بثبوتها منها مساواة المكان للمكان في الشعة
المدورة اذا جعلتها هاء صفعة رقيقة كان السطح المحيط بها اضعاف المحيط بالمدورة وان جعلنا
الصفعة مدورة كان السطح المحيط بها اقل من المحيط بالصفعة مع ان الجسم في الحالتين واحد
وكا اذا جعلنا في المكعب نقرة عميقة يزيد السطح المحيط به مع ان شدة الجسم ومنها كون كل
جسم في مكان مع ان الجسم المحيط بالكل لا يتحويه جسم يكون سطحه الباطن مكانا له ومنها
سكون الظير الواقف في الهواء عند هبوب الريح فانه يتبدل عليه السطوح المحيط به مع ان
تبدل الامكنة اما نفس الحركة الابدية او يلزم لها ومنها حركة القمر الدائر لال السطح المحيط
من فلكه واحد لا يتبدل وعدم تبدل المكان ملزم للسكون لان تبدله لازم الحركة وانفسها
ومنها بقا المكان الذي خرج منه زيد مع انه قد علاه الهواء فلم يبق ما كان فيه من
السطح المحيط بزيد ومنها كون كل جزء من اجزاء الجسم في حين مع ان الاجزاء الباطنة
من الماء لا تكون في سطح من الهواء الا بطريق التيمية والتجزؤ كما يقال الماء في الفلك ومنها
عدم توقف الحكم بكون الجسم ههنا او هنالك على انه هل يحيط به جسم اول ومنها ان
تصور جسمنا لا يماس شي بل يوجد وحده مع امتناع ان تصور جسمنا لا يكون في حين ومنها
اننا نقسم بان كلانا من القطب الجنوبي والشمالي في حين آخر وان كل نقصة على سطح الفلك
المحيط تحرك بحر كنه من موضع الى موضع بالجمله فهذه وامثالها امارات تفيد قوله ان المكان
هو البعد لا السطح وان كان للنساقشة جمال في استحالة بعض الاوانم اوفى لزومها على ما لا يخفى
(قال المقام الثاني ٨) المتنازع هو الخلاه بمعنى فراغ لا يشغله شاغل سواء سمي بعدا او لم يسم
وسواء جعل متخففا موجودا او موهوما فان قيل ذا معنى القول بلكانه عند من يحمله بغيره متخففا
وعدا صريحا لا يتحقق اصلا قلنا مناه انه يمكن الجسمان بحيث لا يتساان ولا يكون بينهما
ما يماسهما احتج القائلون بإمكان الخلاه بوجوده الاول او فرضنا صفعة ماء فوق اخرى فلهما
يحيث يمس سطحاهما المستويان ولا يكون بينهما جسم اصلا ورفعا احدهما عن الاخرى
دفعه ففي اول زمان الارتفاع يلزم خلو الوسط ضرورة انه انما يتلقى بالهواء الواصل اليه من
الخارج بعد المرور بالاطراف والمقدّمات اعني امكان الصفعة المتساة الى الجسم الذي له سطح
مستو ليس فيه ارتفاع وانخفاض ولا انضمام اجزاء من غير اتصال واتحاد وكون النفس بين
السطحين لا يبين اجزاء لا تتجزأ من الجليتين وامكان وقع الغليان من الشئ قدّمه بحيث لا يكون
ارتفاع احد الجليتين قبل ارتفاع الاخر يلزم الفلك وعدم حصول الهواء في الوسط عند
الارتفاع بخلاف الله تعالى او بالوصول اليه من المنافذ والمسام بين اجزاء لا يتجزأ معلّم عندهم
مقبية على اصولهم واجيب بمتع امكان ارتفاع الغليان من السفلى حيثشذ بل هو عندنا بحال جازان
يستلزم محالا ولولم امكان الارتفاع في الجبله غار يدي بكونه دفعه كونه في كل انفسهم اصلا فلزم
امكانه كيف والارتفاع حركة تقتضي زمانا وان اريد كون حركة جميع الاجزاء معا فلا يلزم
التفكك فلام استننازها للحالا فانه حركة لها زمان يجوز ان يمر الهواء من الاطراف الى الوسط
في ذلك الزمان في الجبله لخصم بين منع الزوم ومنع امكان المتزوم ولا يلزم المطاوب الا بذهابها

لو كان السطح اسأ وانمكن
كا اذا جعلنا المدور صفعة دقيقة
وبالعكس وان تم الاجسام الاضاحى
للمعيط ونسبت الاحكام اذا طاهر
السكن في الهواء الهاب يستبدل
السطوح فيلزم تحركه والفكر المتحرك
لا يتبدلها فيلزم سكونه وسكن زيد
من سلاء الهواء موجود و يلزم
عدمه الا غير ذلك من الامارات
التي ربما تفيد قوة الظن وان لم يتم
برهاناً من

٨ ان الخلاه يمكن او يمنع حجة
الامكان وجو الاول اننا فرضنا
صفعة ملاء من مذهبها دفعة لزم
في اول زمان الارتفاع خلو الوسط
ضرورة انه انما يتلقى عندكم بالتفصال
الهواء اليه وذلك بعد المرور
بالاطراف ورد بهسد تسلخ امكان
الارتفاع بمتع امكانه دفعة او في آن
فانه حركة يقتضي زمانا وان اريد
بكونه دفعة كون ارتفاع الاجزاء
معا مثلا يلزم التفكك فغير مستبعد
لجواز ان يمر الهواء الى الوسط في
زمان الارتفاع في الجبله لخصم
بين منع الزوم وامكان الزوم الثاني
اولا الخلاه لا يمنع انتقال الجسم من
مكان الى مكان لا ما في المكان
النسائي ان تقدم وحدت في امكان
الاول جسم اخر فخلا في مذهبكم
وان استقر مكانه لزم التداخل
او التكلل وتخلل ما حول امكان الاول
وذلك يثبت بالهوى وسبيله
او تحق في الخلا وقد فرض عدمه
وان انتقل عنه غاما الى المكان الاول
فلزم الدور وتوقف كل من الاثنين
على الآخر واما الى آخر فيتلاق
النصادات لال نهاية ورد بعد

نعم لو جعل المزوم هو الاصول اعني لاماسة السطحين الحاصلة عند الاتساع الزامان
يقول بكون الاصول اليدين منع امكان المزوم الثاني اولم يمكن الخلاء بل اولم يوجد لا منع
حركة الجسم من مكان الى مكان لانه اذا انتقل الى مكان فالجسم الشاغل لذلك المكان اما ان
يعدم ويحدث جسم آخر يشغل المكان المنتقل عنه وهذا باطل باعتباركم بل ببهاده العقل
في كثير من المواضع كحركة عصامير الدولاب كل الى حيز الاخر ولما ان لا يعدم وحيث ان
يستقر في مكانه او ينتقل عنه فان استقر فلما ان يبقى على مقداره فلنزل بداخل البعدين المادي بين
واجتماع الجسمين في حيز واحد وهذا باطل اتعافا وضرورة ولما ان لا يبقى بل يتكاثف اي يصغر
مقداره بحيث يحصل للجسم المتحرك حيز يسعه وذلك اما بكون الجسم ذامدا بقبل المقادير
بالتفاوتة في الصغر والكبر وذلك قول بالهويولي وسنقيم الدلالة على بطلانها اولكونه اذا اجزاء
بينها فخرج خلاء قد تقاربت تلك الاجزاء بحيث حصل خلاء يسع الجسم المتحرك فلنزل
تخلف لتحقق الخلاء على تقدير عدمه هذا ان استقر الجسم الكاغل للمكان الثاني في مكانه
وان انتقل عنه فلما الى المكان الاول فلنزل الدور لتوقف انتقال كل الى مكان الاخر على انتقال
الاخر عن مكانه لامتناع الاجتماع وتوقف انتقاله عنه على انتقال الاول اليه فلا يلزم خلو
ولما الى مكان اخر فلنزل تصادم الاجسام بمرورها وتماقبات الحركات لا الى نهاية بل الى
الدور ضرورة تنتهي الاجسام وبعض هذه الترددات تجري في المكان الذي يتقل عنه الجسم
فله اما ان يبقى خاليا او يصغر مملوا ينتقل جسم اخر اليه او يتخلف ما حركه من الاجسام بطريق
ثبوت الهويولي او فرج الخلاء فحين ان يكون المكان الذي يتقل اليه الجسم اما خلاء محض او اما
مملوء بالجسم فيه فرج خلاء يقل ويتقارب الاجزاء فيحصل للجسم المتقل مكان وتكون حركة
المسكة في البحر من هذا القبيل فلا يرد نقضا على ما ذكرنا من الدليل واجيب بان دليل البطلان
الهويولي لا يلزم لما سبق بل غاية الامر القدح في مقدمات اثباتها وهو لا يفيد في معرض الاستدلال
ولو سلم فان اراد بتوقف انتقال كل من الجسمين الى مكان الاخر على انتقال الاخر الى مكانه
امتناع كل منهما بدون الاخر كما في المتضايفين فلا يلزم استحالة بلوزان ان لا يكون بصفة التقدم
بل المعية كما في عصامير الدولاب فان التماسك كل منها الى حيز السابق يتوقف على انتقال الاخر
الى حيزه فلا يلزم الخلاء بل التشكك وانتقال الاخر الى حيزه يتوقف على انتقاله الى حيز
السابق فلا يلزم اجتماع جسمين في حيز وهذا هو المعنى بدور المعية وان اراد التوقف بمعنى
احتياج كل الى الاخر احتياج المسوق الى السابق حتى يكون دور تقدم فلا يلزم زومه وما ذكرتم
لا يفيد ذلك وربما يقع ابتداء التخلل والتكاثف على تحقق الهويولي او فرج الخلاء الثالث اولم
يوجد الخلاء لكان كل سطح ملاقبا لسطح آخر لا الى نهاية بل معنى تحقق الخلاء لكون الجسم
بحيث لا يماسه جسم آخر واللازم باطل لما سبق في تنهاى الاجسام واجيب بمنع اللازم بل تنتهى
الاجسام الى سطح لا يكون فوقه شيء والعدم الصرف اس فراغا يمكن ان يشغله شاغل على
ما هو المراد بالخلاء المتنازع فيه اذ اربع انا شاهد امور تدل على تحقق الخلاء قطعاً منها ان
اقررة اذا مصت جسدا بحيث يخرج ما فيها من الهواء ثم كتبت على الماء تصاعد اليها الماء
ولو لم تصر خالية بل كان فيها ماء لما دخلها الماء قبل المص ومنها ان اترك اذا الصق
احد جانبيه بالآخر بحيث لا يبقى بينهما هواء وشد رأسه وجعل مسامه بالآخر بحيث لا يدخله الهواء
من خارج فلما دفعا احد جانبيه عن الاخر حصل فيه الخلاء ومنها ان اترك اذا يولغ في تمديد
وسد يد مسامه ثم نفخ فيه بقدر الامكان فاذا غرق فيه مسلة بل مسلات فانفسخه بهواء
ولو لم يكن فيه خلاء لما دخلته لامتناع لتداخل ومنها ان ملء الدن من الشراب اذا جعل

في زمني جعل في ذلك الدن فانه يسهما اولي يكن في الشراب فرج خلا بقدر الزق لما يمكن ذلك واجيب بان شيئا ماذكر لا يستلزم تحق في الخلا لجواز ان يتخلل قابل هوا بين في القارورة ثم يعود الى مقدار الطبيعى عند ترك المص فيصا عد الماء ضرورة امتشاع الخلا وكذا يجوز ان يبقى بين جاني الزق قليل هوا يتخلل عند الارتفاع وان ينفذ الهواء في المسام وان يولج في تسديدها وكذا الزق انفسوخ تدخله السلة تكاثف ما فيه من الهواء وان يروج بعضه من انسام واما شراب الدن فلجواز ان يتكاثف او يتخثر ويتخلل منه بالاصفار شئ يسير على مقدار الزق (قال حجة الاستماع ٣) اخبر القائلون بامتشاع الخلا اى كون الجسمين بحيث لا يماسان ولا يكون بينهما جسم مما سهما بل فراغ يمكن ان يشغله شاغل موجود كان او معدوما لوجوه الاول انه لو تحقق الخلا زمن ان يكون زمان الحركة مع المعارق مساويا لزمان تلك الحركة بدون المعارق واللازم فانه بالطلان بيان الزمن ان يفرض حركة جسم في فرسخ من الخلا ولا محالة تكون في زمان ونفرض ساعة ثم نفرض حركة ذلك الجسم تلك القوة بعينها في فرسخ من الماء ولا محالة تكون في زمان اكثر لوجود المعارق ونفرض ساعتين ثم نفرض حركته بتلك القوة في ملاء ارق قواما من الملاء الاول على نسبة زمان حركة الخلا الى زمان حركة الملاء الاول اى يكون قوامه نصف قوام الاول فليزمن ان يكون زمان الحركة في الملاء ارق ساعة ضرورة انه اذا تعدت المسافة والتحرك والقوة التحرك كما تكن السرعة والازمنة اعني فله زمان وكثيره الا يحجب قلة المعارق وكثيره فليزمن تساوى زمان حركة ذى المسارق اعني التي في الملاء ارق و زمان حركة عديم المعارق اعني التي في الخلا واعترض اولي بان كان قوام الحركة على نسبة زمان الخلا الى زمان الماء ولما يت اولي بينه القوام اى مالا قوام ارق منه وهو ممنوع وثانياً يتبع انقسام المعروفة بانقسام القوام بحيث يكون جزء المعارق معارفاً وتساوياً لو ثبت ان المعاروفة قوة سارية في الجسم متسعة بانقسامه غير متوقعة على قدر من القوام بحيث لا يوجد بدونه وثالثاً بان امتشاع ان ينهى المعارق من الضيق الى حيث يساوى وجوده عدده ورابعاً وهو المنع الموعول عليه اذ ربما يمكن اثبات المقدمات سيما على اصول الفلاسفة انه لا يلزم من كون المعارفين على نسبة الزمان ان يكون زمان قليل المعارق مساوياً لزمان عديمه واقتلزم اولي بان زمان الاثارة المعروفة واما اذا كانت الحركة بنفسها تستدعي تساوي الزمان كالساعة المفروضة في الخلا فلا بد في المعارق لقليل تكون ساعة اذ ان نفس الحركة كما في الخلا ونصف ساعة باثارة المعاروفة التي هي نصف المعاروفة الكثيرة التي فرع ساعة باثارة وهذا الاعتراض لابي البركات ومعضل على ما يتعبره كلامه في المعتبر ان كل ما يلقه من الحركة فهو من جهة القوة التحرك والجسم التحرك يستدعي زماناً محدداً يلزم العقل بذلك ومن لم يتصور معاروفة التحرك في زمان ان تحقق المعاروفة فيكون البعض منه اثار المعاروفة والبعض اثار الحركة وهو زمان الخلا وتتفاوت بحسب قوة التحرك وخاصة التحرك وانما تدعى الحركة حركة ذلك الجسم بتلك القوة من غير اعتبار معاروفة التحرك في اتمامية الحركة من حيث هي بل في الاعتراض بانها الواقعة فتد من الزمان لم يثبت ذلك فقد ركل من جزئيات الحركة لاستماع تخلف مقتضى المنع واللازم باطل كما في الحركة المفروضة في جزء من ذلك القدر من الزمان ولا الحركة المجردة من السرعة والبطء ليدفع بما ذكره بعض المحققين من ان الحركة تمتنع ان توجد الا على حد من السرعة والبطء لانه لا محالة تكون في مسافة و زمان يتضم كل منهما لاني نهاية فاذ فرضنا وقوع اخرى نقط تلك المسافة في نصف ذلك الزمان فالاول ايضا منها ارق ضعفه فاسرع فالحركة المجردة لا توجد ومالا يوجد لا يستدعي شيئاً

انه او وجد لزم محلات الاول تساوى وجود المعارق وعدمه فيما اذا فرضنا من جسم حركة في فرسخ خلا وليكن ساعة واخرى ثلثها في فرسخ خلا وليكن ساعتين واخرى ثلثها في فرسخ ملاء قوامه نصف قوام الاول فيكون ايضا ساعة ضرورة ان تغاوت الزمان بحسب تفاوت المعارق واعتراض لابي البركات يستدعي نفسه سائر ما في الملاء ارق يكون ساعة بوزن نفس الحركة كما في الخلا ونصف ساعة باثارة القوام الذي هو نصف القوام الاول فان قيل الحركة لا تغل عن سرعة وبدء لكونها في زمان ينقسم لاني نهاية فان اريد بنفس الحركة المجردة عنهما فلا يوجد فلا يستدعي شيئاً اولي في مدن الجزئيات فلا تقتضي زماناً وان اقتضى كل حركة حتى التي في جزء منه وهو مثال فله فلا بد في تساوي الزمان الا انها فتشبه بالحركة في جزءه والاولى ما لقصود ان نفس الحركة المتخوصصة تستدعي قدر من الزمان بحسب حال التحرك والتحرك ثم قد يرد بحسب حال المعاروق وقد لا يرد كما في الخلا من

ويرد على الوجهين أن زمان الحركة قد يكون بحيث لا يتقدم الاوهم فتكون الحركة في جزء منه محالا والمحال جاز أن يستلزم المحال فلا يمكن في ثبوت هذه الاولى وفي كونها اسرع الحركات فرض وقوع الاخرى عالمين انكانها فان قيل سلنا انتفاء البطء لكن لاخفاء في ثبوت السرعة لاكان وقوع اخرى في زمان أكثر فلا تثبت المجردة من السرعة والبطء فلماذا دفع الاعتراض انما يتبين على ثبوت البطء لا يتفرع عليه كون زمان بحسب المعاودة وذكر السرعة انما هو بحكم المقابلة ولهذا عبر في المواقف عن هذا الدفع بان الحركة او اقتضت زمنا لذاتها فكانت الحركة الواقعة فيه اسرع الحركات على ما مر وقد يقال في غير كلام المحقق ان الحركة لا توجد الا مع وصف السرعة والبطء وهما بحسب المعاودة فلا حركة الا مع المعاودة فاذ كان الزمان بقاء الحركة كان لزاه المعاودة وان لم يكن لها دخل في اقتضاها وجبئذ لا يرد الاعتراض بان امتناع وجود الحركة بدون السرعة والبطء لا ينافي استنداعها بنفسها شيئا من الزمان ولا القصد بالاوزان التي تقتضيها الماهية مع امتناع وجود الامع شيء من العوارض لكنه لا يدفع اعتراض ابي البركات ولا يدفع الحق ان الحركة مستندعة بنفسها لا تستدعي شيئا من الزمان

٢ امتناع حصول الاجسام فيه اذ لا اولوية لبعض الجوانب ورد يجوز استناد الاختصاص الى اسباب خارجة الثالث وصول الحجر المرمي الى السماء لعدم العائق ورد به لا يقتضي عدده مطلقا الرابع اشتغال ما يشهد من ارتفاع اللحم في الحجة والماء في الانبوبة وعدم نزول الماء من ثقب الكوز عند دخول الرأس وانكسار القارورة التي في رأسها خشبة الى آخر

منه دون حيز ترجح بلا مرجح لكونه نفسا صريحا وبعدم اشتغالها ليس فيه اختلاف اصلا لكون اختلاف الاشكال بالمواد واجب بعد تسليم التشابه يانه لا رجحان بالنسبة الى جميع العالم على تقدير تشابه الخلاء كله في جميع الاجزاء واما على تقدير لانتفاءه او بالنسبة الى جسم جسم فيجوز ان يكون الرجحان باسباب خارجة كادارة المختار وتكون طبيعة بعض الاجسام مقتضية للاخاطة بالكل وبعضها تقرب من المحيط او البعد عنه الوجه الثالث انه لو وجد الخلاء بين الارض والسماء لم يزل في الحجر المرمي الى فوق ان يصل الى السماء لان الارض قد احدث فيه قوة صاعدة لا تقاومها الطبيعة الا بموتة مصادمات من الملاء واجب بقاءه مع ابتلائه على نفي الاختلاف الجسماني كون ما بين الارض والسماء خلاء صريحا ولا ينافي وجود خلاء خارج عما بينهما ومختلط بالاجزاء والواحدة الوجه الرابع انه لو وجد الخلاء لم يزل انبساط الهواء بالمص فيه اللحم لئلا يلزم الخلاء كارتفاع اللحم في الحجة عند المص فانه لما اجتذب الهواء بالمص فيه اللحم لئلا يلزم الخلاء وكارتفاع الماء في الانبوبة اذا نغس احد طرفيها في الماء ووص الطرف الآخر وكيفية الماء في الكوز الذي في اسفله ثقبه من غير ان يتزل من الثقب عند شد رأس الكوز لئلا ينفذ حيز الماء خاليا ونزوله على ما هو مقتضى طبيعة عند فتح الرأس لدخول الهواء وكما تنكسر القارورة التي جعلت في رأسها خشبة وشدت بحيث لا يدخل فيها ولا يخرج عنها هوائا خرجت الخشب ثقبان القارورة تنكسر الى الداخل لئلا ينفذ حيز الخشب خاليا وان ادخلت تنكسر القارورة الى الخارج لما فيها من ملاء لا يمنع الخشب واجيب بالبحر ان يكون ذلك لاسباب اخر فان هذه الامور كلها لا تنافي الخلاء واللازم قد يكون انما لا يصح الاستدلال بوجوده على وجود الملتزم ثم بما يفيد بغيره سببا للناظر

٨ وهو غرض لا يقتضي اذاته فسمعه اونسبة وقد يزداد ولا فسمته احترازا عن الوحدة والنقطة من

لكن لا يقوم حجة على الناظر (قال الفصل الثالث في الكيف) لا طر يق الى تعريف الاجناس العالية سوى الرسوم الناقصة اذ لا يصور لها اجنس وهو ظاهر ولا فضل لان التركيب من الامرين المتساويين لا يكون كل منهما فصلا لاجزائه لان عطف لا يبرق تحفة قبل بقاء تمام الدلالة على اتقنه وبظهور للكيف خاصة لازمة شاملة سوى التركيب من العرضية والمغايرة للكم والاعراض النسبية الان الشعر يف بها كان شعر يغتاشي بايسابه في المعرفة والمبالغة لان الاجناس العالية ليس بعضها اجلي من البعض فعملوا من ذكر كل من الكم والاعراض النسبية الى ذكر خاصته التي هي اجلي ففأوا هو

عرض لا يقتضي لذته قسمة ولا يتوقف تصوره على تصور غيره فتخرج الجوهر والكم والأعراض
 تنسبة ومن جعل النقطة والوحدة من الأعراض زاد قيد عدم اقتضاء الأقسام احترازاً عنهما
 وقيلوا بعدم اقتضاء القسمة والأقسام بالذات والأولية لئلا يخرج عن الثبوت العلم بالمرک
 وبالمبسط حيث يقتضي القسمة والأقسام نظراً إلى المنعنى فإن قيل من الكيفيات ما يتوقف
 تدقه على تعقل شيء آخر كالعلم والقدرة والأسقام والاحتناء ونحو ذلك قلنا ليس هذا يتوقف
 وانما هو استلزام وإسناداً بمعنى أن تصوره يستلزم تصوره ما يتعلق به بخلاف نسبته فانها لا تصور
 لا بعد تصور المنسوب والمنسوب اليه وبالجملة فالعنى بالكيفية ما ذكرناه كان شيئاً بعدد في الكيفيات
 على خلاف ذلك لم يكن كية واشتهر في تعريف الكيفية انها هيئة قارة لا يوجب تصورها
 تصو شيء خارج عنها وعن حاملها ولا تقتضي قسمة ولا نسبة في اجراء حاملها واحتراز بقيد الأخير
 عن الوضع والاول اعنى القسمة عن الزمان وان يفعل وان يفعله واعتراض بان لا احتراز
 عن ان يفعل وان يفعله حاصل بالقيده الثاني وعن الزمان بالقيده الثالث اعنى عدم اقتضاء القسمة
 على ان من الكيفيات ما يستتبعه كاصوت ومنها ما يوجب تصورها كصورها كالحجج كالحجج
 والقدرة على مامر (قال وتخصر بالاستقراء في اربعة اقسام) اقسام التكيف في اربعة
 الكيفيات المحسوسة الكليات النفسانية التكيفات المختصة بالكميات الاستعدادات والتحويل
 في المحسوس على الاستقراء وقد بين بصورة التزويد بين التي واشتبات ويحصل بحسب اختلاف
 التعريف عن كل قسم بماله من الخصوص في متعدد ما صلحها ان التكيف ان كان هو القسم
 الاول فالاول او الثاني والثاني او الثالث فالثالث والا فارباع والتمتع عليه ظاهر فلا يصلح
 الاوجه ضبطه بالعلم بالاستقراء على ان بعض الخصوص ما فيه نوع خفاء كتعبير الامم عن الكيفيات
 النفسية بالكم وتعبير ابن سينا عنها بالاعتقالات بالاجسام وعن الاستعدادات بما يخص الجسم
 من حيث الطبيعة وعن المحسوسات بما يكون ثبوتها انها فعل وبعضها ليس شاملاً للأفراد
 كتعبيره عن الله وسات بما يكون فعله بطريق الشبهة اي جعل الغير شبيهاً به كالحرارة تجعل
 الجوار حاراً والسواد ياتي شجعه اي مثاله على العين لا كاشغل فان فعله في الجسم العنكبوت لا التقل
 قال الامام وهذا تصريح منه باخراج الثقل والخفة عن المحسوسات مع نصريحه في موضع
 آخر من السقاء بانها منها وذكر في موضع آخر منه انه لم يثبت بالبرهان ان الرطب يجعل غيره
 رطباً واليابس يجعل غيره يابساً كتعبيره عن الكليات المختصة بالكميات بما يتعلق بالجسم
 من حيث الكمية قال الامام وهذا تصريح للكيفية المختصة بالعدد يعنى من جهة انها قدسمة
 بالجزئات وبهذا اعترض على قولهم ان البحث عن احوال ما يستغنى عن المادة في الذهن
 دون الخاريج هي از باضيات بل من جعلتها البحث عن احوال العدد وهو يستغنى عن المادة
 في الخارج ايضاً واجب بان البحث قد يقع لامن حيث الافتقار الى المادة وهو بحث الوحدة
 والكثرة من الماهي وقد يقع من حيث الافتقار كالجسم والتغريق والضرب ونحو ذلك ما في الحساب
 وهو من ارباض وفيه نظر لا يغال المراد ما يتعلق بالجسم في الجملة وان لم يخص به وبقيت العدد
 كذلك لاننا نقول نجته يكون معنى الكيفيات النفسانية ما يتعلق بالجسم انها لا تتعلق به اصلاً
 وقصده بين بل المعنى انها لا تتعلق به خاصة بحيث تستغنى عن النفس (قال) القسم الاول الكيفيات
 المحسوسة وهي (٤) ان كانت رابطة كصفر الذهب وحلاوة العسل سميت انفعالات لانفعال
 الطرأس عنها اولاً وذكرناها بخصوصها او عودها تابعة للزاج الحاصل من انفعال العناصر
 بموادها فالخصوص كافي المركبات مثل حلاوة العسل والحرم كافي البساط مثل حرارة النار
 فان الحرارة من حيث هي قد تكون تابعة للزاج لانفعال المواد وهذا معنى قولهم بخصيصها

٤ أنواع النوع الاول للموسسات وفيه
 مباحث من

أزوعها والا فالحاررة ليست نوعا لحرارة النار وغيرها لاحقيقها ولا اضافيا وكذا البياض
 لياض الثلج والعلاج على ماسيحي وان كانت غير راضفة سميت انفعالات لانها لسرعة
 زوالها شديدة الشبه بانفعال فخصت بهذا الاسم تغييرا بين القسمين (قال المبحث الاول ٨)
 اصول الكيفيات الملوسة الى اني لا يتخلو عنها شيء من الاجسام العنصرية ويقع الاحساس بها
 اولاهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ولا تخفى وجودها فبقا ان البرودة عدم الحرارة
 ليس بشيء ولا في ماهيتها فاذا كثر في معرض التعريف لها تنبيه على بعض مآلها من الخواص
 لا فائدة تصوراتها المشهور من خواص الحرارة انها التي تفرق الخلدات وتجمع المشاكلات
 الا انها تابعة لخاصة اخرى هي الحرارة التي هي فوق على ما قال في الحدود الحرارة كيفية فعلية
 بحركة لما يكون فيه الفوق لاحداهما الخفة فيعرض ان تجمع المتجانسات وتفرق المختلفات وتحدث
 بها لها الكيف لتختللا من باب الكيف الى رقة قوام وبها انكشاف بمعنى غطاء القوام
 ويصدها الاطراف تكافا من باب الوضع الى اجتماع الاجزاء الوجدانية الطبع يخرج الجسم
 القريب عاينها ويقابله التخلخل بمعنى انشاش الاجزاء بحيث يخالطها جرم غريب ومعنى التعلية
 ماسبق من جعل تغير شيئا لا يجرؤ اعادة اثر ما عزم من الحركة وغيرها ليكون قولنا فعلية بحركة
 بمنزلة قولنا جسم حيوان على ما عزم الانسان وبالجملة فالخاصة الاولى الحرارة هي احداث الخفة
 والبلل المصعد ثم يتب على ذلك بحسب اختلاف القوابل اثار مختلفة من الجمع والتفريق والتجفيف
 وغير ذلك وتحديقه ان ما يثار عن الحرارة ان كان بسيطا استحال اولا في لكيف ثم افضى به ذلك
 الى انقلاب الجوهر فيصير الماء هواء والهواء نارا وربما ياتيه تفريق المشاكلات بان تغير الاجزاء
 والهوائية من الماء ويدها يخالطها من الاجزاء الصغار المائية وان كان حرا فان لم يستند
 النعمان بسا ائله لا تفاع في ان الانكشاف اقبل للصعود لزم تفريق الاجزاء الخفيفة وتبعه انضمام
 كل الى ما يشاء كانه يقتضي الطبيعة وهو معنى جمع المشاكلات وان اشدد التحاليل الباسط فان كان
 الاطراف والكيف قريبين من الاعتدال حدثت من الحرارة القوية حركة دورية لانه كلما مال
 الاطراف الى التصعد جذبته الكيف الى الانحدار ولا فان كان انقلاب هو الاطراف يصعد بانكاف
 كالنوشاد وان كان هو الكيف فان لم يكن فالساجدا حدث تسيل كما في الرصاص وتبين
 كما في الحديد وان كان غاليا جدا كما في الطابق حدث جرد سخونة واحتيج في تنبيهه الى الاستمارة
 بعمال اخر وعدم حصول التصعد او التفرق بناء على المدفع لينا في كون خاصتها التصعد
 وتفرق المختلفات وجمع المشاكلات (قال وقد يقال الحار ٢) اطلاق الحرارة على حرارة
 النار وعلى الحرارة الفائضة عن الاجرام السماوية النيرة وعلى الحرارة الغريزية وعلى الحرارة
 الحساسة بالحركة ليست بحسب اشتراك اللفظ على ما يشوه لانه المفهوم واحد وهو الكيفية
 المنسوبة للتخصص وان كانت الحرارة متخالفة بالحقيقة واختلاف المفهوم الفاهي في اطلاق
 الحار على مثل النار وعلى الاجرام السماوية التي تقبض منها الحرارة وعلى الدواء والغذاء اللذين
 يظهر منهما حرارة في بدن الحيوان وهل في كل من الكواكب والدواء والغذاء صفة مسماة بالحرارة
 كالكيفية المنسوبة في انشراح ذلك توسع واطلاق الحار على مادته الحرارة وان لم يمه به معنى
 مسعى بالحرارة فيه تردد واختلوا في الحرارة الغريزية التي بها قوام حيوة الحيوان فاختر الامام
 الرازي انها هي النار فان النار اذا خالطت سائر العناصر فادت حرارة المركب طبخا
 واعتدالا وقاما لتوسطها بانكار صورتها عند تفاعل العناصر بين الكثرة الغضبية الى ابطال
 القوام واللبنة الفاصلة عن الطبخ الموجب للاعتدال تلتان الحرارة هي المسماة بالحرارة الغريزية
 وحسب عن ارسطو انها من سانس الحرارة التي تقبض من الاجرام السماوية فالمراتب المعتدل

٨ اطبقوا على انصاها الحرارة
 والبرودة والرطوبة واليبوسة وهي
 غنية عن البيان لمية ومما به الا انه
 قديمه على بعض الخواص يقال
 الحرارة ككيفية من شأنها جمع
 المشاكلات وتفرق المختلفات
 والبرودة بالعكس والرطوبة بكيفية
 تقتضي سهولة الانصاق والانفصال
 او سهولة قبول الاشكال واليبوسة
 بالعكس والتحقق ان في الحرارة
 تصديدا والاطراف اقبل لذلك
 فحدثت في المركب الذي لم يستند
 القوام بسا ائله تفرق الاجزاء الخفيفة
 وبه جمع المشاكلات وفي الذي
 اشدد حركة دورية كما في الذهب
 او تصديدا بالكمية كما في النوشاد
 او سريلا كما في الرصاص بحسب
 اختلاف القوابل من

المحدث حرارة اما بشرط ملافة
 البدن كاللاذبة والادوية ولا
 كالشموات واما الحرارة الغريزية
 التي بها قوام الحيوة فقبل نارية وقيل
 مساوية وقيل مخالفة لهما بالحقيقة
 لاختلاف الآثار حتى انها تدفع الحرارة
 الغريزية ورد بجواز اسناد ذلك
 الى العوارض من

يوجد ما مناسب لجوهر السماء لأنه يبعث عنه يعني أنه إذا امتزجت العناصر وانكسرت سورة
 كيفية حصل المركب نوع وحدة وبساطتها يناسب البساطة السعوية ففاض عابيه
 مزاج معتدل به حفظ التركيب وحرارة غريزية بها قول الحية وقبول علاقة النفس وبعضهم
 على أنها مختلفة بالماهية للحرارة النارية والحرارة السموية باختصاصها ببقا ومدة الحرارة
 الغريبة ودفعها عن الاستيلاء على الرطوبة الغريزية وباطال الاعتدال حتى أن السموم الحارة
 لا تدفعها إلا الحرارة الغريزية فانها آتة للطبيعة تدفع ممر الحار لوارد بغيرك الروح
 الددقة وممر البارد الوارد بالمضادة واجاب الامام بان تلك المقاومة انما هي من جهة ان الحرارة
 الغريبة تحاول التفرق والغريزية افادت من انضغاط وانطبخ ما يمسعه عنده على الحرارة الغريبة
 تفرق تلك الاجزاء وبالجملة يجوز ان تكون هي الحرارة السموية او النارية ويساند اثره المختصة
 بها الى خصوصية حصولها في البدن المعتدل وصيرورتها جزءا من المزاج الخاص (قال
 ولورد ٢) المذكور في كلام بعض المتقدمين ان الجسم انما كان رطبا اذا كان بحيث يلتصق
 بما يلاسه وفهم منه ان الرطوبة كيفية تقتضي التصاق الجسم وردة ابن سينا بان الالتصاق
 لو كان للرطوبة كان الاشتراط رطوبة اشد التصاقا فيكون العسل رطب من الماء بل المعبر في الرطوبة
 سهولة قبول الشكل وتركه فهي كيفية بها يكون الجسم سهل التشكل وسهل الترك للشكل واجاب
 الامام بان المعبر فيها سهولة الالتصاق وانزهاه سهولة الانفصال فهي كيفية بها يستعد
 الجسم بسهولة الالتصاق بالغير وسهولة الانفصال عنه ولا نسلم ان العسل اسهل التصاقا
 من الماء بل ادم واكثر ملازمة ولا عبرة بذلك في الرطوبة كيف وظاهر انه ليس اسهل انفصالا
 فبئز ان لا يكون اسهل التصاقا وكان مراد الامام تأويل كلامهم بما ذكرنا اذ افاض ابن سينا
 انما هو على ما قلناه من كلامهم لا على تفسير الرطوبة بسهولة الالتصاق والانفصال على ما شرهه
 كلام الموافق وبما على الله لانهم ضيق كلامهم للانفصال اصلا ولا سهولة في جانب
 الالتصاق على ان ما ذكر من استلزام سهولة الالتصاق سهولة الانفصال ممنوع وقد يمتثل
 على اعتبار سهولة الالتصاق بله يوجب ان يكون اليابس المدقوق جذا كالعظام المحترقة رطبا
 لكونه كذلك ويحاج به يجوز ان يكون ذلك لمخالطة الاجزاء الهوائية وهذا الغاية على رأى
 من يقول رطوبة الهواء وسهولة التصاقه لولامانع فوط اللطافة لا على رأى الامام واعترض
 على اعتبار سهولة قبول الاشكال بوجوده منها ان النار ارق العناصر والطعما واسهلها قبولاً
 للاشكال فبئز ان تكون رطبا وبطلانه ظاهر واجيب باننا نسلم سهولة قبول الاشكال الغريبة
 في النار الصرفة وانما ذلك فيما يشاهد من النار لمخالطة الهواء فان قيل اذا اوقد النار رطبا
 او شربين انقلب ما فيه من الهواء ثارا صرفة او غلبة مع ان سهولة قبول الاشكال بحالها
 بل اذ قيل انما اوقد الف سنة خباخلة الهواء ومخالطة الاجزاء بحالها وشهنا له يوجب كون
 الهواء رطبا ويسطه اتفاقهم على ان خلط الرطب باليابس يفيده استمساكا عن التشتت وخلط
 الهواء بالنزب ليس كذلك والجلوب ان ذلك انه هو في الرطب بمعنى ذى البلية فان اطلاق الرطوبة
 على البلية شايع بل كلام الامام صريح في ان الرطوبة هي من المحسوسات انما هي البلية لاما
 اعتبر في سهولة قبول الاشكال لان الهواء رطب بهذا المعنى ولا يصح منه رطوبة ومنها
 انه يوجب ان يكون المعبر في اليوسة صريفاً بقبول الاشكال في يرق فرق بينها وبين الصلابة
 وبأنه كون النار صلبة لكونها يابسة والجلوب ان الالبين كيفية تقتضي قبول الغرائ الباطن
 ويكون للشيء بها قول غير سبال فينقل عن وضعه ولا يمتد كثيرا بسهولة والصلابة كيفية
 تقتضي جماعته من قبول الغزن ويكون للشيء بها بقاء شكل وشدة مقاومة نحو الانفصال

ثم على اعتبار الالتصاق انه يوجب
 كون العسل رطب من الماء فدفع
 بان المسرا سهولة الالتصاق
 بل مع سهولة الانفصال وعلى اعتبار
 سهولة التشكل انه يوجب رطوبة
 النار وكون الالبين هي الرطوبة واجيب
 بنع سهولة التشكل في النار البسيطة
 وبان الالبين كيفية تقتضي قبول الغزن
 الى الباطن مع حسرت في الاجزاء
 وفي كون الالبين والصلابة من الملوست
 او الاستعدادات ترد من

فيه ان الزطوة والبوسه بهذا الاعتبار والآله يشبه ان يكون مرجع قبول الغرض والاقباله
الى الزطوة والبوسه فعلى ما ذكرنا اللابن والصلابه كقيمتان متضادتان وهل هما من الملووسات
او الاستعدادات فيه تردد وبعضهم على ان اللابن عبارة عن عدم الصلابه عما ناله فيهما
تقابل الملكة والعدم (قال وامثال الاله ٦) قد يعد من الملووسات البليه وهى الزطوة وهى الغريبه
الجاريه على ظاهر الجسم فان كانت نافذه الى باطنها فهى الانتفاع والاطهران الجفاف عدم
ملكه البليه والزوجه وهى كغيره تقتضى سهوله التشكل مع عسر التفريق واتصال الاستعداد وتحدث
من شدة امتزاج اثر طب الكثير باليه بس القليل ويقال لها الهشاشه وهى ما يقتضى صعبه
التشكل وسهوله التفريق والاطافه فتقابل رقه القوام كافي الماء والهواء وسهوله قبول الانقسام
الى اجزاء صغيره جدا كافي القندوسه رقة الثأرم الملا في كافي الورد ولشغافيه كافي الفلاك
والكثافه تقابلها عمايتها والتخدير وهو يتبدل بالعضو بحيث يصير جوهر الروح الحامل قوه الحس
والحركه الى باردا في مزاجه غليظا في جوهره فلا يستعملها القوى النفسانيه ويجعل مزاج
العضو كذلك فلا يقبل تأثير القوى النفسانيه والذد وهى كغيره نفاذه جدا لطيفه
تحدث في الاتصال تقرقا كثير العدد متقارب الوضع صغير المقدار فلا يحس شكل واحد
بأفراده ويحس بالجملة كالرجع الواحد واما الملاسه والحشونه فالحشونه ورعى لهما من الكيفيات
الملوسه وقال الامام بل من الوضع لان الملاسه عبارة عن استواء اجزاء الجسم في الوضع بحيث
لا يكون بعضها ارفع وبعضها اخفض والحشونه من اختلاف اورد يانه يجوز ان يكون ذلك
مبدأ لها لانفسهما (قال المحقق الثاني ٧) قد يرد بالاعتناء المدافعة المحسوسه للجسم للمانع
من الحركة الى جهه فيكون من الكيفيات الملوسه ولا يقع اشتباهه في تحققة ومقاييره للحركة
والطبيعى لكونه محسوسا بل وجد حيث لا حركه كما في الخيل المسكن في الجو والزق المنوخ
المسكن تحت الماء وينعدم مع بقاء الطبيعه كافي الجسم الساكن في جوهر الطبيعى وقد يرد به
مبدأ المدافعة فيفسر بكيفية يكون بها الجسم مدافعا للمانع عن الحركة الى جهه ما وسيجب
بين تحققة ومقاييره للطبيعه وبين الاشياء في من اى قسم من اقسام الكيف (قال وقد يجعل
انواع ٤) اى انواع الاعتماد سبعة بحسب الحركات في الجهات الست وقد يدعى تضادها
مطلقا لان بشرط بين المتضادين غاية الخلاف وان اشترط ان يختص التضاد في جهتين المقابلين
كالاعتناء بالصاعد والهابط مثلا وفي جعل انواع الاعتماد سنا ضعف من وجهين احدهما
ان الاعتماد الطبيعى الذى يتصور فيه الاختلاف بالحقيقه انما هو الصاعد والهابط اعنى الميل
الى العلو والسفل اللابن هما الجهتان الحقيقتان اللتان لا يتبدلان اصلا حتى لو تنكس الانسان
او بصرفه تحت وتحت فوق بل صار رجله الى فرق ورأه الى تحت بخلاف سائر الجبهات فانها
اضافه بتبدل كالمواجه للشرق الى مواجه المغرب صار قدماه خلفا وبينه شيئا لا يلامس
فيبدل المتغيرات اى يصير اعتمادها الى قدام اعتمادها الى خلف والتمكس وكذا الى اليمين
والشمال فلا يكون اتواجا مختلفه وثمة بها ان حصر الجبهات في الست امر عرق اعني العلو
من حال الانسان في ان له رأسا وقد ما ظهرها وبطنها ويدين يمينها وشمالا واخص من حال الجسم
في ان له ابعدا في ثلثة مناطة على ثوابا قوائم ولكل بعد طرفين واما بحسب الحقيقه فالجبهات
متكثرة جدا غير محصورة بحسب ما للجسم من الاجزاء عند من قول بالجواهر الفرد او غير
مناسبة اصلا بحسب ما يترتب فيه من الانقسامات عند من لا يقول به وبالجملة فالحقيقه
من انواع الاعتماد الذى لا يلحظه البطل اصلا لانهما نقل والحقيقه اعنى الميل الهابط والصاعد
وكل منهما مطلق ومضاف فانطلق كغيره يقتضى حركه الجسم الى حيث ينطبق

٦ والجفاف والازوجه والهشاشه
والاطافه والكثافه والحشونه
الى الارب وكون الملاسه والحشونه
من الكيفيات اختلاف من

٧ من الملووسات الاعتماد فحينئذ
نفس المدافعة المحسوسه لا يمنع الحركه
الى جهه ما لا مبدأها من

٨ ستة بحسب الجهات الان الطبيعى
منها انما يكون الى فوق وان تحت لانهما
الجهتان الحقيقتان والواقى اضافيه
تبدل فلا تكون انواعا على ان الجهر
في الست عرقا لحيقته اذ الجبهات
متكثرة جدا كاجزاء الجسم او غيرا
محصورة اصلا كانشماله فالطبيعى
من الاعتماد الثقيل وهى كغيره تقتضى
حركه الجسم الى حيث ينطبق مركزه
على مركز العالم او الى صوب المركز
في اكثر المضافه بينه وبين المحيط
من غير ان يباغى والحقيقه وهى بالعكس
من

مركز ثقله اعني النقطة التي يتعادل ماعلى جوانبها على مركز العالم كما في الارض والمضاف
 كمية تقضي حركة الجسم في اكثر المسافة المتجهة بين المركز والمحيط حركة الى المركز لكنه
 لا يبالغ في الماء فانه ثقل بالاضافة الى النار والهواء دون الارض والخفة المضافة كمية تقضي
 حركة الجسم الى حيث ينطبق سطحه على سطح مقعر فلك القمر كما في النار والمضافة كمية تقضي
 حركة الجسم في اكثر المسافة المتجهة بين المركز والمحيط حركة الى المحيط لكنه لا يتبع المحيط
 كاللهواء (قال وابسا وابعين ٣) ما ذكر من كون الثقل والخفة كينيتين زائدين على الجسم
 غير متعاقبتين بالرطوبة واليبوسة حيث كان الهواء خفيفا مع رطوبة والارض ثقيلة مع يوبستها
 هو رأي الجمهور وذهب الجبائي الى ان يب الثقل الخفة بسبب الخفة اليبوسة لما يظهر بالنار
 من رطوبة الثقل كالذهب وتولد الخفيف كالخشب ورد بان غايته ظهور الرطوبة واليبوسة
 في بعض ماله ثقل وخفيف من غير دلالة على تحفةهما قبل ذلك وسببتهما وعزم الحكم
 وذهب الاسد ابوصاحبي الى ان الجواهر الفردة متجانسة لانتفايت في الثقل والخفة وانه تفاوت
 الاجسام في ذلك علل الى كثرة الجواهر الفردة في الثقل وقلتها في الخفيف ورد بعد تسليم
 التجانس به يجوز ان يحدث في المركب من الاجزاء القليلة صفة الثقل والكثرة صفة الخفة
 لحض ارادة المختار او تغيرها من الاسباب كسائر الاعراض من الألوان ولطعوم وغيرها وقيد بتدل
 على بطلان رأيين بان لزق الواحد بسبع من الزئبق اضعاف مابيع من الماء فالزئبق الثقل
 من الماء الكثير مع زيادة الماء في الرطوبة بالانصاف وتساويهما في الاجزاء في الصورة المفروضة
 وهي اربع اجزاء ماء ثم يفرغ قبلا زئبقا اذ لو كان اجزاء الزئبق اكثر لزم ان يكون في اربعين
 اجزاء الماء فرج خلا بقر زيادة وزن الزئبق على وزن الماء وان يحس في وزن الماء بالاجزاء
 الفارقة اضعاف ما يحس به من الملوحة هذا بعد تسليم وجود الخلا وعدم انفصال الماء بالذليل
 الى الحيز الخالص بناء على ارادة القادر او ان في الخلا قوة دافعة ويمكن ان يقال لا يحس بها الغالب
 الصغر مع فرط الامتزاج بالاجزاء المائية (قال ومنع القاضي ٢) اختلف اصحابنا في القولون
 بالاعتماد فذهب القاضي الى ان الاعتماد في كل جسم امر واحد وبعينه تعدد استوائها بحسب
 الاعتبار حتى يسمى بالنسبة الى العلو خفة و الى اسفل ثقلا وليس له بالنسبة الى الجهات الاخرى
 اسم خاص فثقل عنه من جوار اجتماع الاعتمادات فغناه جزا ان يرضى بذلك الامر باعتبارات
 المختلفة والاضافة الى الجهات الست وذهب بعضهم الى انها متعددة غير متضادة لان من جذب
 اعتمادا بالنسبة الى جهتين وبعضهم الى انها متعددة غير متضادة لان من جذب
 حجرا ثقلنا الى جهة العلو قلته يحس منه اعتمادا الى جهة السفلى ووجهه غيره الى جهة السفلى
 يحس منه اعتمادا الى جهة العلو لان كلان التجاذب بين حجرا على المقاوم والنساي في التواء
 يحس من الجبل اعتمادا الى خلاف جهته والحق ان الاعتماد بين الطبيبين اعني الثقل والخفة متضادان
 لا يتصور اجتماعهما في شيء واحد باعتبار واحد وانه لا تضاد بين الاعتماد والطبيبي وبغير الطبيبي كافي
 الحجر الذي يقع في فوق فن انرفع يحس مدافعة لها بطئة وادافعة مدافعة ساعدة واما غير الطبيبي
 من الاعتماد فقول المتعلقان منه متضادان كاعتماد عينة وبسرة لانه مبدأ قريب للحركة فلو جاز
 الاعتمادان معا لجاز الحركتان بالذات معا لاستلزام وجود المؤثر وجودا مبرزا من جواز كون
 الجسم في آن واحد في حيزين وانما قد بالذات لانه لا يمنع حركتان الى جهتين اذا كانتا حيزا
 بالذات والاخرى بالعرض كراكب السفينة يحررك الى خلاف الجهة التي تتحرك اليها السفينة
 وهذا معنى ما قال الجبائي ان الحركتين الى جهتين متضادتان فكذا الاعتمادان الموجبان لها
 وجب ان لا يرد ما قال الامدي ان هذا تمثيل بلا جاع كيف والحركة اثر الاعتماد وتضاد الاثر

٣ في الرطوبة واليبوسة او الى كثرة
 اجزاء الجسم وقلتها على ما قبل
 لان الزئبق يسع من الزئبق اضعاف
 مابيع من الماء مع زيادته في رطوبة
 وتساويهما في الاجزاء والا لكان
 في الماء فرج خلا نسبته الى الاجزاء
 نسبة وزن الزئبق الى وزن الماء من

٢ تعدد الاعتمادات حتى زعم ان في
 الجسم كمية واحدة تسمى بالذات الى
 السفلى ثقلنا والى العلو خفة وبعضهم
 تضادها لما انها يتجمع في الحجر
 المتجاذب علوا وسفلا والحق ان
 المتجاذب بينهما وشمالا والحق ان
 الطبيعين متضادان وان لا تضاد بين
 الطبيبي وغيره كافي للحركتين في
 واما غير الطبيبي فقول المتعلقان منه
 متضادان لانه المبدأ لقرب الحركة
 فبذلك من اجتماع الاعتمادين المختلفين
 اجتماع الحركتين بالذات الى جهتين
 وهو محال وورد له انس تمام العلة كيف
 وقد اجتمعا في الجبل المتجاذب الى
 الجنتين وقيد بالمدافعة وانما هو
 كاساكن الذي يمنع عن التحرك من

لا يوجب الاختلاف المؤثرات فضلا عن تضاده كالتضاد في الحركة بشرط ان يوجب من الطبيعى والسكون بشرط الحصول فيه على ان الفرق قائم فان اجتماع الحركتين الى جهتين
نما اهتم لاستزامه حصول الجسم في حالة واحدة في حين ولا كذلك الاعتمادان والجواب
انه ان اريد بالبداهة القرب تمام الفلحة فلا تم الا اعتماد كذلك بل لابد من انتفاء المانع وان اريد
الافتراق فلا تم انه يوجب وجود الاثر على انه لو تم هذا الدليل لزم تضاد الطبيعى وغير الطبيعى
لجره فيه فسلمنا لكم معارضا بانهما لو كانا متضادين لما جاز اجتماعهما واللازم باطل لان
الحبل المتجاذب بقرتين متساويتين الى جهتين متقابلتين يجد فيه كل من الجاذبين مداومة الى
خلاف جهته وقد يقال لا بل هو كالساكن الذى يتمتع عن التحرك لاداءه فيه اصلا قال والمعتزلة

يسمون الطبيعى من الاعتماد لازما كما اعتماد الثقل الى السفل والخفيف الى العلو وغير
الطبيعى مجليا كما اعتماد الثقل الى العلو والخفيف الى السفل قسرا او كما اعتمادهما الى باقى الجهات واهم
اختلافات في باب الاعتماد منها ما قال الجبائي ان في الهواء اعتمادا صاعدا لازما لما يشاهد في الزق
المنفوخ المقسور تحت الماء انه اذا شق خرج الهواء صاعدا ويشق الماء بل لو زال الغامر صعد
الهواء بازرق وما يتعلق به من الثقل لا يعلو يمرزان لا يكون ذلك لصعوده اللازم بل لضغط الماء
ياه واخراجا من حيزه ينقل وطأته لانا نقول لو لم يكن في طبعه الصعود والطفو على الماء لما زاده
ثقل وطأته الماء الا استقرارا وثباتا كسائر الاعمال سيما اذا بقي الزق مسدودا وقال ابو هاشم لم يسلب الهواء
اعتمادا لزم ولو كان في طبعه صعودا لانتفىص عن اجزائه الخشبية الى في الماء وصعد دون الخشبية لاذ بسبب
عند الجبائي لصعودها وطفوها سوى لخلل اجزائها وتشتت الهواء بها لا يقبل يمرزان بقية

اتركب حالة موجبة لللازم وعدم الانفصال سيما وهو هراء لم يبق على حكة بينة المضطربة
للافتصال لتكسار سورتهما بالامتزاج لانا نقول التكلام في الاجزاء الهوائية المجاورة للاجزاء
الخشبية لا التي صارت من الممتزج كما في سائر المركبات على ما رواه الفلاسفة فالأقرب ان يقال ان
احتباسها فيما بين الاجزاء الخشبية منعهما الانفصال ووجب الاستبعاد ومنها ما قال الجبائي ان
الاعتماد غير باق لازما كان او مجتليا وقال ابو هاشم بل اللازم باق بحكم المسندة كافي الألوان
والطعوم تملك الجبائي بان الانسان اذا تعامل على حجرها بيط وعتماده المتجلب غير باق فكذلك
اللازم لا شرا كهما في اخص اوصاف النفس اعني كونه اعتمادا هابطا وبان ما ليس من الاعراض
كالاصوات وغيرها لا فرق فيها بين المقدور وغير المقدور فكذلك في الاعتمادات التي مجتلهة معه ور
ولا زدها غير مقدور ودور الاول يمنع كون اخص الاوصاف في الاعتماد الهابط بل في الاعتماد
اللازم والثاني بانه تمثيل بلا جامع ومنها ما قال الجبائي ان الاعتماد لا يولد حركة ولا ساكنات وانما
يولدها الحركة فان من قطع بابا ارمى حجره اقال يتحرك يده لم يتحرك المتناح ولا الحجر ثم حركة
المتناح والجر يولد سكوتة في المقصد وقال ابو هاشم بل المولد لهما الاعتماد ولانه اذا نصب
عمود واربعهم بدعامه فاعتمد عليه انسان الى جهته الداعية ثم ازيلت الدعامه فان العمود يقرح
الى جهتها ويسقط وان لم يتحرك المعتقد وكلاهما ضعیف اذ لا لالة على الانحصار فيجوز
ان يكون المولد هو الحركة مرة والاعتماد اخرى وكذا ما قيل ان حركة الرامي متأخرة عن حركة
الحجر لانه ما لم يتدفع عن حيزه امتنع انتقال يدا رامي اليه لاستحالة تماخل الجسمين في حيز لانه
ان تريد التناحر بالزمان فاستحالة التماخل لا يوجب جواز ان يكون الدفاع هذا وانتقال ذلك
في زمان واحد كما في اجزاء الحلقة التي تدور على نفسها بل الامر كذلك واللازم الانفصال وان
اريد بالذات فاعلم بان العكس انما لم يتحرك اليه لم يتحرك الحجر ولهذا يصح ان يقال تحرك اليه فتحرك
الحجر دون العكس فالاذا بان المولد للحركة والسكون قد يكون والحركة قد يكون فاعلم

٣ وغيره مجتليا واهم اختلاف في ان
الاعتماد الصاعد للهواء لازم او مجتلب
وفي ان اللازم هل هو باق ام لا كما يجتلب
وفي انه هل يتولد من الاعتماد حركة
وسكون فقول لا وقيل يتولد منه
اشياء من الحركات والسكنات
وغيرهما بعضها لذاته بشرط
او غير شرط وبعضها لذاته

متن

أشياء مختلفة من الحركات وغيرها بعضها الذاتية من غير شرط كونه الحركة على ما سبق
من أنه السبب القريب للحركة وبعضها الذاتية بشرط كونه الأوضاع المختلفة للجسم بشرط
حركته وكونه عود الجسم إلى حيزه الطبيعي بشرط خروجه عنه وكونه الأصوات بشرط
المصاكة وبعضها لآثاره كونه المجاورة المولدة لآثاره كليف وكثوبه، فمعرفة الاتصال
المولد للآثار (قال والفلاسفة يسوونه ٢) أي الاعتقاد ميلا ويقسمونه إلى الطبيعي والقصرى
والنفساني لأن مبدأه وما ينبعث هو عنه أن كان أمرا خارجا عن محله ففسرى كمال السهم المرمي
إلى فوق والافان كان مع قصد وشعور فنفساني كاعتقاد الإنسان على غيره والافطبيعى سواء
اقتضته القوة على وتيرة واحدة ابتداء كالحجر المسكن في الجواهر اقتضته على وتأخر تخلفه ككل
الثبات إلى التبرز والتزيد ومنهم من سمي المقرون بالقصد والشعور أرادوا جعل النفساني أعم
منه ومن أحد سمي الطبيعي أعني ما لا يكون على وتيرة واحدة لاختصاصه بذوات الانفس فرميا
يختلف على حسب انقضاء النفس فهذا الاعتبار يسمى ميل الثبات نفسانيا ومنهم من جعله
خارجا عن الأقسام لكونه مركبا على ما سيأتي في بحث الحركة مع زيادة كلام في هذا السبب
ثم انهم قد ذكروا احتكاكا يدل على ترددهم في أن الميل نفس المدافعة المحسوسة أو مبدأها
القريب الذي يوجد عند كرون الحجر مساعدا في الهوان أو ساكنا على الأرض فتبها أن الميل
الطبيعي لا يوجد في الجسم عند كونه في حيزه الطبيعي والافان لا يعمل إليه فلين طلب حصول
الحاصل أو عنه فلين أن يكون المطلوب بالطبع متروكا بالطبع ولا يأتي هذا في مبدأ الميل اذ ربما
يختلف الأمر عنه لنقد شرط اوجود ما فيه ومنها أن الميل الطبيعي لا يتجمع الميل الفسرى إلى
جهةين لأن امتناع المدافعة إلى جهة مع المدافعة عنها ضروري فالجزم المرمي إلى فوق لا يكون
فيه مدافعة هابطة بالمقابل بل بالقوة بمعنى أن من شأنه أن يوجد فيه ذلك عند زوال غلبة القوة
الفسرية وأما إلى جهة واحدة فقد يتجهان كما في الحجر المدفوع إلى أسفل فإن فيه مدافعة
هابطة يقضيها الحجر إذا خلى وطبوعه وأخرى أحدها فيه القاسم على حسب قوته وقصده
ولهذا يكون حركته حينئذ أسرع إذا سقط نفسه فهبط وتفاوت تلك السرعة فتفاوتت
قوة القاسم ومنها ما ذكروا في بيان سبب أن الحجر الذي يتحرك صاعدا بالقاسم ثم يرجع هابطا
بالطبع أن حركته الفسرية تشتد ابتداء وتضعف عند القرب من انهابة والطبيعة بالعكس
لأن ميله الفسرى يزداد ضعفا بمصا كانت تتصل عليه من مقاومة الهواء المتحرك فيزداد الميل
الطبيعي أعني مبدأ المدافعة قوة إلى أن يتعاد لها ثم يأخذ الفسرى في الانقراض والطبيعي في انهابة
فأخذ حركته في الاشتداد ومنها استدلوا أنهم على وجود الميل الطبيعي بأن الحجرين المرميين بقوة
واحدة إذا اختلفا في الصغر والكبر اختلفت حركتهما في السرعة والبطء وليس ذلك إلا لكون
القاوم الذي هو الميل الطبيعي أعني مبدأ المدافعة في الكبير أكثر منه في الصغير لأن التقدير
عدم التفاوت في الناعل والتسايل إلا بذلك وأجاب الامام بأن الطبيعة قوة سارية في الجسم
منقسمة بانقسامه فيكون في الكبير أكثر وزيادة القاومة أجدر والفلاسفة يزعمون أنها امر
ثابت ليس مما يشتد ويضعف أو يقل ويكثر في الجسم الواحد حتى أن طبيعة كل المادى بعضها
واحد ولا يتبين الحق من ذلك إلا بعد حقيقة ما هو المراد بالطبيعة ههنا وهم أن يزدادوا
على أن الطبيعة قديس بالما بعد رغبته الحركة والسكون أولا وبالذات دون شعور واردة
وقد يقال لما يصدر عنه أمر لا يختلف عنه ولا يتغير الصدور إلى علته خارج عنه كقول الحجر
إلى أسفل وقد يخص بما يصدر عنه الحركات على نهج واحد دون شعور وقد تسمى كل قوة
جسمانية طبيعة وشئ من ذلك لا يفيد معرفة حقيقة وأما إطلاقها على المراتج أو على الكيفية
العالية من الكيفيات المتضادة أو على الحرارة الغريزية أو على النفس النباتية ونحو ذلك على

ثم الميل ويجعلونه طبيعيا وقسمها
ونفسانيا لأن مبدأه أن كان من خارج
فسرى والافان كان مع شعور
فنفساني والافطبيعى وبعضهم
يخص الشعور بالارادى ويجعل
الفساني أعم منه لتأوله ميل الثبات
إلى التبرز والتزيد ويدل على ترددهم
في أن الميل نفس المدافعة أو مبدأها
ما قالوا أن الطبيعي لا يوجد عند كرون
الجسم في حيزه والافان ما لا يشته
لا اليه وأنه لا يتجمع الفسرى عند
اختلاف الجهة لأشباع المدافعة
إلى جهة مع النقي عنها ويتجمع عند
انحصارها كما في الحجر المدفوع إلى
الأسفل ولذا كانت حركته أسرع وأن
الحركة الصاعدة للبحر المرمي إلى
فوق تشتد ابتداء وتضعف عند
القرب من انهابة والهابطه بالعكس
لأن الميل الفسرى كلما ازداد ضعفا
بمصا كانت تتصل عليه اذ الميل
الطبيعي قوة حتى غلب الفسرى
فرجع المرمي وأن تفاوت حركته
الحجرين المختلفين في الصغر والكبر
المرميين بقوة واحدة ليس إلا لكون
القاوم الذي هو الميل الطبيعي
في الكبير أكثر من

٤ كالألوان والآصواب وقد يصير
بتوسطهما غيرهما بل غير الكيفيات
من الأوضاع والمقادير والمتصل بها
وههنا مباحث متن

٥ لكون طرفان هما البياض والسواد
التضادان بينهما وسائط وهى
الوان ثمانية بل متضادة ان لم تسترط
غاية الخلاف متن

٨ ان النوع ليس هو البياض مثلا بل
البياضات التى تحتها مثل بياض الثلج
وبياض العاج وتحوذ ذلك وكذا
سائر الالوان بل جميع المقولات بالتشكيك
حتى ان التسوع من الموصفات هى
الحرارة المخصوصة ومن البصرات
الضوء المخصوص لامتلاك الحرارة
والضوء نعم قد يكون بجملة جملة من
الوان عارض خاص له اسم خاص
كما فى الالوان وقد لا يكون كما فى الانواء
ومبنى ذلك على امتناع التفاتر فى
الماهية وثانياتها لان ما به التفاتر
ان لم يدخل فيها فذلك والا فلا
اشترك وتوضى بالعارض واجيب به
وان لم يدخل فيه فقد دخل فى ماهية
المعرض للاشدة وفيه نظر وبالجملة
فقدم دخول ما به التفاتر فيما فيه
التفاتر امان بمنع التفاتر فبهم
التفضى اولا فلا يتم الدليل ومن ههنا
ذهب بعضهم الى نفي التشكيك
والاستدانة وبعضهم الى اثباته فى
الماهية وثانياتها حتى جعل الماهية
لخطبة فى الخط الطول اكل وفى
الافسر اعرض متن

ما يذكره الاطباء بتخصيص بالركبات (قال النوع الشئ المبصرات ٤) ذهبت الفلاسفة الى ان
المبصر اولاً وبالذات هو الضوء والالوان وان كان الشئ مشروطاً بالاول وقد يصير بتوسطهما
ملا بعد فى الكيفيات المخصوصة من الكيفيات المخصوصة بالكميات من المقادير والاضواء
وغير ذلك كالتشامخ والانعكاس والتعصب والتغير وسائر الاشكال والاطول والقصر والصغر والقرب
والبعد والتفرق والاتصال والحركة والسكون والعتك والكناء والحسن والقبح وغير ذلك
واما ما يتوهم من اصدار مثل الرطوبة واليبوسة والملاسة والخشونة فبني على انه يصير ملازماتها
كالبيان والتفاسك لاجل عين الحركة والسكون وكما ستواء الاجزاء فى الوضع واختلافها
فيه (قال المبحث الاول ٢) حقايق الالوان بل جميع المخصوصات ظاهرة غيبه عن البيان واخفاء
فى تضاد السواد والبياض لما بينهما من غايته للخلاف لكونهما طرفى الالوان اماما بينهما
من الحرارة والصفرية وغير ذلك فحينئذ التحقيق انواع متباينة يختص بالار مختلفة وبسبب
يتضاد ان اشترط بين المتضادين غاية الخلاف والاختصاص (قال والتحقيق ٨) الفاهرين كلام
القوم ان انواع اللون هى السواد والبياض والحرارة والصفرية وغير ذلك وانواع الكيفيات
المبصرة هى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وتحوذ ذلك الان التحقيق هو ان انواع اللون هى
البياضات المخصوصة التى لا تتفاوت افرادها كالبياض الثلج مثلا وكذا فى السواد وغيره بل فى كل
ما يقال بالتشكيك حتى ان النوع من الموصفات ليس مطلق الحرارة بل الحرارة المخصوصة التى يكون
فى افرادها على السوية كحرارة تسار الصفرية مثلا والنوع من البصرات ليس مطلق الضوء
بل الضوء الخاص الذى لا يتفاوت فيه افراد كضوء الشمس مثلا وانما يقع الاشياء من جهة ان
الانواع قد يكون بجملة جملة منها عارض خاص واسم خاص كالبياضات المشتركة فى قدر
البصر وفى اسم البياض والسواد المشتركة فى قبض البصر وفى اسم السواد والحرارات
والبرودات وتحوذ ذلك فيتوهم ان تلك البجلة نوع واحد بخلاف الاضواء فانه لا ينفرد بجملة جملة
منها بمرض واسم فلا يتوهم ذلك بل ربما يتوهم كون المجموع نوعا واحدا فالان والضوء
قد وقع فى مرتبة واحدة من البصرات لان الالوان جنس الالوان بخلاف الضوء لما فيه من
التفاوت والضوء توهم نوعية لتقارب انواعه بخلاف اللون وانما يتوهم ذلك فى جملة جملة من
انواعه كالبياضات المتقاربة انواع البياض والسواد لتقارب انواع السواد وعلى هذا القياس
فصار الضوء بمنزلة البياض مثلا فى انه ليس نوعا واحدا تحت ولا جنس بل عارض مبنى ذلك على ما تقر
عندهم من ان المقول بالتشكيك لا يكون الاعراضا لامتناع التفاتر فى الماهية وثانياتها لان
الامر الذى يتحقق التفاتر حيث يوجد فى الاشدة دون الاضعف ان لم يكن داخل فى الماهية
لم يتحقق التفاتر فيها بل كانت فى الكل على سواء وان كان داخل فيها لم يتحقق اشتراك
الاضعف فيها لانتفاء بعض الاجزاء مثلا المخصوصية التى توجد فى نور الشمس دون القمر
ان كانت من ذاتيات الضوء لم يكن ما فى القمر ضرا ولا لم يكن تفاوت التدرج فى نفس الماهية
فان قيل لوضع هذا الدليل لزم ان لا يكون اعراضا ايضا نقول بالتشكيك غالبا لاشدة والضعف
لان القدر الزائد اما داخل فى مفهوم الماراض وما به فلا اشراك للاضعف فيه واما غير داخل
فلا تفاوت لان ما هو مفهوم الماراض فيهما على سواء مثلا المخصوصية التى توجد فى بياض
الثلج دون العاج ان كانت مأخوذة فى مفهوم البياض لم يكن ما فى العاج من معروضاته والالوان
مفهوم البياض فيهما على سواء اوجب بانه داخل فى ماهية المعرض للاشدة وان لم يدخل
فى ماهية الماراض ولا فى ماهية المعرض للاضعف ولا يلزم من عدم دخوله فى مفهوم الماراض
تساويه فى جميع المعرضات ونسائل ان يقول فيتوهم مثله على الدليل المذكور على امتناع

تفاوت الماهية وذلك لانه لما جاز التفاوت في العارض باعتبار امر خارج عنه داخل في ماهية بعض العروضا فلم لا يجوز في الماهية باعتبار امر خارج عنها داخل في هوية بعض الافراد فلا يكون الدور تمام ماهية الانوار او جنسها وتكون الخصوصية التي في نور الشمس امرا خارجا عن حقيقة النور داخل في هوية نور الشمس على هذا القياس فتوجب له المنع الاتام ان لا يقدر الزيد ان لا كان خارجا عن الماهية كانت الماهية في انكل على السواء وانما يلزم لولم يكن ذلك زيادة من نفس الماهية واذا تحققت فلا عبرة بكونه داخل في ماهية العروض حتى لو فرضنا الخصوصية لتي في نور الشمس من عوارضه كان انقفاوت يحد له وانما العبرة بكونه من جنس العارض وزيادة فيه فان الخصوصية التي في نور الشمس بياض الثلج بحرارة النار ليست الا بآثار وتور بياض وحرارة ولا يمنع من ذلك في الماهية وذاتياتها والحاصل ان عدم دخول اقد والزيد الذي به التفاوت في المعنى المشترك انذرى فيه التفاوت ان كان مانعا من لغاوتهم عدم تفاوت شيء من المفهومات في افراد سواء كان عارضا لهما وذاتيا وهو معنى النقض وان لم يكن مانعا لم يتم الدليل على امتناع تفاوت الماهية وذاتياتها ومن ههنا ذهب بعضهم الى نفي التشكيك مطلقا معسكا بالدليل المذكور وجوز بعضهم التشكيك والتفاوت في الماهية وذاتياتها نظرا الى عدم دليل الامتناع بل ادعوا ان تفاوت الخط الطول والاقصر تفاوت في الماهية تطاوية وانها في الطول اكل وفي الاقصر نقص لان الزيادة لتي في الطول من جنس الخط وان لم يكن داخل في ماهيته وان ادعى الشرفه بين ما اذا كان ذلك القدر الخارج عنه المعنى المشترك داخل في ماهية الاشياء وبين ما اذا كان داخل في مجرد هوية لم يكن بدمن البيان مع ان الدليل المذكور لا يتم حيث يحد في اجزاء الماهية لجزاها ان يكون ماهية يتفاوت الجنس خارجا عنه داخل في ماهية بعض انواعه (قال المبحث الثاني ٤) زعم بعضهم انه لاحقيقة اللون اصلا والبياض انما يتخلل من تخلط الهواء للجسام الشفافة المتصغرة جدا كما في الثلج مما لا سبب هناك سوى تخلط الهواء ونفوذ الضوء في اجزاء صغار جديدة شفافة وكذا في زبد الماء والمسكر من البلور ولزجاج الصافي والسراد يتخلل من عدم غور الضوء في الجسم لكتائنه وانما ما ج اجزائه وباقى الالوان يتخلل بحسب اختلاف الشيف وتفاوت تخلط الهواء وقد يستند السواد الى الماء نظرا الى انه يخرج الهواء فلا يكمل نفوذ الضوء الى السطوح ولهذا يميل الثوب المبلول الى الماء نظرا والحدوثون على انها كيفيات متحققة لا مخيلة وتظهرها في انصور المذكورة بالاسباب المذكورة ولا ينافي تحققة واحدا منها بالاسباب اخرى على ما قال ابن سينا انه لا شك في ان اختلاط الهواء بالشف سبب لظهور اللون الابيض ولكننا ندعى ان البياض قد يحدث من غير هذا الوجه كما في البيض المساقوقاته يصير اشد بياضا مع ان النار لم تحدث فيه لتخلط لاهوائية بل ان خرجت الهوائية منه وهذا صار ثعل وكما في الدواء المسمى بلين اهدراء فانه يكون من خلط طبع فيه المرادسج حتى انحل فيه ثم يوصى حتى يتي الخلل في غابة الانشاف ثم يطبخ المرادسج في ماء طبع فيه اقل ويبلغ في تصفية ثم يخلط للمان فيصعد فيه المحل الشفاف من المرادسج ويصير في غابة البياض ثم يصف وما ذلك يحدث تفرق في شدة ونفوذ هواء فيه فانه كان متفرقا خلا في الخل ولا تقارب اجزاء شفرقة وانعكاس ضوء البصر الى البيض لان حدة ماء الغلي بالانفريق اولى بل ذلك على سبيل الاستعانة وكما في الجص فانه يبيض بالطبخ اثارا ولا يبيض بالمحوق والصلوول مع ان تفرق الاجزاء ومداخل الهواء فيه اظهر قطرها ان سببها لم ينكر حصول البياض في الثلج وزبد الماء ومسكر البلور ولزجاج ونحو ذلك مما لا سبب فيه سوى تخلط الهواء بالشف بل ادعى حصوله بالاسباب اخرى كما كان لا يلزم حصوله الا بهذا السبب على ما قال في موضع من الشفاء للاعلام

٤ في اناس مرزعم انه لاحقيقة اللون وانما يتخلل البياض من تخلط الهواء للجسام الشفافة كما في الثلج والزيد ومسكر البلور ولزجاج والسراد من عدم غور الضوء في الجسم ولهذا يندب الى الماء حيث يخرج الهواء فلا يكمل نفوذ الضوء على ما يشاهد في انبوب المبلول والرواق من اختلاف الامر بين ما قال ابن سينا لان اشك الحصول على ما قال ابن سينا لان اشك في حدوث البياض بما ذكر اكلنا دعى حدوثه بغيره كما في البيض المساقوق وابن السدراء والجص واقصر بعضهم على نفي البياض لسأته فيسلخ ويقبل محذ الان لا يختلف السواد وصفه فظاهر متن

هل يحصل البياض بسبب اخرام لا وكان صاحب المواقف فهم وحاشاه عن سوء الفهم من بعض
 عازان الشفا حيث يقول وفي بيان سبب البياض في الصور المذكورة ان اختلاط الهواء بالشف على
 الوجه الخصوص سبب انظروا لون ايمن وزر وبكون هو البياض انه يتكرر وجود البياض فيه لما يقع
 فسيه الى السطوة وما استدلل به في السطوة على حصول البياض من غير اختلاط الهواء بالشف
 امران احدهما اختلاف طرق الانجاء من البياض الى السواد حيث يكون من البياض تارة
 الى الغيرة ثم العودة ثم السواد وتارة الى الجرة ثم الفتة ثم السواد وتارة الى الخضرة ثم البياض تارة
 الى السواد فله بدل على اختلاف ما تركب عنسه الاوان اذ لو لم يكن الا السواد والبياض ولم يكن
 البياض الا بخلاطة الهواء للاجزاء الشفا فله بدل على تركب السواد والبياض الا لاخذ في
 طريق واحد وان وقع فيه اختلاف فبالشد والضعف وتأثيرهما انعكس الجرة والخضرة وتعو
 ذلك من الاوان فله لو كان في اختلاف الاوان لا اختلاط الشفا في غيره لوجب ان لا ينكس
 من الاجر والاختضر الا البياض لان السواد لا ينكس بحكم التجرية ودلالة هذين الوجهين
 على ان سبب اختلاف الاوان لا يجب ان يكون هو التركيب من السواد والبياض اظهر
 من دلالة على ان سبب البياض لا يجب ان يكون هو بخلاطة الهواء للاجزاء الشفا فله
 مع ان في الملاحظين نظرا بلوا ان يقع تركب السواد والبياض على أنحاء مختلفة وان ينكس
 السواد عند الاختلاط والامتزاج وان لم ينكس عند الانفراد وقد اقتصر بعضهم على ان
 البياض ثابت السواد تمسكا بان البياض يتسلق ويقبل مجله الاوان بخلاف السواد ورد بعد
 ثبوت الاسرين به يجوز ان يكون الحقيق مسارا والخطي لازما لثبوت سبب الاول وزر سبب
 الخطي لا يقال البياض يقبل مجله جميع الاوان وكل ما يقبل الشيء فهو عار عنه ضرورة في
 التقبول والفعل لا يتجيب بمنع الضمري فله انما يقبل ما سوى البياض الذي فيه فلا يلزم
 الاعراض عنه وان اريد بالتأويل معنى الامكان بحيث يجتمع الفل معنسا الكبرى وهو ظاهر
 وقد يقال لو كان القابل للشيء واجب العراء عنه لكان متعصا للانصاف به وهو باطل وليس بشئ لان
 القضية مشروطة فلا يلزم الامتناع لانصاف ما دام قابلا وهو في (قال وقول ٢) القائلون بكون
 السواد والبياض كفيين حقيقتين منهم من زعم انها اصل الاوان والباقى بالتركيب لما شاهد
 من ان البياض والسواد ان اختلطا وحدهما حصلت الغيرة وان خالط السواد ضو اكا في الغيرة
 التي تشرق عليها الشمس وان كان الذي يخاطبه النار فان كان السواد غاليا حصلت الجرة وان
 انقضت الغيرة حصلت الفتة وان غلب الضوء حصلت الصفرة ثم ان الصفرة داخلها هو السواد فشرق
 حصلت الخضرة ثم ان الخضرة اذا انقضت اليها سواد اخر حصلت الكبرياء واذا انقضت اليها بياض
 حصلت الزنجارية ثم ان كبرياء ان خالطها سواد قليل حرة حصلت النيلية ثم النيلية ان خالطها
 حرة حصلت الازجائية وعلى هذا القياس وينتهي من زعم ان الاصل هو السواد والبياض والجرة
 والصفرة والخضرة والباقى التركيب بحكم المشاهدة ولا يخفى انهما التاثيران التركيبان الخصوص
 بقدر الاوان الخصوص واما ان ذلك الاوان لا يحصل الا من هذا التركيب ولا يكون حقيقة مفردة
 فلا (قال المبحث الثالث الضوء ٦) غنى عن التمر بك سائر الخصوصات وتبريقه به كيفية
 هي كالأول للشفاف وكان المراد الشف على كيفية لا يتوقف لا بصار بها على انصار بشئ
 آخر ثم يف بالاختلاف من حيث المراد الشف على بعض الخواص والضوء ان كان من ذات المحل
 بان لا يكون فائضا على من يقابلة جسم آخر مضى فتدق كالشمس ويسمى ضياء والا فمرضى
 كاللهمر ويسمى نور اذ من قوله تعالى وهو الذي جعل الشمس ضياء والشمس ضياء والشمس
 نور اي ذات نور و المرعى ان كان حصوله من يقابلة لمضي لاذة كضوء جرم اقر وضوء وجه

٢ الاصل هو البياض والسواد وقيل
 والجرة والصفرة والخضرة ايضا
 والباقى بالتركيب تعويلا على شاهدة
 ذلك في بعض الصور ولا يخفى انها
 لا تفيد الحكم اكل من

٦ ذاتي ان كان من ذات المحل كما
 للشمس ويسمى ضياء والا فمرضى
 كاللهمر ويسمى نور وهو ان حصل
 من المضي لذاته فاول كضوء ما بين
 الشمس والا فضاء وثالث وهو جرا
 كضوء وجه الارض قبل الغلوع
 وضوء داخل البيت من النار وهكذا
 الى ان يندم وهو الظلمة فهي عدم
 ملكة له لا كيفية وجودية ولا كان مانعا
 للجاس من الغار من ابصار الخارج
 كالشمس لا تقطع بعدم التعرق
 في الحائل بين ما يحيط بآرائي او بالمرئي
 وابست عندما صرفا تاتي للجوالة
 المستفادة من قوله تعالى وجعل

الظلمات والنور من

الارض المقابل للشمس فهو الضوء الاول وان كان من مقابلة المضي لغيره كضوء وجه الارض قبل طلوع الشمس من مقابلة الهواء المقابل للشمس وكضوء داخل البيت الذي في الدار من مقابلة هواء الدار المضي من مقابلة الهواء المقابل للشمس اولهواء اخر يقابلها فهو الضوء الثاني والثالث وهما جرا على اختلاف اوساط بينهما وبين المضي بالذات الى ان ينتهي الضوء بانكساره وينعدم وهو الظلمة اعني عدم الضوء عمن شانه فهو عدم ملكة للضوء لا كغيبة وجوده على ما ذهب اليه البعض والا لكان مانعا للجناس في العار من ابصار من هو في هواء مضى خارج الفسار كاله مانعه من ابصار من هو في الغار وذلك للقطع بعدم الفرق في الحائل المانع من الابصار بين ان يكون محيطا بالرأى والمرق او متوسطا بينهما ورايهم ذلك بله ليس مانعا بل اساطة الضوء بالمرق شرط للروية وهو متصف في الغار لكنه لا يتأتى على قولهم الظلمة كيفية مانعة من الابصار عكس القانون بكونها مجردة بقوله تعالى وجعل الظلمات والنور فان المحمول لا يكون الا وجودا واجيب بالنعم فان اجابا على كماله وجوده في عدم العلم الخاص كالحكماء فانما المتأني للحيوية هو عدم الصبر (فان ولهم تردد ٨) لاختلاف بين المحققين من الحكماء في اضاءة الهواء وانما الاختلاف في ان محل الضوء هو نفس الضوء او ما يتصل به من الاجزاء المتخاركة والذاتية او نحو ذلك احتج الاولون بما شاهد من الهواء المضي في افق المشرق وقت الصباح وبه لو لم يكن مضيا لوجب ان يرى بالهازل الكواكب التي في الجهة المخالفة للشمس اذ لا مانع سوى انفعال الحبس عن ضوء اقوى وضعفه حاضره لان الكلام في الهواء الصبر والا قرب ما ذكره الارام وهو ان اضاءة الهواء لو كان بسبب مخالطة الاجزاء لكان الهواء كله كان اصنى كان اقل ضوءا وكلما كان اكدر واغلظ فأكثر والاعراب بالعكس وفيه ايضا ضعف لجواز ان يكون الموجب لمخالطة الاجزاء الى حد مخصوص اذ تجاوزه اخذ انضوى في النقصان وحاصله انه يجوز ان يضره الافراط كما يضره التشريط بمسك الاخرين باله لوكيف الضوء لوجب ان يضره مضيا كالجداد واللائم باطل لان الهواء غير مرق في وديع الملازمة اذ من شرائط الروية اللون والوان للهواء الصبر (قال واما الفل فلهم ما يجمل ٦) اي الضوء الحاصل من الهواء المضي بالذات كالشمس والنار والغير كالقمر وقد يضر باضواءه المستفاد من المضي بالغير ولا خفاء في صدقه على الضوء الحاصل من مقابلة جرم القمر مع انه ليس بثلث وفافا وما ذكر في المواقف من ان مراتب الظل تختلف قوة وضعفه بحسب اختلاف الاسباب والمعدات كما يشاهد في اختلاف

ضوء البيت بحسب كبر الكوة وصغرها حتى انه ينقسم الى المانهية له انقسام الكوة فيرى على ما يراه الحكماء من عدم تشابه انقسامات الاجسام والمقادير وما يذهبها وان كانت محصورة بين حاصرين حتى ان الذراع الواحد يقبل الانقسام الى المانهية له ولو بالفرص والوهوم وما تقرر من ان المحصور بين حاصرين لا يكون الانتهايا عنه بحسب الكمية الانصالية او الانصالية لا بحسب قبول الانقسام (قال واما كان ٤) فديشاهد للضوء تفرق وتلاؤا على الجسم حتى كانه شيء يفيض منه ويضطر برب مجتبا ونهايا بحيث يكاد يستقر فان كان ذنبا كالمشمس سمي شعاعا وان صكنا عرضيا كالليرة سمي برقها (قال البحث الرابع ٣) ثم بعض الحكماء ان الضوء اجسام تنفصل من المضي وتتصل بالمستضي تمسكا به متحرك بالذات وكل متحرك بالذات جسم اما لا يجزى فظاهرة وانما قدما بالذات لان الاعراض تتحرك بعبء المحل والاصغر في فلان الضوء يتغير من الشمس الى الارض وينبع المضي في الانتقال من مكان الى مكان كما يشاهد في السراج المنقول من موضع الى موضع وينعكس انبعاثه الى غيره وكل ذلك حركة والجواب النعم بل كل ذلك حدوث للضوء في المقابل للمضي والحركة وهم وبطل

٦ في ان المضي في ما يشاهد من الهواء هو الهواء الصبر او ما يتخالطه من الاجزاء متن

٦ من الهواء المقابل للمضي بالذات كالشمس والنار والغير كالقمر وتفسره بالمستفاد من المضي بالغير ليس بمطرر لانه ما هو من مقابلة القمر متن

٦ للضوء تفرق على الجسم حتى كانه يفيض منه ويكاد يستقر يسمى الذاتي شعاعا كالشمس والعرضي برقها كالمراة متن

٦ لما كان حدوث الضوء في المستضي قد يكون من مضي عال او متحرك او متوسط بينهما وبين المضي بالذات توه من الضوء نفسه يتحرك اتحدرا او اتباعا وانه كما هو اجسام صغار تنفصل من المضي ويتصل بالمستضي ويصلبه انه لا يعقل الحركة بالطبع الى جهات مختلفة والحركة في لحظة من فلك الشمس الى الارض مع خرق فلا فلا ولا كون ما وراء الجسم المحصور اظهر لباصرة السابعة متن

٢ الضوء مقياس اللون في الحقيقة

وشرط له في صحة الرؤية اما الاول
في شهادة الحس وتضاد الالوان
دون الضوء واكثرهما في الوجود
كما في الاسود للامضى والبيرو المني
في الليل ضوءه دون لونه واما الثاني
فانه لا يرى في الظلمة عند تحقق
الشرائط مع القطع بوجوده ونذهب
بعضهم الى ان الضوء ظهور اللون
فالظهور المطلق هو الضوء والظهور
المطلق هو الظلمة والمتوسط هو الظل
والتي تختلف مراتبها باختلاف قرب
القرب من الطرف والتمسك بهم
يعتد به وذهب ابن سينا الى ان الضوء
شرط وجود اللون لان عدم رؤيته
في الظلمة انما هو لعدم الالوان كالبور المني
الظلمة عاكسة عن الابصار بدل
ان الجالس في الغار يبصر الخارج
حول النار وروايته لانها شرط الرؤية
وهو الضوء المحيط بالرئي وقال الامام
اراضي قبول الضوء بشرط وجود
اللون فاشترطه بوجود الضوء ور
وهو ضيف لانه دورة من

على بطلان هذا الرأي وجوه الاول انه لو كان جسم ما متحرك لا متحرك حركته الى جهات مختلفة
مضرة انها ليست بالضرر والارادة بل بالظن والحركة ما يطبع انما يكون الى العلو والسفل
الثاني لو كان جسم لا متحرك حركته في خلقة من ذلك الجسم الى الارض مع خرق الافلاك التي
تحت الثالث انه لو كان جسم لا خفاء في انه محسوس بالضرر لكان سارا للجسم الذي يحيط به
الضوء فكان الاكثر ضررا اشد اشتبا والواقع خلافه ولو سلم عدم لزوم الاستمرار فلا خفاء في انه
مرئي حائل في الجملة فليكن ان يكون الاكثر ضررا اقل ظهورا واصعب رؤية لان يكون اعون
على ادراك الباصرة السليمة نعم ربما يستعان بالحوائل على ابصار تفتطوط الدقيقة عند ضعف
في الباصرة بحيث يحتاج الى ما يجمع القوة وقد يخاف بان ذلك انما هو شأن الاجسام الكثيفة
لا الشفاقة واما هذا النوع من الاجسام فاحاطته بالرئي شرط للرؤية (قال المبحث الخامس)
الحق ان الضوء كيفية مغايرة للون وليس عبارة عن ظهور اللون على ما يراه بعض الحكماء وانه
شرط رؤية اللون لوجوده على ما يراه ابن سينا والتمسك لهما يعتمد في ادعاء كيف وله قريب
من انكار الضروريات وما ذكره الامام الرضي من ان قبول الجسم للضوء مشروط بوجود اللون
فلا مكان وجود اللون مشروطا بوجود الضوء نعم البور ضعيف لانه ان اراد بالشرطه توقف
السبق فتوقع اولية كيفية محال على انه قد صرح بوجود الضوء بدون اللون كما في البور المني
بذلك (قال النوع ٩) من الكثبات المحسوسة المتعديت وهي الاصوات والحروف
والصوت عندما يحدث بمحض خلق الله تعالى من غير تأثير لتوج الهواء وانقرع والقلم كسائر
الحوادث وكثيرا ما تورد الآراء باطلية للفلاسفة من غير تعرض لبيان البطلان الا بامتناع
الزيادة بيان والصوت عندهم كيفية تحدث في الهواء بسبب تموج المعلول القاع الذي هو
اساس عتيف وتقلع الذي هو قري عتيف بشرط مقاومة القروع للقارع والمقلوع والقارع
كأن قروع الماء وقلم الكر باس يتخلل القطن لعدم المقاومة والمراد بالترج حالة تموج توج
الماء تحدث بصدف بعد صدم مع سكون بعد سكون وليس الصوت نفس التوج او نفس القروع
والقنع على ما ذهبه بعضهم بناء على اشتباه الشيء بسببه القرب والبعيد لان التوج والقروع
والقنع ليست من المتعديت قطعاً بل يمازرك الاول بالئس والآخران بالضرر وقد يتوهم
انه لا وجود للصوت في الخارج ولما يحدث في الحس عند وصول الهواء المتوج الى الصماخ
واستدل على بطلان ذلك باه لو لم يوجد الا في الحس لما ادرك عند سماعه جهته وحده
من القرب والبعيد لان التعدي يراه لا وجود له في مكان وجهه خارج الحس واللازم باطل قطعاً
لانما سمع الصوت تعرف انه وصل اليك من جهة العين او البصار من مكان قريب او بعيد
لا يقال يجوز ان يكون ادراك الجهة لاجل ان الهواء المتوج يسمى منها ويميز القريب والبعيد
لاجل ان البصار القريب اقوى من البعيد وان لم يكن الصوت موجوداً في الجهة والمسافة
لا تقول لوصف اول لما ادركت الجهة التي على خلاف الاذن لسماعه وليس كذلك لان السامع
قد يسداه من العين يسمى الصوت من يمينه فيسمعه باثنية البصري ويدرك انه جاء من يمينه مع القطع
بان الهواء المتوج لا يصل الى البصري الا بعد الانعطاف عن العين والوضوح الثاني ثم
ان يشبه القوة والضعف بالقرب والبعيد فيميز بين البعيد القوي والقريب الضعيف وظن
في الصوتين المتساويين في القرب والبعيد المتخالفين بالقوة والضعف انها مختلفان في القرب
والبعيد وليس كذلك واهم تردد في مقام آخر وهو انه اذا وصل الهواء المتوج الى الصماخ
فانصدم هو الصوت فانما الهواء الواصل فقط او بالهواء الخارج ايضا والحقي هو الاخير
بدليل ادراك جهة الصوت وحده من القرب والبعيد فانه لو اربع الاحساس به الامن حيث انه

في الهواء الواصل الى الصماخ دون الخارج الذي هو مبدأ حدوث الصوت او وسطه لم يكن عند الخلس فرق بين هذا وبين ما اذا لم يوجد خارج الصماخ اصلا فم يعرف جهته ولا يفرق بين بعده ما كان اللبس لما يدرك اللبس الامن حيث انتهى اليه لان حيث له في اول المسافة لم يميز بين ورويه من اثنين او البصار ومن القريب او البعيد فظهر ان معرفة جهة الصوت وحده من القرب والبعد دلالة على مطلو بين من جهة انها تدل على ان القسام بالهواء الخارج من الصماخ البعد من الصماخ سموع وذلك يدل على انه هناك موجود وهذا ما قاله الامام ان التميز بين الجهات والقرب والبعد من الاصوات لما كان حاصلنا فلما تدرك الاصوات الخارجية حيث هي ولا يمكن ان تدركها حيث هي الا وهي موجودة خارج الصماخ بما ورد من الاشكال وهو ان المدرك بالسمع لما لم يكن الا الصوت دون الجهة لم يكن كون الصوت حاصل في تلك الجهة مدركا له بل مدرك الصوت الذي في تلك الجهة لان حيث هو في تلك الجهة بل من حيث له صوت فقط وهذا يختلف باختلاف الجهات فكيف يوجب ادراك الجهة ليس بشئ لانهم لا يميزون كون الصوت في تلك الجهة مدركا بالسمع الا بمعنى انهم يسمعون الصوت في تلك الجهة انه هناك كما يعرف بنق الحلاوة او شمر الرنجة من هذا الجسم المسموعة وان لم يكن الجسم من المذوقات والمشمومات وما السبب في ذلك فالحاصل ما ذكرناه فبعد ما ادركنا الصوت عند الصماخ يتبعه بآثار ما تبادى ادراكا كائن الذي يصل اليه ما قبله فاختار له من جهته هو مبدأ ورويه فان كان يقي منه شئ متباديا ادراكا الى حيث ينقطع وبشيء وحركته لو اردت ووروده وما يقي منه موجود او جهته وبعد موده وقربه وما يقي من قوة امواجده وضيقها ولذلك يدرك البعيد ضيقا لانه يضعف توجهه حتى يؤول بين في المسافة اثر ينتهي بنال المبدأ لم يعلم من قدر الابدان في رماي (قال ويدل على كون ادراكه بوصول الهواء (٣) رأى الفلاسفة انه اذا وجد سبب الصوت في موضع تكيف هو ذلك الموضوع بذلك الصوت فالحال انما هو فالتجاور في جميع الجهات الى حدها بحسب شدة الصوت وضعفه ولا يسمعه الا للسماع الى تقع في تلك المسافة ويصل اليها ذلك الهواء وتساووا بوجوده الاول ان الصوت يبل مع هبوب الريح ولا يسمعه من كان الهبوب من جهته لعدم وصول الهواء الى صماخه فلو لم يكن الهواء حاصلا لم يتوقف السماع على وصول ذلك الهواء لكان كذلك الثاني ان من وضع طرف اليبو في ذه و طرفها في الآخر في صماخ انسان وتكلم منها بصوت حال سمعه ذلك الانسان دون غيره من الماخضرين وما ذلك الا بتعاقب اليبو و وصول الهواء الحامل للصوت الى صمغتهم الثالث الما ترى سبب الصوت كضرب الفاس على الخشبة مثلا ويتأخر سماع الصوت عنه زمنا يتفاوت بحسب تفاوت المسافة قريبا وبعدا واولا لان السماع يتوقف على وصول الهواء لما كان كذلك واجب عن الكل بانها انما اندوان وهو لا يتبدل القطع بالنسبية فيجوز ان يكون بل الصوت معاني باح واختصاص صاحب الالبوة بالسماع وتأخر السماع عن ضرب الناس بسبب آخر فلا بد ان توقف السماع على وصول هواء حامل للصوت والحق ان هذه امارات ريمنا فيديق الحديسي للتفكر وان لم يسمع حجة على المناظر واستدل على بطلان توقف السماع على وصول الهواء الحامل بوجوده الاول انه لو كان كذلك لما ادركنا جهة الصوت وحده من القرب والبعد لان الواصل لا يكون الا في الصماخ والجواب ما سبق من ان المدرك الموقوف ادراكا على وصول الهواء ليس هو القائم بالهواء الواصل فقط كما في اللبس بل البعد ايضا كما في البصار الذي انما تدرك ان صوت المذن عنده هربا اثر باح يبل عن جهته الى خلافها والجواب ان ذلك التمايكون عند ما كان الوصول في الجملة وان لم يكن على وجهه واذا لا يخلو عن تشويش السماع الثالث ان سمع صوت من يحول بيننا وبينه جدار صلب مع القطع با متاع نفوذ الهواء في المسافة من غير ان يزول عنه ذلك الشكل الذي

الحاصل له الى الصماخ انه يحصل مع الريح وان من تكلم في طرف البوة طرفها الاخر على اذن واحد من القوم يفرد هو سماعه وانه يتأخر بحسب الزمان عن مشاهدة ربه كضرب الفاس من بعد ما يبل هذه امارات لا يستبعد افادتها اليقين الحديسي وان لم تقم حجة على الغير الا انها واستبعد قيام مثال تلك الكيفية بجميع اجزاء الهواء وبما رها على هيأتها مع هبوب الريح والتفوذ في المسافة من صلب الجسم لم يكن بعيدا وكذا رجوعه عن مصداقه الجسم الادلس على ما زعموا في الصدى سواء جعل الواصل نفس الهواء الراجع او آخر متكيفا بكيفية على ما هو الظاهر من

هو اضعف واسرع زوالا من لزق على الماء وقد صار مثالا في عدم البناء واجيب بان اذا لم يكن
 الخليل مانفا أصلا ولا يكون هناك طر يق آخر للهواء فلا نسلم السماع الا يرى انه كلما كانت المناقذ أقل
 كان السماع اضعف واما بناء الشكل فان اريد به حقيقة الشكل الذي يعرض للهواء فيصير
 سببا لحادث الكيفية المخصوصة فلا حاجة لنا الى بقائه لانه من المعادلات وان اريد به تلك الكيفية
 المدببة عنه المدة بالصوت والحرف فلا حاجة بل لاسمه ما يرد مع لغو في المضائق والحق
 ان قيام تلك الكيفية المخصوصة الغير لفارة لكل جزء من اجزاء الهواء بدليل اركل من في تلك
 المسافة يسمعها وبقاء اجزائه والهواء مع قرط اعداتها على تلك الهيئة والكيفية مع هبوب الريح
 ومع النفوذ في منافذ الاجسام الصلبة متباعد جدا وابعده حديث الصدى وهو ان الهواء
 ذنوج وقاؤه جسم امس تكبيل او جدار بحيث يرد ذلك المتوج الى الخلف على هيئة ما في الكرة
 المرمية الى الحائط المقام اما حدث من ذلك صوت هو الصدى ورددوا في ان حدوثه من توج
 للهواء الاول اراجع على هيئته من توج هواء آخر يبتنا وبين المداوم متكيف بكيفية الهواء الرابع
 وهذا هو الاشبه وكيف ما كان فبقاء الهواء على كونه التي لا استقرار لها مع مصادمة الجسم
 الصلب ثم رجوعه على هيئته واحداه وكيفية تليها ورء وزواله بمجرد الوصول الى الصانع
 من المسببات التي تكاد تلحق بالحوالات (قال المبحث الثاني قد تعرض للصوت كهيئة به ٣٤)

٣٤ يتبعه انه في الحدة والنفوذ
 في السمع وهو الحرف

ان سببا وذلك الصوت المعروض في عبارة جمع من المحققين ويجمع العارض والمعرض
 في عبارة البعض وكأنه اشبه بالحق وقيد لما في الحدة وانتقل الى الزرية والجمية احتجرا عنها
 فان كلا منهما يفيد تغير صوت عن صوت آخر تميرا في السمع ولكن في صوتين يكون مختلفين
 بالحدة والنفوذ ضرورة وقيد التغير بالسمع احتجرا عن مثل الطول والقصر والطلب وغيره
 فان التغير لا يكون تميرا في السمع لانها ليست بسموعة الا ان في كونها من الكيفيات نظرا
 فالاول له احتراز عن مثل الغنة والنجوة في التنفر في دلالة قولنا تميرا في السمع على ان يكون
 ماله التغير مسموعا وفي ان الحدة والنفوذ من السموعات بخلاف الغنة والنجوة والحق ان معنى التغير
 في السمع ليس ان يكون ما التغير مسموعا بل ان يحصل به التغير في نفس السمع باريه في
 باختلافه وتغير بتجاوده كالحرف بخلاف مثل الغنة والنجوة وغيرها فانه لا يفتقد تغير مع تحاد
 السمع وبالعكس وما وقع في الطول على ان الحروف كقبات تعرض للاصوات فيتغير فيها
 عن البعض في النقل والحدة كلام لا يعقل له معنى وكأنه جعل قوله في النقل متعلقا بمحذوف
 اي عن البعض المائل له في النقل واراد بالحدة وترك قيد التغير في السمع لشهرته وكين هذا
 اختلافا والحق ان تعريف الحرف بمذكر تعريف لا يفي وكان المقصود من تفصيل للمناسبة
 الواضحة عند النقل وتبنيه على خصوصياتها (قال وينقسم الى صامت ومصوت) الحركات
 لثلاث تعد عندهم في الحروف ونسب المصوتة المقصورة والالف والواو والياء فان كانت ساكنة
 مؤولة من حركات تجانبها اعني الالف من الفتح والواو من الضمة والياء من الكسرة تسمى
 المصوتة المقصورة وهي السماع في العربية بحروف المد لانها كما هي امداد للحركات وما سوى
 المصوتة تسمى صامتة ويندرج فيها الواو والياء المتحركان والالف كتنان اذ لم يكن قبل الواو
 ضمة وقبل الاء كسرة واما الف فلا يكون الا مصوتا واطلافا على الهمزة باشتراك الاسم
 وليس المراد بالحركة وانسكون ههنا ما هو من خواص الاجسام بل الحركة عبارة عن كيفية متصلة
 في الحرف الصامت من امالة غرضه الى مخرج احدى المدات فالي الفتح والواو ضمة
 والياء كسرة ولا خلاف في اشتاع الابتداء بالصوت وتماثل في ان ذلك بسكونه حتى يتبع

٣٤ معذور هي الحركات ومحدوده هي
 المدات ومن الحركات ههنا الكيفية
 الحاصلة من امالة مخرج الحرف
 الى مخرج احدى المدات فان الواو
 ضمة والالف فتحة والياء كسرة
 وامتساع الابتداء بالصوت امالة
 لسكونه لا تقطع با كان لا يتبدل
 بالساكن وان ايجز استعماله في بعض
 اللغات كالوقوف على المنحرف والجمع
 بين الساكنين من الصامتات لافضول
 في الالة وينقسم ايضا الى ثلث كالاته
 وزماني كالفاء من

الابتداء بالساكن الصامت ايضا اول ذاته لكونه عبارة عن مدة متولدة من اشباع حركة تجاذبها فلا يتصور الاحتمال يكون قبلها صامت متحرك وهذا هو الحق لان كل ساكن الحس يجسد من نفسه إمكان الابتداء بالساكن وان كان من موشا في لغة العرب كالوقوف على المتحرك والجمع بين الساكنين من الصوامت الا في الوقف مثل زيد وعمرو اذا كان الصامت الاول حرفين والثاني مدغما نحو بصة فانه جاز كما اذا كان الاول مصوتا نحو دابة وعدم قدرة البعض على الابتداء بالساكن لا يدل على امتناعه كاللفظ ببعض الحروف فان ذلك انصوري في الاء والاستدلال على الامكان بان الصوت اتم كان مشروطا بالصامت فلو كان الصامت مشروطا به في بعض المواضع كالابتداء لم اندر ايس بشي لان الصوت مشروط بان يسبقه صامت والصامت في الابتداء مشروط بان يلحقه مصوت مقصور فيكونان معا ولا استعانة فيه قوله وينقسم الى الحرف باعتبار اخر الى آتي وزماني لانه ان لم يكن محديده كالتاء فزماني وان لم يكن كالطاء فآتي وهو مما وجد في اول زمان ارسال انفس كما في مطلع اوقى آخر زمان حبسه كما في غلط وما يقع في وسط الكلمة مثل بطل يتحمل الامر ين وعروض الآتي للصوت يكون بمعنى انه طرفه كالنقطة للحظ ومن الآتي ما يشبه كالحاء والحاء وتحرهما بالماضي بمحذوف لكن يجمع عند التلفظ بواحد منهما افراد ثمة ثلة ولا يشتر الحس بامتنياز زمان بهضهما عن بعض فيظن حرفا واحدا (قال وفي مقول ٢) زيد

ان الحروف التسعة والعشرين الواقعة في لغة العرب وما رواها بما يقع في بعض اللغات انواع مختلفة بالمية وقد يختلف افراد كل منها بما وارض شخصه كالياء الساكنة التي يتلفظ بها زيدا لان اوقى وقت آخر او يتلفظ بها عمرو او غير شخصية كالياء الساكنة او المتحركة بالفتحة او الضمة او الكسرة فمع قطع النظر عن الالفاظ تكون افراد النوع الواحد اما متحدة في السكون واخرى كاليائين لساكنين او المتحركتين بالفتحة او الضمة او الكسرة واما متحدة كالياء الساكنة والمتحركة او المتوحد والمجموعة وهذا هو المعنى بالتمثيل والاختلاف بحسب العارض وبهذا يدفع ما قيل انه ان لا يرد بالتمثيل الاتحاد في الحقيقة على ماهو المصطلح لانه المتحد بالعارض مقبل للآتي لان وان اردنا الاتحاد في العارض ايضا كانت الياء انساكتان من قبيل المختلفة ضرورة فانه لا يتصور ان تعد بدون اختلاف ولو بعارض (قال والصامت مع الصوت) فبما شابه على بعض المتأخرين معنى المقطع مع اشتغاله فبما بين القوم فاوردنا في ذلك ما طرح به الفارابي وابن سينا والامام وغيرهم وهوان الحرف الصامت مع الصوت المقصور يسمى مقطعا مقصورا مثل بالفتح بالفتحة او الكسرة ومع الصوت الممدود يسمى مقطعا ممدودا مثل لا ولو ولي وقد يقال المقطع الممدود بمقطوع مقصور ومع صامت ساكن بعده مثل هل رقل ومع ثلثة المقطع الممدود في الرزق فان قيل لا حاجة الى هذا التفصيل قال انقطع الممدود ليس المقطعا مقصورا مع ساكن بعده سواء كان مصوتا مثل لا او صامتا مثل هل ولهذا يقال ان المقطع حرف مع حركة او حرف متحرك مع ساكن بعده والاول انصوري والثاني الممدود قلنا انقطع الممدود بالاعتبار الثاني صامتان هما الياء واللام في هل بينهما صوت مقصور هو فتحة الياء وبالاعتبار الاول مجرد صامت وصوت ممدود ليس بينهما صوت مقصور على ما يراه اهل العربية من ان اللام والياء بينهما فتحة وذلك لان الصوت الممدود ليس الا اشباعا للصوت المقصور فيكون المقصور متدرجا في الممدود جزمته وهذا ما يشال ان الحركات ايساض حروف اند فلا يكون لا الاصاات مع صوت ممدود (قال ويتألف من الحرف الكلام ٣) وبفسر بالنظم من الحروف المشموعة المتغيرة ويحتمز بالشموعة عن المكتوبة والمختلفة وبقية عن اصوات الطيور والكلام ينقسم الى المهمل والمروض والموضوع الى المفرد والمركب والمفرد الى الاسم والفعل والحرف والمركب الى المتعلم

٣ كالياء الساكنين ومختلف بالغات كالياء وائه او بالعرض كالياء متحرك وساكن او مقصور ومفتوح مثل

٦ المقصور يسمى مقطعا مقصورا مثل ل ومع ل ممدود مقطعا ممدودا مثل لا وقد يقال المقطع مقصور مع ساكن بعده مثل هل فهو صامتان بينهما صوت مقصور بخلاف لافنه صامت ومصوت ممدود فقط ليس بينهما صوت مقصور على ماهو اعتبار العربية وذلك لان الصوت الممدود ليس الا اشباعا للصوت المقصور وهو مندرج فيه جزء منه مثل

٣

المقسم الى المفرد والمركب بقوله لهما ويسمى للفظ ايضا وقد يخص الكلام بما يفيد ولو كان مقطعا مثل في واللفظ بآتيا ف من المقاطع وبهذا يقع في مقابلة الحرف والمقطع حيث يقال اجزاء المركب الفساق او حروف اوقطاع مثل

الذي يصح السكوت عليه والى غير التام واللفظ اع من الحروف والكلام وقد يخص الكلام باللفظ المفيد بمعنى دلالة على نسبة يصح السكوت عليها سواء كانت انشائية مثل قم وهل زيد قائم وهل زيد قائم ونحو ذلك او اخبارية مثل زيد قائم وسواء كان اللفظ مقطعا مقصورا مثل زيد او ممدودا مثل في وقو او مركبا من المقاطع كما ذكر وقد يخص اللفظ بعين ألف من المقاطع فبني به الحرف والمقطع ولذا يدل اجزاء المركب اللفظ او حروف او مقاطع فزيد قائم من لفظين وياذا من مقطعين ويازيد من مقطع واقتضدري في امر المخاطبة من مقطع وحرف وارضى واخشوا من لفظ وحرف ويشكل مثل في وقو فان كلانتهما مقطوع ممدود فقط الا ان يقال انه من حرفين صامت وموصوت وامما مثل في فن مقطع مقصور ولفظ هو الضمير المستتر اعني انت وهذا بخلاف في وقو فان كلا من الياء والواو اسم ولا مستر هناك (قال رزعم الغاراني ٣) ان القول من مقولة الكم وان الكم المنفصل ايضا ينقسم الى قار هو المولد وغير قار هو القول واحتج بانه زوج ينقدر بجزئه وكل ما هو كذلك فهو كم ونافعا بيان الصغرى ان اجزاء الاقاول مقاطع مقصورة او ممدودة يقع فيها التركيب بان يردف من مقصور ممدود مثل على او بالعكس مثل كان ثم تركب هذه المقاطع مرة اخرى فيحدث اشياء اعظم مما تقدم فاصغر ما تشد ربه الالفاظ هي المقاطع البسيطة المقصورة ثم الممدودة ثم بعدها المركبة وانكها ما ذكر فيه المقصور او لا ثم اردف بالممدود والقول ربما يتقدر بواحد منها وربما يحتاج الى ان يتقدر اثنين او اكثر كما في المفادرفان منهما ما يتقدر ذراع فتعرفه ومنها ما يحتاج الى ذراعين واكثر ويجب منع الكثير وانما ذلك اذا كان التقدير لذاته وههنا لتعارض للقول خاصة الكم من جهة الكثرة التي فيه كان الجسم يتقدر بالذراع ونحوه وما فيه من الكم المتصل (قال النوع الرابع المذوقات ٢) المشهور ان اصول الطعوم ارباسا لفظها خمسة حاصلة من ضرب احوال ثلثة للفسا على هي الحرارة والبرودة والاعتدال بينهما في احوال ثلثة للفسا على هي اللطافة والكثافة والاعتدال بينهما وبيان اية ما ذكر من التأثيرات ولينها ما ذكر في المطولات ثم تركب من الثلثة طعوم لا تحصى مختلفة باختلاف المركبات واختلاف مراتب السائط قوة وضعفها وامتزاج شيء من الكيفيات الخمسة بها بحيث لا تتغير في الحس وهذه المركبات قد يكون اهما اسماء كالشاعرة المركب من الحرارة والقيض كما في الخضرين يضم الضاد الاول نوع من الراء هو عصارة شجرة تسمى فيلزهروج وكالنعوقة المركب من الحرارة والملوحة كما في الشجيرة وقد لا يكون كالخلالة والحراقة في العسل المطبوخ الحرارة والتفاهة في الهندباء والمرارة والقيض في الباذنجان والفرق بين القيقض والعفوصة ان الغايض يقبض بظهر اللسان والنفص ظاهره وباطنه والتفاهة الممدودة في الطعوم هي مثل ما في اللحم والخبز وقد يقال الثلثة ملاطمة له اصلا كالبساتن ولما لا يحصى بطعمه لانه لا يتجمل منه شيء يتلطف لظرف به الاعابية الا بالحليفة كالحديده وما قبل ان هذا الذي يد في الطعوم يعطيه ما قالوا ان طعم الهندب امر مركب من الحرارة والتفاهة لا حرارة محضة (قال النوع الخامس المشعومات ٧) وليس فيها محل بحث واعلم انهم وان اجروا هذه الاوصاف اعني المبصرات والمسموعات والموسيات والمذوقات والمشعومات على الانواع الخمسة من الكيفيات بل جعلوها بمنزلة الاسماء انها فهي بحسب اللغة متفاوتة في الوقوع على الكيفية او على المحل او عليها جميعا وفي كون مصادرهما موضوعا لتلك النوع من الادراك كالابصار والسمع او لا يفيض اليه كالبرق في عين ههنا يقال ابصرت الورد وجرته وسمعت الصوت لامصوته ولمست الحرير لا يند وقت الطعوم وحلاوته وشممت الزبرجد يمتد (قال القسم الثاني ٤) اي من الاقسام الاربعه للكيفيات الخمسة المختصة بنوات الانفس الحيوانية بمعنى انها انما تكون من بين الاجسام الحيوان دون الثبات

٣ ان اللفظ من قبيل الكم وهو ما يمكن ان يقدر بجمعه بجزء منه اذ كل لفظ يقدر بمقطع مقصورا وممدودا وباركب منهما ورد بانه بالعرض كالجسم من

٢ وهي الطعوم واصولها تسعة لان الحار يقبل في اللطيف حراقة وفي الكثيف حرارة وفي المعتدل ملوحة والبارد في اللطيف جوشة وفي الكثيف عقوصة وفي المعتدل قبضا والمعتدل في اللطيف دسوة وفي الكثيف حلالة وفي المعتدل نقاهة ثم تركب منها انواع لا تحصى من

٧ وهي الارباع ولا اسماء لانواعها الا من جهة الملازمة والنافرة كرائحة طيبة ونسبة او الخبارة كرائحة حلو او الاضائة كرائحة ناسك من

٤ الكيفيات الخمسة اي المختصة بنوات الانفس الحيوانية وهي مع الزسوخ تسمى ملكة ودونه حالا من

والجاء فلا يمنع ثبوت بعضها بعض المبررات من الواجب تعالى وغيره على ان الثابتين بثبوت صفة
الحياة والعلم والقدره نحوها للواجب لتيجملوها من جنس الكيفيات والاعراض ثم الكيفية
الشسائية ان كانت واحدة سميت ملكة والاختلاف التباين بينهما قد لا يكون الاعراض بان تكون
الصفة حالاً ثم تصير بعينها ملكة كما ان الشخص من الانسان يكون صبياً ثم يصير شيخاً ومثل
ذلك وان كان سبق الى الهمم ويقع في بعض العبارات انه هو ذلك الشخص بعينه فلس
كذلك بحسب الحقيقة للقطع بتفاوت العوارض الشخصية (قال فيها الحية ٦) سيجي معنى
الحية في حق الله تعالى واما حيوه الحي من الاجسام فقد اختلفت العبارات في تفسيرها لامن
جهة اختلاف في حقيقتها بل من جهة عسر الاطلاع عليها والتعير عنها الا باعتبار الموازن
والاثر فقبل هي صفة تقضي الحس والحركة ومشروطة باعتدال المزاج والقيد الاخير للتحقيق
على ما هو رأي البعض لا للاحتراز وقبل قوة هي مبدأ اقوة الحس والحركة وكان هذا هو
المراد بالاول ليمتد عن قوة الحس والحركة وقبل قوة تنبع اعتدال النوع وبقيض عنها سائر
القوى الحيوانية الى الدركة والحركة على ما سيجي تفصيلها ونحن اعتدال النوع هو ان تكل
نوع من المركبات المنصرفة من اجزا خاصا هو اصل المراجعة بالبره اليه بحيث اذا خرج
عن ذلك المراج لم يكن ذلك النوع ثم لكل نصف من ذلك النوع راكبي شخص من ذلك النصف
مراج يخصه هو يصلح بالنسبة اليه ويسمى الاول اعتدالاً نوعياً ولثاني صفياً والثالث
شخصياً ولهذا زيادة تفصيل وتعميق يذكر في بحث المزاج فاذا حصل في المركب اعتدال
يلحق به نوع من انواع الحيوان فاض عليه قوة الحياة فابتعث عنها ذن الله تعالى الحواس
الظاهرة وباطنة وانقوى الحركة نحو جلب المنافع ودفع المضار فتكون الحية مشروطة
باعتدال المزاج ومبدأ اقوة الحس والحركة فتفاهم بالضرورة وكذا تفاهم اقوة اغذية
لوجودها في ثبات بخلاف الحياة لكن هذا التماثل لو ثبت ان الحياة مبدأ لقوة الحس والحركة
لأنها وان اناذرة في الثبات والحيوان حقيقة واحدة لا يركن من مقابلة تلك العجوة مغايرة
هذه لها فاستدلوا على مغايرة الحياة اقوة الحس والحركة واقوة التغذية الحيوانية
بالحياة موجودة في العضو المفلوج بالحيوان من غير حس وحركة وفي العضو الذابل من غراغته
واعتراض الانام بان عدم الاحساس والحركة وعدم الاعتدال لا يدلان على عدم قوة الحس
والحركة وعدم التغذية لجوز ان توجد اقوة ولا يصدر عنها الاثر لان من جهة اخرى بل واجب
ان اقوة ما يصدر عنه اثر بالفعل بمعنى ان يزيد ان القوة التي تصدر عنها بالفعل اثار الحياة كحفظ
العضو عن التفتن مثلاً فاقوى والقوة التي يصدر عنها بالفعل الحس والحركة والتغذية غير باقية
فلا تكون هي هي بهذا يشعر كلام تلخص المحصل وليس معناه ان القوة اسم لما يصدر عنه
الاثر بالفعل فانه ظاهر البطلان كيف وهو قد صرح بان في العضو المفلوج قوة الحس والحركة
باقية لكنها عاجزة عن الاحساس والحركة نعم يشبه ان يقال لم لا يجوز ان يكون مبدأ جميع ذلك
اذا اقوة واحدة هي الحية وقد يخرج عن البعض دون البعض خصوصية المانع لكن الحق
ان مغايرة المعنى السمي بالحياة لقوة اناصرة والسادة وغيرهما من القوى الحيوانية والطبيعية
عما يحتاج الى البيان (قال وعندنا لا يشترط ٣) ذهب جمهور المتكلمين الى ان تحقق المعنى
السمي بالحياة ليس مشروطاً باعتدال المزاج والبلية والروح الحيواني للقطع بإمكان اذ يتفاهمها
لقوة تعالى في البسائط بل في الجزاء الذي لا يجوز ان المراد بالبلية لبدن المؤلف من العناصر الاربعه
والروح الحيواني جسم لطيف بخاري يتكون من الطافة الاخلاط تدبث من الجيوب الانسبر
من اغلب ويسرى الى لبد في عروق بلية من القلب تسمى بالشرابين وذهب افلاطون

٦ وهي في الشهادة تقضي الحس
والحركة اي تكون مبدأ
اقوة الحس والحركة وهذا معنى
قواهم فونبع اعتدال النوع وبقيض
عنها سائر القوى الحيوانية
فتكون غير قوة الحس والحركة
لتعاقب المبدأ وذى المبدأ وغير قوة
التغذية لوجودها في الثبات وعدم
الحية ولهذا كان في العضو المفلوج
اولاً بل الحياة بالبرهان غير حس
وحركة واخذنا من

٣ اعتدال المزاج ووجود النفس
والروح الحيواني للقطع بإمكان ان
يتفاهم الله تعالى في الجزاء وخافت
الانفاسه والمغزلة نموياً على ما
يشهد من زولها باعض البلية
وقد الاعتدال والروح من ان استدلل
على عدم الاشرط بها بالاشترط
فاما ان يقول بلية من حيوة واحدة
فيلزم قبيل المرض باكثر من محل
واما ان يقول بكل جزء حيوة وح
فالاشترط من البلية يردون جانب
واحد ترجع بالاشترط ورد بانه نعم
بالشروع على ما في اوله فليس قدور
معنى لولس فعدم المرجح ثم غايه
عدم الاطلاع عليه من

وكثير من المعتزلة الى هذا الاشتراط بناء على ما شاهد من زوال الحيو بالانقراض البينة وتفرق
الاجزاء وبأغراف المزاج عن الاعتدال النوى وبعدم سريان الروح في اعضاها وسد
ربط يمنع نفوذه ورد بان غايته ان زوال وهو لا يقتضي الاشتراط بحيث يتبع بدون تلك الامور
واستدل بعض المتكلمين على اشتناع كون الحيو مشروطة بالبينة بانهم اوافر شطرت فاما ان تقوم
بالجزئين من البينة حيو واحدة فيلزم قسالم العرض باكثر من محل واحد وقد مر بطلانه واما
ان يقوم بكل جزء حيو واحد وحيث ان يكون القيسام بكل جزء مشروطا بالقيسام بالآخر فيلزم
الدور الاول فيلزم الزبحان بلا مرجع للمثل الاجزاء واتحاد حقيقة الحيو لا يقتضيان لا يجوز ان
يقوم بالعض فقط لاسباب مرجعة من الخارج لا نقول فيكون الملى هو ذلك البعض لا البينة
المؤلفة واجيب بانها تقوم بالحيوة والذى هو البينة المؤلفة وليس هذا من قيسام العرض
لجانب على ما سبق او يقوم بكل جزء حيو ويكون اشتراط كل بالآخر بطريق المحبة دون
التقدم فلا يلزم الدور المحال او يكون قياها ببعض الاجزاء مشروطا بقيسام حيو بالآخر
من غير عكس لمرجع يوجد في الخارج وان لم يطاع عليه لا يقال فيلزم تكون الحيو غير مشروطة
بالبينة حيث تحققت في الجزاء الاخر من غير شرط لا نقول عدم اشتراط قيسام الحيو به بقيل حيو
بالجزء الاول لا يلتزم عدم اشتراطه بوجود الجزء الاول انشئ فيتحقق البينة (قال واما الموت)

٢ فزوال الحيو الى عدمها عما
انصف بها او كيفية تضادها
وكان هذا مراد من قال له فدل من
الله تعالى او من الملك يقتضي زوال
حيوة الجسم من غير حرج احترازا
عن القتل على ان الفعل بمعنى الاثر
اذك ان ثمرامانة فعلى الاول معنى خاتمة
تقر به اولا حتى اسبله من

فزوال الحيو ومعنى زوال الصفة عدمها عما تصف بها بالفعل وهذا معنى ما قيل انه عدم الحيو
عما من شانه اي عيان كون من امره وصفتها الحيو بالفعل فيكون عدم ملكة الحيو كما في العمى
الطاري بعد البصر لا كطريق العمى ولا يلزم كون عدم الحيو عن الجنين عند استعداده الحيو
موتا فعلى هذا يكون الموت عدميا وقيل هو كيفية تضاد الحيو فيكون وجوديا وعلى هذا يلزم
ان يحل ما ذكره المعتزلة من ان الموت فدل من الله تعالى او من الملك يقتضي زوال حيو الجسم
من غير حرج واحتراز الفيد الاخير عن القتل وحل ان فعل على الكيفية المضادة يعني على ان
اراد به الاثر الصادر عن الفاعل اذ لو اراد به التأثير على ما هو الظاهر لكان ذلك تفسيراً
للامانة لا الموت وقد يستدل على كون الموت وجوديا بقوله تعالى خلق الموت والحيو فان العدم
لا يوصف بكونه مخلوقا ويجب بان المراد بالخلق في الآية الله بر وهو يتعلق بالوجودى والعدمى
جما وليس فاما ان يخلق الموت احداث اسبابه على حذف المضاف وهو كثير في الكلام وعلى
هذا وان كان خلاف الظاهر كاف في دفع الاحتجاج (قال ونهساء) اي من الكيفية انفسانية
الادراك وقد سبق في ذلك من الكلام فيه والذى استقر عليه رأى المتفقين من الفلاسفة ان حقيقة
ادراك شئ حضوره عند العقل اما بنفسه واما بصورة المتزعة او الحاصلة ابتداء المرئى
في الفعل الذى هو ادراكه وآتته التي بها الادراك وهذا معنى ما قال في الاشارات ادراك الشئ
هو ان تكون حقيقة متزعة عند المدرك يشاهدها ما به يدرك على ان المراد بمثل الحقيقة حضورها
بنفسها او بمثلها سواء كان المثل متزعا من امر خارج او متحصلا ابتداء وسواء كان متزعا
في ذات المدرك او في المراد بالمشاهدة مطلقا الحضور وفي قوله يشاهدها ما به يدرك نبيه
على تقسيم الادراك الى ما يكون بغير آتية فيكون ارتسام الصورة في ذات المدرك والى ما يكون لآتية
فيكون في محل الحس كما في لا بصير يحصل الصورة في رطوبة الجليدية اوفى البخار كادراك
الحس المشرك يحصل الصورة الخيالية في محل متصل به والمراد بالمشاهدة مجرد الحضور على ما
هو معناها لا القوى لا الا بصير ادراك عين الشئ الخارجى على ما هو المتعارف يلزم فساد التفسير
نعم تضمنت العبارة في جانب الادراك العقلى تكرارا بحسب اللفظ كانه قبل هو حضور عند المدرك
اح الحضور عنده لان ما به الادراك العقلى هو ذات المدرك وفي جانب الادراك الحسى تكرارا

٤ الادراك وبيانه في مباحث المبحث
الاول لا خفاء اننا اذا ادركنا شئاً
كان له تميز وظهور عند العقل وليس
ذلك بوجوده العيني اذ كغيره اما
يدرك ولا وجود او يوجد ولا ادراك
بل بوجوده العقلى وهو المعنى بالصورة
حقيقة ادراك شئ حضوره عنه
للعقل من

٧ كادراك النفس ذنها وصفاتها
فيكون التغاير اعتبارا بامور كصاف
كالماذج بالماذج نفسه ومنه العلم بالعلم
فلا يلزم وجود ما لا يتناهى واما بصورة
المتزعة كما في الماديات وغير المتزعة
كافى التجردات والمعدومات متن

٢ وهو يشهد بان التغاير لم يلزم ان تصاف
المدرك بالتدرك من السواد والحرارة
والاستدارة ونحو ذلك على ان حصول
الصورة للنفس ليس كحصول العرض
للمجرى ولهذا لا يلزم من ادراك الماهية
العقوبة ايضا كالايمان والكفر والجود
والبخل ان تصاف النفس بها وانما
الكلام في عكسه فكيف في مثل
حصول السواد والبياض للجسم
لا يتقدح في ذلك ان المصغر هو هذا
السواد لا يشبه والمتعلق هو الانسان
لا صورة وانما يتجسمون الادراكات للنفس
او الجسم المشترك مع ان الحصول في
الجهل بدية مثلا وليس بان يتحقق الحصول
فيهما عدم الادراك لعدم الثقات
النفس ثم الصور العينية وان كانت
من حيث حصولها في العقل عرضا
لم تناف كون الماهية المعقولة
جوها بمعنى انها اذا وجدت في
الخارج كانت لا في موضوع كما انها
يكون جزئيا لغيرها بالنفس الجزئية
وكما من حيث انسابها الى الافراد
ونسبة الحصول الى الصورة في العقل
نسبة الوجود الى الماهية في الخارج
فلا زيادة في الاعتبار العقل ومن ههنا
قد يجعل العلم نفس الصورة في
من حيث ان الحصول نفسه على
وعرض موجود في الاعيان كاشر
صفات النفس ومن حيث انه زائد
عليها مفهوم ولا يتحقق له الا

بحسب المعنى حتى كان هناك حضوران احدهما هذا المدرك والاخر عند الالة وليس كادراك
بل الحضور عند النفس هو الحضور عند احساس وتحقيق المقام انما اذ ادركنا شيئا فلا يخاف ان
يحصل لئصال لم تكن وتكاد تشهد العقدة بانها يحصل امر امكن لا يزول امر كان وما
ذلك الاثنية وظهر ان ذلك الشيء عند العقل وليس ذلك بوجوده في الخارج اكثير ما ادرك
مالا وجوده في الخارج من المعدومات بل المتعانت وكثيرا ما يوجد الشيء في الخارج ولا يدرك
العقل مع تشوقه اليه بل بوجوده في العقل بمعنى ان يحصل فيه اثر يناسب ذلك الشيء بحيث
لو وجد في الخارج لكان اياه وهذا هو المعنى بحصول الصورة وحضورها وتمثلها وارادتها
ووصول النفس اليها ونحو ذلك ولا يفهم من ادراك الشيء سواه والاعتراض بان الادراك كصفة
المدرك والحصول ونحوه صفة الصورة مما لا يلتفت اليه عند المتحققين سواء جعلنا الادراك
مصدرا بمعنى الفاعل او المفعول واما الاعتراض بان ذكر المدرك وما به يدرك في تدبير الادراك
دور تجويله ان المراد به الشيء الذي يقال له المدرك وما به الادراك وان لم تعرف حقيقة هذا
الوصف وقد يجب بان هذا ليس تعريف الادراك بل تعينا وتخصيصا للمعنى المسمى بالادراك
الواضح عند العقل (قال اما بحقيقة ٧) اشارة الى ما ذكرنا من ان الشيء المدرك اما ان لا يكون
خارجا عن ذات المدرك كالتفكير وصفاتها واما ان يكون خارجا وبشئ فاما ان يكون ماديا
او غير مادي فالاول تكون حقيقة المتمثلة عند المدرك نفس حقيقة الموجودة في الخارج فيكون
ادراكه دائما والثاني تكون صورة متزعة عنه والثالث تكون صورة متحصلة في العقل غير
مفترقة الى التزاع من حقيقة خارجية لكونها صورة لا ما يوجد في نفس كادراك المفارقات
اولا لا يتحقق له ولا حقيقة اصلا كادراك المعدومات واعتراض على الاول بوجود احد هاتين يقتضي
ان يكون ادراك النفس لذاتها وصفاتها دائما سواء الحضور واللازم باطل لان كثير من
الصعقات مما لا تطلع على اثنيتها وما هيها لا يبعد النظر والتأمل وانما الكلام في ماهية النفس
ولا يجوز ان يكون هذا ذوقا عن العلم بالعلم لانه ايضا ما يلزم دوامه سبحانه وهم يتوهم ان علما
بذاتنا نفس ذاتنا وبأنها ان حصول الشيء للشيء وحضوره عنده يقتضي تغاير الشئين ضرورة
فيمنع علم الشيء بنفسه وتأثيرها ان النفس اذا كانت عالمة بذاتها وصفاتها كانت عالمة بعلمها
بذلك وهي جارية الى نهاية فلزم علوم غير متاهية بالعلم واجيب عن الاول بنوع مقدمات
بطلان اللازم وهو مكافئة وعن الاخير بان التغاير الاعتيادي كاف والاعتبارات العقلية
تقطع بانتطاع الاعتبار وحاصله ان ليس هناك الاشياء واحد هو ذلك التجرد المدرك وهو ليس
بغائب عن نفسه بل حيث يعتبر شاهدا بكون عالما من حيث يعتبر مشهودا بكون معلوما
ومن حيث يعتبر مشهودا بكون علوما من حيث جعله ان وجود الشيء عين حصوله وحضوره لا يزيد عليه
بحسب الخارج (قال ولما بين صورة الشيء ٢) اشارة الى دفع اعتراض الامام وغيره
منها ان العلم لو كان حصول الصورة المساوية التي ربما نعتى ماهية الشيء لم يمتد
الحرارة والاستدارة كون القوة المدركة حارة مستديرة وكذا جميع انكباته وهو مع ظهوره فساد
يستلزم اجتماع الضدين كالحرارة والبرودة عند تصورهما وجوبه ان الحاصل ما لم يهوب
الحرارة لا صورة وما هيته وكذا جميع الصفات وقرق ما بينهما طاهر فان الهوية جزئية
محمومة بالعوارض فاعلة للصفات الخارجية والصورة كلية مجردة لا تخضع للاحكام ولا ترتب
عليها الاثار وهذا لا يتناقض مع انها للهوية بمعنى انها يجب اذا وجدت في الخارج كانت الماهية
الماهية والحقيقة كما تطلق على الصورة المعقولة فكذلك على الوجود العيني وبهذا الاعتبار يقال
تارة ان المقول من السماء مساو لما هيته وتارة ان نفس ماهيتها فضلا عن المساواة وجواب

الأذهان وأما المعلوم فهو ماله الصورة
لأنفسها إلا أن يستأنف لها ثقل
ولحقتها أحكام هي العقولات
الناشئة من هذا الاعتبار يصح جعل
الكلمة من عوارض المعلوم حقيقة
من

آخره وان حصول الشيء للشيء يقال لعان متعددة كحصول المال لصاحبه وبالعكس وحصول السواد
للجسم وبالعكس وحصول السرعة للحركة وحصول الصورة للادة وبالعكس وحصول كل منهما
للجسم وبالعكس وحصول الحاضر للحاضر عندة وبالعكس وزوم الانصاف انما هو في حصول
العرض تحله ولا كذلك حصول الحاضر للحاضر عندة وبالعكس وهو معلوم لنا لا يوجدان ومقتضى
كونه حصولا وان لم يتقدم على التبصر من خصوصيته بغير كونه ادراكا واعلا وشعورا اما احاطة بكنهه
الشيء اوما يجري يجري هذه العبارات وبهذا اعني ليكون الحصول الادراكي مقابرا لحصول
العرض للحل المستلزم للانصاف لا يلزم من ادراك المعاني التي تكون من صفات النفس كالابان
والكفر والجود والنجس ونحو ذلك اتصاف النفس بها لانشاء الحصول الاتصافي فكيف
يلزم ذلك فيما ليس من شأن النفس الاتصاف بها كالحرارة والاستدارة ونحو ذلك وانما الكلام
في ان الحصول الاتصافي هل يستلزم الحصول الادراكي حتى يلزم دوام ثقل النفس اصغافها على
ما نزعوا ثم انهم لم يبينوا ان ذلك مبنى على ان مجرد الحصول الاتصافي كاف في الادراك لانفسه
صفاتها اوعلى الله مستلزم للحصول الادراكي والحق ان الكل بوجود غير متأصل هو الصورة
وما ذكرنا من انه لو كان كذلك لزم في ادراك النفس لذاتها عدم التمييز بين الصورة ونفى الصورة
واصغافها اجتماع المثلين مدفوع بما مر من التباين بين الصورة والهوية وبان التماثل المانع
من الاجتماع انما هو بين الهيئتين والوسيلة في طريق الحصول الاتصافي وبالجملة اذا كان
الحصول الادراكي غير الحصول الاتصافي ولم يتحقق كون الحصول الاتصافي لما من شأنه الادراك
مستلزما للادراك كان عدم استلزامه فيما ليس من شأنه الادراك كحصول السواد للتحريك فلا يرد
ما ذكر الامام من ان الادراك انما كان نفس الحصول كان المدرك هو الذي له الحصول وكان
الجسم الحار مدركا للحرارة ونشأ انما نفي قطعنا ان المدرك بالحس والعقل هو الوجود البيني
كهذا السواد وهذا الصوت والانسان فانقول بانه مثال وشيخ من ذلك الوجود لانفسه يكون
سقطه والجواب انه لا نزاع في ان المدرك هو ذلك الموجود لكن ادراكه عبارة عن حصول
صورة منه ومثال عند المدرك بحصولها سائيه اوفى كانه ومنهائكم تجدون المدرك للخصوصيات
هو انفس او بالحس المشترك مع ان حصول الصورة ليس فيهما بل في الحس او غيره من الآلات
كالطوبى الجليدية للبصرات فلو كان الادراك هو الحصول لكان المدرك مقابدا للحصول والجواب
انما لا يجعل ادراكه المحسوسات هو الحصول في الآلة بل الحصول عند المدرك للحصول في الآلة
فلا يلزم ما ذكر وجمدا يندفع اعتراض آخر وهو انه لو كان مجرد الحضور عند الحس على ما هو المراد
بالنشأة كافي في الادراك لكان الحسائر الذي لا تلتفت اليه النفس مدركا وليس كذلك
ونشأ ان الصورة العلية عرض قائم بالنفس وقد جعلتها مطابقة للوجودات العينية الذي بما يكون
جوهرها بل بنفس ماهيتها واستماع كون العرض مطابقا للجوهر ونفس ماهيته معلوم بالضرورة
وايضا جعلتها كلية مع ان كون العرض القائم بالنفس الجزئية جزئيا ضروري وايضا
يجعلون العلم بآثار حصول الصورة وثارة نفس الصورة مع ظهور الفرق بينهما والجواب ان المانع
هو كون الشيء الواحد باعتبار واحد جوهرها وعرضا او كلياً وجزئياً واما عند اختلاف الاعتبار
فلا مانع من كون الصورة العقلية عرضاً من حيث كونها في الحال قائمة بالموضوع الذي
هو النفس لا يتأني كونها جوهرها من حيث انها ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لاف موضوع
وانما يحصل كون الشيء جوهرها وعرضا في الخارج بمعنى كونها ماهية اذا وجدت في الخارج
كانت في موضوع ولاف موضوع وكذا كونها جزئية من حيث قيامها بالنفس الجزئية لا يتأني
كليةها من حيث مطابقتها للأفراد الكثيرة بمعنى ان الحاصل في العقل من كل منها عند التجريد
عن عوارض يكون تلك الصورة بعينها ثم نسبة الحصول الى الصورة في العقل نسبة الوجود

الى الماهية في الخارج فكذلك ليس الماهية تختص في الخارج وامارضها المسمى بالوجود تحقق اخر
حتى يشهد اجتماع القابل والمتقبل كذلك ليس للصورة تحقق في الفعل وامارضها المسمى
بالحصول تحقق آخر وانما زيادة معنى ان افهوم من هذا غير المفهوم من ذلك فهذا الاعتبار
يصح جعل العلم ثارة نفس الصورة وثارة حصولها فان قيل لا ريب في ان العلم عرض موجود
في الخارج لمعنى حصوله في النفس حصولا متصلا موجبا للاتصاف كسائر صفات النفس
والصورة ليست كذلك فلا حصول لها الا في النفس وحصولها فيها ليس حصولا اتصافيا
مثل حصول العرض في المحل على ما سبق قلنا لا كلام في قوة هذا الاشكال بل اكثر الاشكالات
المرردة على كون الادراك صورة وغاية ما يمكن ان يقال ان الصورة قد تؤخذ من حيث ان الحصول
نفسها فتكون عرضا قائما بالنفس حاصلها حصولا متصلا اتصافا فيكون موجودا عينا
ربما يكون من الجواهر فلا تنصف النفس بها ولا هي تحصل للنفس حصولا متصلا وهي بهذا
الاعتبار لها مفهوم لا تحقق له الا في الذهن واطلاق المعلوم عليها تجر لان المعلوم ماله صورة
في العقل لانفس الصورة نعم قد يستألف بها تعقل وتحققها الحكم وعوارض لا يجادى بها امر
في الخارج هي المسماة بالمعقولات الشائية وبهذا الاعتبار يصح جعل الكلية من عوارض المعلوم
ما يجعل من عوارض المفهوم ولما المعلوم الذي هو ماله الصورة اعني الموجود العيني فلا تنصف
بالكلية الا بمعنى ان الحاصل منه في العقل كلي وذكر في المراقف عن الحكماء ان الموجود في الذهن
هو العلم والمعلوم وان معنى كون الانسان كليها وان الصورة الحاصلة منه في العقل المجردة
عن المتخصصات كلية او ان المعلوم بها كلي ثم قال وهذا انما يصح على رأى من يجعل العلم والمعلوم
هي الصورة الذهنية او يجعل للامور المتصورة ارتساما في غير العقل والكان للمعلوم حصول
في الخارج فيكون ترسالا كليها وانت خبير بانماذا يريد بالمعلوم الصورة الذهنية لم يكن بين الوجهين
فرق ولا قوله بها معنى (قال والمتكلمون ٩) يعني ان من لم يقل بالوجود الذهني وحصول
الصورة جعل العلم اما مجرد اضافته وتعلق بين العالم والمعلوم واما مصنفها تلك الاضافة فاصفة
العلم والاضافة العلمية ثابتة القاضى واما العلم والعالمية اضافة املا حدهما فيكون هكذا
ثلاثة امور واكمل منهما فتكون اربعة وعلى هذا قياس سائر الادراكات فان اورد عليهم علم الشيء
نفس ذاته فان التعلق لا يتصور الا بين شيئين اجيب بان التفرع لا اعتبارى كاف على ما مر في حصول
الشيء للشيء نعم يريد عليهم العلم بالمعلومات من الممكنات كثير من الاشكال الهندسية والسمات
كالقروصات التي يبين بها الخلف فله لا تحقق لها في الخارج والذهن لم يتحقق في الذهن ايضا
لم يتصور الاضافة بينهما وبين العالم وما يقال من امكان تحققة قائلة بانفسها على ما هو رأى
افلاطون او غيرها من الاجرام الغائبة عنا ففسروى البطالان في السمات لاية الى غاية ما لبى الباب
اثبت الصورة الذهنية في العلم بالمعلومات قلنا الادراك معنى واحد لا يختلف الا بالاضافة
الى المدرك والمدرك فان علمه غير نفس الاضافة في موضع علمه كذلك مطلقا فان قيل العلم
بالمعلومات وارد على القول بالصورة ايضا لان الصورة انما تكون لذنى الصورة لا لعدم المحض
فاما ان تكون في الخارج فلا يكون معنويا والكلام فيه اوفى الذهن فيكون فيه من المعلوم امر
هو الصورة وامر آخره الصورة وهو باطل لم يقل به احد قلنا ليس في ذهن الامر واحد
هو الصورة ومعنى كونها صورة للمدوم انها لم يثبت او لم يكن في الخارج في تحققةا وتحقق ذلك
المعلوم لكانت لاه نعم انها من حيث قيامها بالذهن وحصولها فيه عاتصفت به النفس ومن حيث
ذاتها وما عاتصفتها العقلية اعني مع قطع النظر عن قيامها بالذهن معلوم له وجودا متصلا وهذا

وما انكروا الوجود الذي جعلوا
الادراك ضافة بين المدرك والمدرك
اوصفت لها اضافة اليه فورد عليهم
العلم بالمعلومات والمسمات اذ لا تعقل
الاضافة الى ما لا تحقق له اصلا ولزم
القول بالصورة في اكل لان الادراك
معنى واحد فان قيل كما لا اضافته
الى عدم المحض فكذلك للصورة له
وان اخذت صورة لما في الذهن كان
في الذهن من المعلوم امر ان الصورة
والمصورة وهو بين البطالان قلنا
ليس من المعلوم الا الصورة وما عاتصفتها
ان له وجودا غير متصلا وهي
من حيث قيامها بالذهن علم
ومن حيث ذاتها معلوم بخلاف
الموجود فان العلم ما في الذهن
والمعلوم ما في الخارج وفي كلام ابن سينا
له ليس في العقل من المسمات صورة
وتصوره اما على سبيل التشبيه
بان يعقل بين السواد والحلوة
امر وهو الاجتماع فيحكم بان مثله
لا يمكن بين السواد والبياض
او على سبيل الثاني بان يحكم ان ليس
بينهما مفهوم وهو الاجتماع وكما مراد
ابن هاشم حيث ثبت علما معلوما له
من

تختلف الموجودات في العلم ما في الذهن والمعلوم ما في الخارج كما هو وبهذا يتبدى شكل آخر هو أنهم سرحو بان النصورة ان تكون علم اذا كانت مطابقة للخارج وذلك لان هذا انما هو في صور لا عين الخارجية واما العدميات من الاعتبارات وغيرها فهي مطابقة لما ذكرنا هذا اولى بعض المواضع من كلام ابن سينا اعتراف بان العلم بالمتخيلات ليس حصول الصورة لتذكر في النقا ان السخيل لا يحصله صورة في العقل ولا يمكن ان تصور شي هو اجتماع النقيض بل تصور السخيل ان يكون على سبيل المشبه بان يعقل بين الاسود والحلوة امر هو الاجتماع يعقل مثل هذا الامر لا يمكن بين الاسود والبياض او على سبيل الذي بان يحكم العقل به لا يمكن ان يوجد مفهوم هو اجتماع الاسود والبياض وعلى هذا حل صاحب المواقف كلام ابن هائم حيث جعل العلم بالسخيل على ما علموه به بناء على المعلوم شي والسخيل ليس بشي ويتبدل لادر اعراض الاعمال بانه تناقض ان لا معنى للعلوم سوى ما يتعلق به العلم ولا يحتاج الى ما ذكره الامري من انه ان يصطلح على ان المعلوم ما يتعلق به العلم بالاشياء (قال المحقق الثاني ٣) الاحساس ادراك للشيء الموجود في المادة الحاضرة عند المدرك على هيئة مخصوصة به محسوسة من الزمان والوضع وتكون ذلك والتخيل ادراك لذلك الشيء مع الهيئات المذكورة ولكن في حالتي حضوره وغيته والزهو ادراك لمان غير محسوسة من الكميات والاضافات مخصوصة بالشيء الجبرتي الموجود في المادة والتفعل ادراك للشيء من حيث هو ووقفه لان حيث شي اخر سواء اخذ وحده او مع غيره من الصفات المدركة هذا النوع من الادراك احلاس الشروط بصفة اشياء حصوات والمادة والاشياء الهيئات ادرك كبريتا والتخيل مجرد عن الشروط والاشياء واتوهم مجرد عن الاولين واتعمل مجرد عن الجميع بمعنى ان الصورة تكون مجردة عن الدواير للمادة الخارجية واما يمكن بد من الاكتشاف بالدواير الذهبية مثل تشخصها من حيث حاولها في النفس الجبرية ومنزل عرضيتها وحاولها في تلك النفس وعقارتها الصفات تلك النفس وفي كون هذه من الدواير الذهبية كلام عرفه في بحث الماهية (قال وعند الشيخ في الحسن الاشعري الاحساس بالشيء على ٢) فالاصار على بالبحرنا والسماع على بالبحرنا وهكذا البواني ورده الجهور بان يجد فرقا ضروريا بين العلم بالاشياء وبين ادراكها وعكسا بين العلم وبهذا الصوت وسماعه وبين العلم بهذه الرائحة وشبهها في غير ذلك واجيب بالانسان ان ما يتعلق به الاحساس يمكن تفاني عليه بطريق اخر او لا سيما فيجوز ان يكونا علمين متخالفين بالشيء والاهوية وقد ضعف اما اول فلان المكان تافق على آخر به ضروري كيف وانحكم عليه عند عدم الاحساس ابصارا ما ثانيا فلان مقصود الجهور في ادراك كون حقيقة ادراك الشيء ليس هي حقيقة ادراكه المسمى بالعلم بحيث لتفاوت الاطر في الحصول كما في العلم بالشيء بطريق الاستدلال او التالهام اوالمس على واما ما ذهب اليه كونها نوعين مختلفين من الادراك فبصير البحث لفظيا بناء على ان العلم اسم لاطلاق الادراك او لشيء منه والحق ان الاطلاق على الاحساس مختلف لغيره في واقعة فانه اسم لغيره من الادراكات وقد ينقض بان كل الادراك المركب فبسمي ادراك الجبرتي او ادراك البسيط معرفة وقد خصص العلم باحد اقسام المتخيلات اعني اليقين منه وهو مائتار الزمان والطبيعة واللبان فبسمي غرابا لجاننا فلما وغرا لما طبق في جملة مركبا غير ثابتا با اعتقاد المقلد وقد لا يعبر في الاعتقاد المطابقة بقتسم الى الصحيح والمفاسد وقد يطلق على مطلق التصديق بضم العلم وبغيره وقد براد ياتلف مالمس يمين فيمن التلقن الصرف والجهل المركب واعتقاد المقلد ثم ظهر عبارة البعض ان اليقين يقارن الحكم بانتزاع النقيض والظن الصرف يقارن الحكم بامكان النقيض وان كان من جوعا لكن التعقيد هو ان التعبر في اليقين ان يكون بحيث لو اخطر النقيض

٣. أنواع الإدراك أربعة: احساس
وتخيل وتوهم وتعقل والاحساس
مشروط بحضور السادة واكتشف
الهيات وكون المدرك جزئيا والتخيل
مجرد عن الاول واتوهم عن الاولين
ولتعقل عن الكل متن

٢٠ فان ارادته لا يخالف سائر العلوم
الا باعتبار المتعلق والطريق فخرود
بما يحسن الفرق بين حاشي العلم التام
بشيء والا حاشا به وان اراد انها
النوعان من العلم فليكن على اطلاق
العلم على مطلق الادراك وهو انما يقال
لمعد الاحساس وقد يخص بالاشعر
او بادر الكرك وبسعي ادراك الحرف
او البسيط معرفة او يتاخذ في
الاجاز مطلقا في الثالث وبسعي
بخلاف عن الجزئية واما المطابقة
فيهما لا مركبا وعن الثبات قد يتاذا
وقد لا يتغير فيه المطابقة ايضا
واكون الشك ترددا في الحكم والوهم
ملاحظة لا طرف المرجوح كان
عدها من التخصيص خفيا وادراكه
بالشك انما يدرك في الطرفين
فهو احد الاسماء السابقة
عنه

بالحكم باعتباره وفي الظن انه لو اخطر حكم بامكانه حتى ان كلا منهما اعتقاد بسيط لا يتركب
عن حكمين واعتراض على اعتبار الثبات في اليقين بانه ان اريد به عصر الزوال فربما يكون اعتقاد
المقتد كذلك وان اريد امتناع الزوال فاليقين من الظريات قديمهذه الذهن عن بعض مبادئه
فيثبت نية بل ربما يحكم بخلافه والجواب انه ان اريد بالذهول مجرد عدم الحضور بالفعل عند العقل
فامكان طرأ الشك حينئذ منوع وان اريد الزوال بحيث يشتر الى تحصيل واكتساب فلا يقين
حينئذ بالحكم الظري ونحن نقبحكم بامتناع الشك في اليقين مادام شيئاً فالتصديق على ما ذكرنا
يختص في العلم والجهل المركب والاعتقاد الصحيح والظن لان غير الجازم لابد ان يكون راجحاً
لانه اقل مراتب الحكم اعني قبول النفس وادعاءها الوقوع النسبة اولا وقوعها وما ذكر الامام
وجع من المتأخرين ان غير الجازم اما ان يكون راجحاً فظن او مساوياً فشك او مرجوحاً فهو
محتمل فظن لان الشك تردد في الوقوع والاقوع والوهم ملاحظة للظرف المرجوح وكلاهما
تصور لا حكم معاصلا فان قيل المراد بالشك الحكم بتساوي الظرفين عند العقل فلماذا تصديق
بكون احد الاقسام الاربع بمنزلة قولك اثنا عشر كذا قال والذهول (٣) يشير الى الفرق بين
السهو والنسيان وقد لا يفرق بينهما ونسبتهما الى العلم نسبة الموت الى الحياة بمعنى انها عدم
ملكته للعلم مع خصوصية قيد الطريان والشك عدم ملكته للعلم التصديقي فيكون جهلاً بسيطاً
بالتفكير والادراك وان كان علماً من حيث التصور واما الجهل المركب اعني الاعتقاد الجازم الغير المطابق
ويسمى مركباً لانه جهيل بما في الواقع مع الجهل بانه جاهل به فصادق بالعلم لصديق حد الضرب
عليها لكونها معنيين يستحيل اجتماعهما لذاتهها واكثرهما متباين وجوديين ليس تغفل
احدهما بالتبليس الى تعقل الاخر وقالت المعتزلة هما متماثلان لان الحقيقة واحدة والاختلاف
انما هو بالعارض اما لو قالوا لهما اختلافان لا يبط اية الواقع ولا مطابقتها وذلك خارج لان النسبة
لا تتدخل في حقيقة المنسبين والاختلاف باخراج لا يوجب الاختلاف بالذات واما تباين فلان
من اعتد ان زيدا في الدار طول النهار وقد كان فيها الى الظهور مخرج كان له اعتقاد واحد مستمر
لاختلاف في ذاته مع انه كان علماً بمصدر جهلاً والجواب ان المطابقة والمطابقة اخص صفات
النفس للعلم والجهل فالاختلاف فيه يستلزم الاختلاف في الذات وظاهره معارضة ويمكن تحزبه
على المنع اى لانفس ان الاختلاف بالعارض لا يوجب الاختلاف بالذات واما يكون كذلك لولم يكن
لازماً ولا ينسب ان الذات واحدة بل الاعتقادات على التجرد فادام زيد في الدار فالتجرد علم وجين
خرج فجهل (قال المصنف في العلم ٧) اما قد تم لا يسيء القدم وهو علم الله تعالى واما حادث
سبقه القدم فهو علم الخلق ومرتبات الحادث ثلث الاولى ما يكون بالتوهم المحضة وهو الاستعداد
للعلم وحصوله لا ضروريات يكون الخواص الظاهرة ولباطنة كما يستفاد من حس التمس ان هذه
الذات حارة فستعد للنس لعل بان كل نار حارة وعلى هذا القياس والتفكر يات يكون بالضروريات
بان ترتب فيكتسب النظرى والنسبة العلم الاجمالي كى علم مسئلة ففعل عنهم امثال فاته بمحض
الجواب في ذنه دفعة من غير تفصيل وحقيقة حارة بسيطة اجالية هي مبدأ تفصيل المركب
والثالثة العلم التفصيلي وهو حضور صورة المركب بحيث تعرف اجزائه فمبدأ بعضها عن بعض
ملاحظة كل منها على الافراد وذلك كما اننا نظرننا الى الحقيقة دفعة فلاشك في اننا نجد حالة اجالية
من الابصار فاما عند قنا النظر وابصرنا كل حرف حرف على الافراد حصلت لنا حالة اخرى
مع ان الابصار حاصل في الحالين فالاولى بمنزلة علم الاجمالي والثانية بمنزلة العلم التفصيلي وبهذا
يتبين معنى كلامهم ان العلم بالمهية يستلزم العلم باجزائها لكن اجالا لا تفصيلا واعتراض الامام
بان الحاصل في العلم الاجمالي ان اما ان يكون صورة واحدة فيبين ان يكون للحقائق المختلفة صورة

٣ عن الصورة الادراكية ان انتهى الى زوالها بحيث يفتقر الى اكتساب قيسان والافهوه والجهل البسيط عدم ملكة للعلم والاركان معصاة له تصدق الحد وقالت المعتزلة عائل لان الاختلاف انما هو بعارض المطابقة والمطابقة ولا تالم يتلق جهلاً مع بقاء ذاته كما اذا اعتد قبانم زيد طول فها هو وقد فعد في البعض والجواب ان المعارض قد يكون لازماً فختلف الذات باختلافه واتحد الذات في الحالين نفس المتنازع

٧ ينقسم الى قديم وحادث ومرتبات الحادث ثلث لانه اما بالقوة المحضة وهو الاستعداد فلا ضروري بالخواص وللنظرى بالضروري واما بالفعل اجبالاين يكون عنده امر بسيط هو من انفسه صلب او تفصيلاً بالاختلاف الاجزاء مفصلة وذلك كما اننا نظرن الى الحقيقة جهلاً ثم حرفاً حرفاً فالجواب في الاجمالي صورة واحدة تصديق الشكل لا يكتفى واحداً في التفصيلي صور متعددة فينبذ فعم ما قال الامام ان الصورة الواحدة لا تطابق المتعلقات والمتعددة يكون تفصيلاً اللهم الا ان يرد بالتفصيل حصولاً مرتبة وبالاجمالي دفعة متن

واحدة مطابقة لكل منها على أنها متساوية لها بل نفس ماهيتها وامان يكن صورا متعددة
لذلك المختلفات فيكون العلم التفصيلي بها حاسلا وغاية التفرقة ان يقال ان حصول الصور ان كان
دفعه واحدة في الجبال وان كان على ترتيب زمني بان يحضره احد بعد واحد فتفصيلي لكن على هذا
لا يكون الاجل مرتبة متوسطة بين القوة المحضة والفعل المحض التفصيلي على ما ذكره ولا يمكن الجواب
بان الحاصل في الاجل صورة واحدة ايضا بل الكل من غير ملاحظة انشا صلب الاجزاء
وفي التفصيلي صور متعددة يطابق كل منها واحدا من الاجزاء على الانفراد وفيهم بعضهم
من العلم الاجل مجرد تميز الشيء عند العقل ومن التفصيلي ذلك مع العلم بغيره وقد سئى الكلام
في ان العلم بالشيء هل يستلزم العلم بالعلم به وفي انه على تقدير الاستلزام هل يلزم من العلم بالشيء واحد
علوم غير متناهية بناء على تغير العلم بالتميز واستلزام التميز وهكذا الى غير النهاية (قال

المبحث الرابع ٨) قال الامام لا يجوز انقلاب العلم اليه كسبها وبالعكس لان كون تصور
الموضوع والحصول كافيا في جزمه من بالنسبة بينهما او نفقرا الى انظر امر ذاتي له والذاتي
لا يزول وهذا مع ظهور المنع على مقدمته الاول مخصص بالدليات وذكر الامام في غيره ان
انقلاب النظر ضروري باجاء اتفاقا بان يخلق الله تعالى في المبدع عفا ضروريا متعلقا بما يتعلق
به علمه الخصري والعقولة عواوا في الجواز على تجانس العلوم ومنعوا الوقوع فيما يكون مكلفا
به كالمعلم بالله وصفاته القدسة للابلز التكليف بغير المقدور وله فيمنع وقوعه من الله تعالى
فان قيل فاللزم في الجواز دون مجرد الوقوع قلنا ليس معنى كلامهم ان في العلم بالله انقلاب
جائز وليس يوافق بل انه جائز نظرا الى كونه علميا ونما امتنع وقوعه لمعارض من خارج هو كونه
مكلفا به واما انقلاب الضروري نظريا بجزئه القاضي وبعض المتكلمين لان العلوم متجانسة
اي متماثلة متفقة المعاني بناء على ككون التعلق بالعلوم والشخص الحاصل بواسطة
الخصوصيات من العوارض التي ليست مقتضى الذات واذا كانت متماثلة وحكم الامساك واحد
جائز على كل منها ما جاز على الاخر كما جاز على الانسانية التي في ذب ما جاز على التي في عمرو بالنظر
الى نفس الانسانية فان قيل قد سبق ان النصور والتصديق مختلفان بالحقيقة قلنا لميله اراد
بالعلم ماهو احد اقسام التصديق على ما اشتهر فيما بين المتكلمين وادعى ان حقيقة الكل هي
الصفة الموجبة للتبر على ما سبق او اراد ان التصورات متمثلة وكذا التصديقات فيجوز على
الضروري من كل منها ان ينقلب الى النظرية منه والجواب بعد تسامح التجانس انه ان اريد بالجواز
عدم الامتناع اصلا فغير التجانس لا يقتضيه جواز ان يمنع بواسطة العوارض والخصوصيات
على البعض ما يجوز للبعض الاخر وان اريد عدم الامتناع نظرا الى ما عاين العلم بغير متنازع وما ذكر
الامام من انه لو سلم التجانس فلا شك في الاختلاف بالتووع والشخص فدلل التنوع او الشخص يمنع
ذلك يعني على انه فهم من التجانس الاشتراك في الجنس على ماهو مصطلح الفلاسفة والادري كيف
ذهب عليه مصطلح المتكلمين وان مثل القاضي لا يجعل الاشتراك في الجنس دليلا على ان يجوز
على كل من المتشاركين ما يجوز على الاخر والجمهور على ان الضروري لا يجوز ان ينقلب نظريا
والا لزم جواز خلق نفس المخلوق عنه مع لوجه والاشقات وسائر شرائط حصول الضروريات
لان ذلك من لوازم النظر بل وعلى هذا لا يرد الاعتراض بان الضروري قد لا يحصل فقد شرط
او استعدادا لانهم انما عواوا في استحالة الخلو عن الضروري على الوجدان وفيه ضعف لان
غايته الدلالة على عدم الخلو دون استحالة سلما لكن لا خفاء في ان الخلو عن الضروري انما
يمنع مادام ضروريا وانه انقلاب لا يقي هذا الوصف وذهب امام الحرمين وهو احد قولي
القاضي الى انه لا يجوز في ضروري هو شرط اكمال العقل الذي به يستأصل لاكتساب الغرائز

٨ قبل اخلاف في جواز انقلاب
النظري ضروريا بان يخلق الله تعالى
وجوز القاضي عكسه لتجانس العلوم
بناء على كون التعاقبات والشخصيات
من العوارض التي ليست مقتضى
الذات فيجوز على كل ما يجوز على
الاخر كما يجوز على الانسانية التي
في ذب ما يجوز على التي في عمرو ون قال
لو سلم التجانس فلا شك في اختلاف
الانواع ذهل عن معنى التجانس
ومنه الجمهور مطلقا لاستحالة الخلو
عن الضروري مع التوجه وبعضهم
فما هو شرط للنظر الدور متى

٧ في جواز استناد الضرورى الى
التفكر يشبه ان يكون انطباع
من

لانه لو انقلب نظر بازم كونه شرطا لنفسه وهو دور فان قيل هذا التفصيل مشعر بان القول
الاخر لا يقتضى هو الجواز مطلقا اى فى كل ضرورى وفساد ظاهر ان ظهور استحالة النظرى
بدون ضرورى ما قلنا هذا لما يمنع جواز اجتماع انكل على الانقلاب بحيث لا يلقى شئ من
الضرورى بان الجواز انقلاب كل على الانفراد (قال والخلاف ٧) قد اختلفوا فى ان العلم الضرورى
هل يستند الى النظرى ام لا بل لا يقع به الاستدلال بلنى وتوقف على النظرى المتوقف على
النظر لزم توقفه على النظر فيكون نظرا لا ضروريا هف وبمسلك التجوز بان لزم باستماع اجتماع
الضدين ضرورى وتوقف على العلم بوجودهما لان الاجتماع بالاجتماع فرع الوجود والجواب
يمنع تعلق العلم باستماع اجتماع الضدين منهيق لانه ان ارادنا لا ننصروا اجتماعهما ولا يجوز
باستماع فكذلك بل مناقضة لان الحكم بعدم قصوره وعدم اجزائه باستماعه حكم يستدعى نصوه
وان ارادنا لا ننصروا شيئا هو اجتماع الضدين وانما ذلك على سبيل التشبيه كما سبق تعلقا
الشقاء فلا يضرب بالمقصود لان حكمان بان الاجتماع الواقع فيما بين السواد والحلاوة لا يمكن
مثله فيما بين السواد والبياض وتوقف على العلم بوجودهما بل الجواب منع ذلك فان كون الاجتماع
والاجتماع فرع الوجود على تقدير حقيقته لا يستدعى توقف العلم باستماع الاجتماع على لزم
بالوجود بل على تصور الضدين بوجه وهو لا يلزم ان يكون بالنظر نعم ربما يكون ان تصديق
المستثنى عن النظر فيه يقتضى ان النظر في تصور الطرفين فان سمى مثله ضروريا كان مستندا
الى النظرى فن هنا قبل ان هذا نزاع لغظى يرجع الى تفسير ان تصديق الضرورى الى الذى
لا يستقر الى النظر اصلا ولا يستقر الى النظر في نفس الحكم وان كان طرفاه بالنظر والحق ان مراد
المكتلين با علم ماهوم من اقسام التصديق بالضرورى من مالم لا يكون حصوله بطريق الاستدلال
عليه والمنزوع هو انه هل يجوز ان يبنى على علم حاصل بالاستدلال (قال البحث الخامس ١)
اتفق الثناؤول بالعلم القديم على انه واحد يتعلق بمعلومات متعددة واختلفوا فى الحادث فذهب
بشيوخ وكثير من المعتزلة الى ان الواحد منه يمتنع ان يتعلق بمعلومات وهذا هو المعنى بقوانين متعدد
العلم متعدد المعلوم وذهب بعض الاصحاب الى انه يجوز جعل الامام الراى اختلاف بينه على
الخلافا فى تفسير العلم انه 'اضافة فيكون يتعلق بهذا غير يتعلق بذلك اوصفة ذات اضافة
فيصور ان يكون لواحد تعلقات بامور متعددة كالم القديم ويحل الخلاف هو ان يتعلق بالعدد على
التفصيل ومن حيث انه كثير فلا يكون ان يتعلق بجموع المشغل على الاجزاء من هذا التقيد
مالم يلاحظ الاجراء على التفصيل ويرد على الادعاء ان الجواز الذهني اعني عدم الامتناع عند
العقل بالنظر الى كون المصنعة ذات اضافة لا يلزم الجواز الخارجى اعني عدم الامتناع على نفس
الامر على ما هو اشتاز ع يجوز ان يمنع بدليل من خارج كقيل وان كان ضعيفا انه ليس عدد
اول من عدد فلهذا تعلق بما فوق الواحد لزم تعلقه بما لانها سببه له وكما قال ابو الحسن الباهلى انه
يمنع من المعلومين النظر بين والا يلزم اجتماع تفكرين فى علم واحد ضرورة ان النظر المسمى الى
وجود الصانع غير المؤدى الى وحدته واجيب بمنع الزعم لجواز ان يكون المعلومان بمسلك واحد
خاص لئن نظر واحد اذلا امتناع فى ان يحصل نظر واحد امور متعددة كانتيجة وفى المعارض
وكون الحاصل علما لاجتماعهما وكما قال القاضى وامام الحرمين انه يمتنع ان كان المعلومان بحيث
يجوز تفكك العلم باحدهما عن العلم بالاخر والا يلزم جواز تفكك الشئ عن نفسه ضرورة ان
العلم بهذا نفس العلم بذلك ولتقدير جواز انفكاكهما واجوب بانه يكتفى فى جواز الانفكاك كونهما
معلومين بعلمين فى الجملة وهذا لا يلقى معلوميهما بدم واحد فى بعض الابان وحديث لاء كلك
فان قبل الامكان الممكن دائم فيجوز انفكاك دائما فيه المطلوب فلما سمعنا لانه لا يلقى الامتناع بالغير

٦ هل يتعدد العلم الحادث بتعدد
المعلوم قال الشيخ وكثير من المعتزلة
نعم لان المتعلق داخل قيد وقيل
لا لكونه خارجا كما فى القديم فهو فرع
الخلافا فى تفسير العلم وقيل يتعدد
ان كان المعلومان نظرين بل لا يلزم
اجتماع النظرين فى علم ورد بجواز
ان يحصل نظر كل علم بعلم وهو
ضعيف وقال الباقى ولا مالم يتعدد
ان كان المعلومان مما يجوز انفكاك
العلم بهما والا يلزم جواز انفكاك الشئ
عن نفسه ورد بانه قد يتم بارة بالمؤارة
بمعين من

وهو المعلومية يعلم واحد فان عندنا في العلم الواحد بهما جواز الانفكاك بحاله بان يتعلق بهما
 عن فان قيل نفرض الكلام في معلومين يجوز انفكاكهما في التمثل كيف ما شئت قلنا ان كان
 معلومين بهذه الحقيقة نفس المتزاع وقد يستدل به لوجاز كون الصفة اتواحدة مبدأ للاحكام
 المتضمنة كالعالمية بالسواد والعانية بالبياض لجواز كونها مبدأ للعالمية والقادرية ويلزم استغناء
 الاشياء عن تعدد الصفات باضافتها الى صفة واحدة وبحساب بابه تمثيل بل جامع كيف
 والاحكام ههنا متجانسة بخلاف مثل العالمية والقادرية وما عداها لا يجوز الانفكاك كالتيارة
 والمائنة والمضادة وغير ذلك فيجوز ان يتعلق علم واحد بمعلومين بل ربما يجب كما في العلم بالشيء
 مع العلم بالعالمية فان هناك معلومات غير متشابهة لان العلم بالشيء مشترك لاهم بالعالمية في ضرورة
 وهو علم بالعالمية وهكذا لا لي نهاية فلو لم يكن عدة من هذه المعلومات معاومة بعلم واحد لزم
 ان يكون لكل من علم شيئا ما معلوم غير متشابهة وهو ظاهر البطلان وجوابه منع الاستلزام المذكور
 لجواز ان يعلم الشيء ولا يمتثل للذهن الى العلم به ولو سلم فلا تعارض بين العلم بالشيء والعلم بالعالمية
 الا بحسب الاعتبار في قطع النطاق الاستيعاب (قال ثم عند التعدد) لا خفا في جواز تعلق العلمين
 بمعلوم واحد وهل هما مثلان فيه خلاف وتفصيل ذلك ان لاهم محلا هو العالم ومنه فساو
 المعلوم فاذا تعدد المحل كعلم زيد وعمر وبان الصانع قديم فالعلمان مختلفان ان جعلنا التخصص
 كل منهما محله لذاته والا فمثلا وانما تعدد متعلقهما فالعلمان مختلفان سواء كان المعلومان
 متماثلين كالعلمين بالبياض والسواد او لكانا مثليين لم يجتمع في محل فاذا
 تعدد متعلقهما فالجهور على انهما مثلان سواء اتحد وقت المعلوم او اختلفا اما عند اللاحاق
 فظاهر واما عند الاختلاف فلان اختلاف الوقت لا يؤثر في اختلاف العلمين كما لا يؤثر اختلاف
 الوقت وتقدمه وتأخره في اختلاف الجوهرين واعتراض الادمي بالانفكاك فظهر فان الوقت
 ههنا داخل في متعلق العلم كالعالم بقيام زيد الآن وقبسه غدا ولا خفاء في اختلاف الشكل
 باختلاف الجبر فيكون اختلاف كون الجوهر في زمانين فله خارج عنه وانما نظير ذلك العلم بالشيء
 في وقتين لا العلم بمعلوم مقيد بوقت في هذا والحق ان المعلوم اذا اختلف وقت كان متعددا لا متحدا
 وان اتحاده مع تعدد العلم المتماثل بعد اختلاف وقت العلم والظواهر انها جديان مثلان او عند
 اختلاف محله وقد سبق الكلام في انهما جديان مثلان او مختلفان (قال المبحث السادس ٣)
 فعددت الادلة السبعية من الكتاب والسنة على ان محل العلم الحادث هو القلب وان لم يتعين
 هو ذلك فعلا بل يجوز ان يتخلف الله تعالى في أي جوهرة لكن الظاهر من كلام كثير من المحققين
 ان ليس المراد بالقلب العضو المخصوص الموجود لجميع الحيوانات بل الروح الذي به اعتبار الانسان
 وظاهر كلام الفلاسفة ان محل العلم بالكميات هو النفس الناطقة المجردة وبالجزئيات هو المتشاعر
 الظاهرة والباطنة الا ان المحققين منهم على ان محل اسكل هو النفس لانه في الكميات يكون
 بالذات وفي الجزئيات بتوسط الآلات اعني المتشاعر وسجي بان ذلك في بحث النفس (قال المبحث
 السابع) الاختلاف في ان مناط انفكاك الشريعة هو العقل حتى لا يتوجه على فاقدين من الصبيان
 والجنين والبهائم وسجي ان لفظ العقل مشترك بين معان كثيرة فذهب الشيخ الى ان المراد به
 ههنا العلم ببعض الضروريات اي الكميات بديهية بحيث يمكن من اكتساب النظريات اذ لو كان
 غير العلم لصح انفكاكهما بان يوجد عالم لا يعقل وعاقلا لا يعلم وهو باطل ولو كان العلم بالنظريات
 وهو مشروط بالعقل لزم تأخر الشيء عن نفسه ولو كان العلم بجميع الضروريات لم يصح على
 من يفقد بعضها لفظة شرطها من انفسات او غيرية انواتر او نحو ذلك مع انه عاقل بما فاقا
 واعترض بمنع الملازمة فان المتأخرين في تلبازمان كالجواهر مع العرض والدالة مع المعلوم وقديم

٢ فالعلمان المتعلقان بمعلومين مختلفان
 وان تمسأل المعلومان ومعلوم واحد
 متماثلان وقيل ان اتحد وقتهم والا
 باختلاف ضرورة اختلاف الوقت
 باختلاف الوقت من

٣ محل العلم هو القلب بدليل السمع
 وان جاز ان يتخلف الله تعالى في أي
 جوهرة شاء الا ان الظاهر ان ليس
 المراد بالقلب هو ذلك العضو وعند
 الفلاسفة هو النفس الناطقة الاله
 في الجزئيات بتوسط الآلات وسجي
 لهذا زيادة بيان من

٦ العقل الذي هو مناط اكتسابه قال
 الشيخ هو العلم ببعض الضروريات
 وقيل القوة التي تحصل عند ذلك
 بحيث يمكن بها من اكتساب
 النظريات وهو مع في القدرة التي
 يتبها العلم بالضروريات عند سلامة
 الآلات والقوة التي بها يتبين الاول
 الحسنة والسيئة من

بطلان اللزوم فإن العاقل قد يكون بدون العلم كما في الثوم وهو ضعيف والأقرب أن العقل قوة
 حاصلة عند عالم بالضرورات بحيث يتمكن بها من اكتساب النظريات وهذا معنى ما قال
 الامام أنها غريزة يتيها العلم بالضرورات عند سلامة الآلات وما قال بعضهم أنها قوة بها
 يميز بين الأمور الحسنة والقبيحة وما قال بعض علماء الأصول أنها نور يضيء به طريق يتبدأ به
 من حيث ينتهي إليه ذلك الحواس أي قوة حاصلة للنفس عند ادراك الحيزيات بها يتمكن من سلوك
 طريق اكتساب النظريات وهو الذي يهيئها الحكماء العقل بالمملكة (قال ونحوها) أي ومن
 تلك البيانات النفسانية الإرادة ويشبه أن يكون معناها واضحا عند العقل غير ملتبس بشيء من الاله
 تسمى معرفتها بكنها الحقيقة والتعريف عنها بما يفيد تصورها وهي تعبر الشهوة كأن مقابلها
 وهي الكراهية تغاير النفرة ولهذا قد يرد الإنسان ما لا يشتهي كشراب دواء كرهه بفعله
 وقد يشتهي ما لا يريد ككل طعام لا يضره وذهب كثير من المعتزلة إلى أن الإرادة اعتقاد النفع
 أو شدة فأن نسبة القدرة إلى طرفي الفعل على السوية فإذا حصل في القلب اعتقاد النفع في أحد
 طرفيه أو قلته ترجح بسببه ذلك الطرف وصار مؤثرا عنه وذهب بعضهم إلى أنها ميل يعقب
 اعتقاد النفع أو قلته لأن المقادير كثيرا ما يمتد النفع أو بقلته ولا يرد ما لم يحدث هذا الميل
 واجب بالاعتقاد مجرد اعتقاد النفع أو قلته بل اعتقاد شفع لها وغيره من يؤثر خيره بحيث يمكن وصول
 ذلك النفع إليه أو إلى غيره من غير مانع من نفع أو معارضة وما ذكر من الميل إنما يحصل لمن لا قدر
 على تحصيل ذلك الشيء قدرة تامة كالشوق إلى الخبز إلى ما لا يصل إليه أما في المقادير التامة القدرة
 فيمكن الاعتقاد المذكور وذهب أصحابنا إلى أن الإرادة قد توجد بدون اعتقاد النفع أو ميل بغيره
 فلا يكون شيء منهما لازما لها فضلا عن أن يكون نفسها وذلك كما في الأمثلة التي ترجح فيها
 المنفعة أحد الأمرين المتساويين من جوع الوجود بمجرد إرادته من غير توقف في طلب المرجح
 واعتقاد نفع في ذلك الطرف والمعتزلة يشكرون ذلك ويدعون الضرورة بأنه لابد من مرجح حتى
 أو تساوى في نفس الأمر لم يستبعد منع اختيار أحد الأمرين وسلوك أحد الطرفين وإنما
 يستبعد عند فرض التساوي وهو لا يستلزم الوقوع والاحتمال ويدعون الضرورة بأن ذلك الترجيح
 ليس بالخاص بالإرادة وغير رجحان واعتقاد نفع في ذلك المعين فالإرادة عندهم صفة بها
 يرجح الفاعل أحد مقدوريه من الفعل والنزك وهذا معنى الصفة المخصصة لأحد طرفي المقدور
 بالوقوع وهذا التفسير كما لا يقتضي كونه من جنس الاعتقاد أو الميل كذلك لا ينبغي وكذا لا يقتضي
 كون متعلقها مقدورا لجواز أن يكون صفة تتعلق بالمقدور وغيره ويكون من شأنها الترجيح
 والتخصيص لأحد طرفي المقدور ولهذا جاز إرادة الحيوة والموت فبطل ما قيل أن متعلق الإرادة
 على هذا التفسير لا يكون إلا مقدورا فيمتنع تعليقها بالإرادة والكراهية وبالعكس إلا أن جازمنا
 من مقدورات العبد بإقرار الله تعالى وصح ما قيل في الفرق بين الإرادة والشهوة بأن الإرادة
 قد تتعلق بالإرادة والكراهية بأن يريد الإنسان إرادته شيء أو كراهته له وكذا الكراهية ولا بد
 منه كون الشيء الواحد مراداً وبكرهه ما عان إرادة الكراهية وكراهية الإرادة لا يوجب إرادته للمراد
 وكراهية المراد وهذا بخلاف الشهوة فإنه لا يمتنع لشهوه الإنسان شهوة شيء إلا بمعنى الإرادة
 كما قيل لبعض أئمة الشيعة فقال اشتهي أن اشتهي وكذا النفرة لا تتعلق بالفرقة (قال
 والفلاسفة ٢) يعني أنهم لما ذهبوا إلى أن الله تعالى موجب بالذات لفاعل بالاختيار والإرادة
 وأما أن في الإرادة عند تعالى شأنا ولحقه الإقناعه تعالى بأفعال الجادات طاروا إثبات كونه
 حريدا على وجه لا ينفك كونه تعالى موجبا فروعاً أن الإرادة عبارة عن العلم بما هو عند العلم
 كمال وخير من حيث هو كذلك أوعى العلم يكون الفاعل عالما بما يفعله إذا كان ذلك العلم

٦ الإرادة وفيما يجتاز البحث الأول
 الاشبه أن معناها واضح عند
 العقل ومغاير للشهوة ولذا قد يرد
 الإنسان ما لا يشتهي وبالعكس
 وجهه هو المعتزلة على أنها اعتقاد
 النفع أو ميل بغيره وعندنا ليس ذلك
 شرطاً لها فضلاً عن أن يكون
 نفسها لما ان الهارب من السبع يملك
 أحد الطرفين من غير اعتقاد نفع
 أو وجود ميل بغيره وما ذكره أصحابنا
 من أنها صفة بها ترجح الفاعل
 أحد مقدوريه من الفعل والنزك
 لا يفيد مغايرتها للاعتقاد والميل
 ولا لازم كونه متعلقاً بمقدور
 ليبتل ما قيل أن متعلق كل من
 الإرادة والكراهية قد يكون إرادة
 وكراهية من

٣ لما ذهبوا إلى أن الواجب موجب
 وتخطوا الشبهة في الإرادة عنه
 زعموا أنها نوع من العلم ففسروها
 بالعلم بما هو عند العالم كمال وخير
 أو يكون الفاعل عالما بما يفعله إذا كان
 ذلك العلم سبباً لصدوره عنه غير
 مغلوب ولا مكره فذكروا أنها بمعنى
 إخراجهم هي حادثة ميلانية توجد
 للإنسان وغيره من

اصدور ذلك الفعل عنه حال كونه غير مغلوب في ذلك ولا مستكره والله تعالى عالم بذلك فيكون
مريدا وعرض بان الارادة والكراهة لو كانتا نوعين من العمل لاختصتا بذوي العلم والارادة
باطل لان الحركة بالارادة بأشوة في تعريف مطلق الحيوان فأيما بوايان المراد من الارادة المستركة
بين الحيوانات حادثة ميلانية الى الفعل والترك وهي منقبة عن الواجب (قال المجت الثاني ٣)
ذهب الشيخ الاشعري واتباعه الى ان ارادة الشيء نفس كراهة ضده اذ لو كانت غيرها لكان
اما بما لا لها او مضادا او مخالفا والكل باطل اما الملازمة فلان التباين ان استويا في صفات
النفس اعني بالاحتياج الوصف به الى العقل امر زائد كالانسانية الانسان والحقبة والوجود
والشيبة بخلاف الحدوث والتغير ونحوه فخلان كالياسين والافان تشافيا بانفسهما فضاء
كالسواد والبياض والاختلافان كالسواد والحلوة ولما بطلان اللانتم فلا تنهما لو كانتا ضدتين
او متباينتين لامتنع اجتماعهما وهذا ظاهر لزوما وفسادا ولو كانتا مختلفتين لجاز اجتماع كل منهما
مع ضدهما الآخر ومع خلافة لان هذانان المختلفين كالسواد المختلف للحلوة والتجمع مع ضدهما الذي
هو المجموعه ومع خلافة هذا هو الزامه فلزم جواز اجتماع ارادة الشيء مع ارادة ضده لان ضد
كراهة الضد ارادة الضد واجب بان عدم الاتحاد لا يستلزم التباين بلزم احد الادوار الثلاثة سلبا لكن
لازم جواز اجتماع كل من المختلفين مع ضد الآخر لجواز ان يكونا متباينين وامتناع اجتماع
المترزم مع ضد اللازم ظاهر اوضحين لامر واحد كالشك للعالم والظن فاجتماع كل مع ضد
الآخر يستلزم اجتماع لضدين وعرض بان شرط ارادة الشيء وكراهته المشهورة ضرورة
وقد يراد الشيء او يكره من غير شعور بضد فإرادة الشيء لا تستلزم كراهة ضده فضلا ان يكون
نفسه الا ان يقال المراد انها تفعلها على تقدير الشعور بالضد يعني انها نفس كراهة الضد
الشعورية والا فلا معنى لاشتراط كون الشيء نفس الشيء بشرط واختلاف الفاعلون بالتباين
في الاستلزام فذهب القاضي والغزالي الى ان ارادة الشيء تستلزم كراهة ضده المشهورة في الاول
يمكن شعورا مكرها بل هي ارادة الزم ارادة الضدين وهو محال لان الارادتين المتعلقين بالضدين
متضادتان فواجب منع المقدمتين لجواز ان لا يتعلق بالضد كراهة ولا ارادة ككثير من الامور المشهورة
بها ولجواز ان يكون كل من الضدين مراداً من جهة ارادة على السوية او مع ترجح احدهما
بحسب ما فيه من نفع راجح وايضا لوضع ما ذكره لكان كراهة الشيء متباعدة لارادة ضده
المشهورة فيلزم من ارادة الشيء الذي له ضدان ان يكون كل منهما مكرها لكونه ضد المراد
ومراد لكونه ضد المكره ولا يصحح الا بتباين الجهتين او تخصيص الدعوى بماله ضد واحد
واذا جاز ذلك فيجوز ارادة كل من الضدين بوجه لا يصلح في معرض ابطال حكم القاضي
بالاستلزام المذكور لجواز ان يكون كل منهما مكرها ايضا لوجهه وانما يصلح في معرض الجواب
كا ذكرنا حتى اودع بانكم تعملون متعلق الارادة مقارنا لها فيلزم من ارادة الضدين اجتماعهما
كان كلاما على الاستد مع انه ضعيف لان القول بان متعلق الارادة الحادثة لا يكون ان مقهورا
للمرء مقارنا لارادته حتى لا يتعاقب فعل الشعر وبالمستقبل ويكون كل ذلك من قبيل القيد و
الارادة تختلف للغة والعرف والتحقيق (قال ومنهما القدرة ٨) لفظ القدرة يقال للصفة التي لها
يمكن الحيوان من اداء افعال شاقة ويقابلها الضعف وقد يقال لصفة المؤثرة فيفسر
بصفة هي مبدأ التغير من شيء في آخر من حيث هو آخر فقوله في آخر اشعار بوجود التباين
المزود والمأزوق فيبدأ الطبيعة اشعار به بكني التباين بحسب الاعتياد كالطبيب يعالج نفسه فيؤثر
من حيث له عالم بالضعف ويتأثر من حيث له جسم يعمل بما لاقيه من الدواء وهذا بالنظر الى
ظاهر الاطلاق والا فمقد التحقيق التأثر بالنفس وانما لا بد من وجوده لما عالج نفسه في هذب

٣ ارادة الشيء عند الشيء نفس
كراهة ضدها لا لكان، ضادها
اراد فلا يجزى معها او مخالفا فيجتمع
ضدها الذي هو ارادة الضد
بعد تسليم لزوم احد الادوار لان
المتضادين قد يكونان متلازمين
او ضدتين او احدا فلزم جواز اجتماع
كل مع ضد الآخر لزوم جواز اجتماع
المتباينين وعرض بان بقاء قهرا للشيء
ولا يفسر بضده على تقدير الشعور
للاستلزام على الاستلزام وان حكم به
القياسي فضلا عن الاتحاد فان

٨ و يالها في من حيث البحث
الاول القوة وهي صفة تكون مبدأ
التغير في آخر من حيث هو آخر
اما مقارنته للقصد او لا وكل منهما
اما مختلفة الاثار او لا وفي القوة
الحيوانية والنباتية والفلكية والثالثة
الاشائية والارادة العنصرية وليس
الكلام في الصور النوعية والنقوس
لانها من قبيل الجواهر المعبر في كون
القوة قدرة اما مقارنته للقصد
او اختلاف الاثار ولهذا قيل صفة
تؤثر وفي الارادة او يكون مبدأ
لاضال مختلفة فاشارة على عكسها
قدرة انها كالقوة الحيوانية والمالية
عنها ليست بقدرتها انما على
العنصرية والمختلفة على احدهما
فقط يختلف فيها كالقوى الفلكية
والنباتية والمراد امتداد التأثير
لشمل القدرة الحادثة على اربابها
ولهذا قيل صفة بها يمكن من الفعل
والترك

الاخلاق وتبديل المنكات لكان اقرب ثم القوة التي هي وصف المؤثرة لما ان تكون مع قصد
 وشعور باثرها اولاً وعلى التقديرين فلما ان تكون اثارها مختلفة اولاً فالاولى هي الصفة المؤثرة
 مع القصد والشعور واختلاف الآثار والافعال هي القوة الحيوية المسماة بالقدر وقداسة وهي
 القوة المؤثرة على سبيل القصد والشعور لكن على نهج واحد من غير اختلاف في اثارها وهي القوة
 الفلكية والنباتية وهي المبدأ للآثار والافعال مختلفة لاعتلى سبيل القصد والشعور هي القوة النباتية
 والاربعية وهي مبدأ الآثار على نهج واحد بدون القصد والشعور هي القوة العنصرية وهذه كلها
 من اقسام العرض على ما يشعر به لفظ الصفة وهي المبادئ القريبة للافعال ولما ان لكل منها
 اولية بعضها بما دى من قبيل الجواهر تسمى بالصور النوعية والنفس فذلك بحث آخر
 وقد ينازع في اثبات القوى الفلكية والنباتية اذ لا يدعى بها غير النفوس والصور اذ انظر هذا فنقول
 اعتبر بعضهم في كون القوة قدرة ما يرتفعها القصد والشعور ففسر القدرة بصفة تثير وفي الارادة
 فخرج من الصفات ما لا يؤثر كالم وما يؤثر لا على وفق الارادة كالقوى النباتية والعنصرية
 ولما النفوس والصور النوعية التي هي من قبيل الجواهر فلا تشملها الصفة واعتبر بعضهم
 اختلاف الآثار ففسر القدرة بصفة تكون مبدأ لافعال مختلفة فالقوة الحيوية تكون قدرة التفسيرين
 لغايتها القصد والاختلاف والقوة العنصرية لا تكون قدرة بشيء من التفسيرين فالحول
 عن الامرين والقوة الفلكية قدرة بالتفسير الاول دون الثاني والنباتية بالعكس وهذا ظاهر
 في تفسيرين عموم من وجه فان قيل القدرة الحادثة غير مؤثرة عند الشئ فلا تدخل في شئ
 من التعريفين قلنا ليس المراد التأثير بل بالفعل بل بالقوة بمعنى انها صفة شأنها التأثير والايحاء
 على ما صرح به الالهي حيث قال القدرة صفة وجودية من شأنها تأثير الوجود والاحداث بها
 على وجه يتصور من قاسته الفعل بدلا عن الترك والتترك بدلا عن الفعل والقدرة الحادثة كذلك
 لكن لم تؤثر لوقوع تعاقبها بقدرة الله تعالى على ما سيجي ان شاء الله تعالى وهذا لا يدفع ما قبل الابد
 من القول بكون فعل العبد بقدرته على ما هو مذهب المعتزلة او بغير قدرة العبد اصلا على ما ذهب
 اليه جهم ابن صفوان مع الفرق الضرورية بين حركتي ارعشة والبطش وحركتي التصعد
 والزلزل والحاصل انما فاعلون بوجود صفة شأنها الترجيع والتخصيص والتأثير ولا امتناع
 في ان لا يؤثر بالفعل للمانع والزناح في انها بدون التأثير بالفعل هل تسمى قدرة لفظي والقول بقدم
 قدرة الله تعالى مع حدوث المقدورات على ما هو رأينا وشبهت ان قدرة الحادثة قبل الفعل على ما هو
 رأي المعتزلة يؤيد ما ذكرنا (قال والوجدان يشهد ٦) بتبعية على ان طريق معرفة القدرة
 هو الوجدان على ما هو رأي الاشاعرة فان لما قل يجد من نفسه ان له صفة بها يمكن من حركة
 البطش وتركها دون ارعشة لا لعل بشيء بالفعل من بعض الموجودين وتقدر على التعبير
 على ما ذهب اليه بعض المعتزلة لان المنوع قادر عنده مع تعذر الفعل الان يقال الفعل يأتي منه
 على تقدير ارتفاع المنع لا يقال ويأتى من العاجز على تقدير ارتفاع المنع لا يقال الفعل يأتي
 من المنوع وهو يحال في ذاته وصفاته وانما التعبير في امر من خارج بخلاف العاجز فانه يتغير
 من صفة الى صفة والالهي بصفة الشخص وانتفاء الآفات منه على ما ذهب اليه الجبائي لان التام
 كذلك وليس بقادر الا ان قيل اليوم آفة ثم الوجدان كما يدل عليها على انها صفة قائمة
 على المزاج الذي هو اثارها من الكيفيات المحسوسة وليست بطريق القصد والاختيار
 وعلى سلامة اليقظة وليست من قبيل الاجرام على ما نسب الى مزار وهشام من ان القدرة
 على البطش هي اليد السليمة وعلى المشي هي الرجل السليمة وهذا ما لا قدرة به بعض النادر
 وان فسرنا بانه صفة في القادر فهو مذهب الجمهور وما قبل انها بعض المقدور فلما يصح في قدرة

٦ به او بكونها صفة غير المراجع وسلامة
 البنية توجد في بعض الذوات دون
 البعض وعلى بعض الافعال دون
 البعض

بمعنى القدرية أي كون الفعل بحيث يمكن الفعل منه ومن تركه وذهب بشر بن العتري أنها عبارة
عن سلامة النية من الآفات واليه مال الإمام الرازي وأعرض على ما ذكره القوم من أنها تمير
بالضرورة بين حركتي البطش والعضة وما ذلك لا يوجد صفة غير سلامة النية توجد لبعض
أفراد دون البعض كقاعدة على الكتابة زيد دون عمرو وعلى بعض الأفراد دون البعض
كقاعدة زيد على القراءة دون الكتابة بأن الاختيار قبل الفعل باطل عندهم ومعه ممنوع لاستتاع
العدم حال الوجود وبإضاح حصول الحركة حال ما خلفها لله تعالى غيره يرى قبله محال
فإن الاختيار وإيضاح حصول الفعل عند استواء الدواعي محال وعند عدم الاستواء يجب
الترجيح ويمتنع المرجوح فلا تلبس الممكنة والجواب أن انضروري هو انفرقة بمعنى التمكن من الفعل
وذلك بالنظر إلى نفس حركة البطش مع قطع النظر عن الدور الخارجة بخلاف حركة لرمش
وحاصله أن الوجوب أو الامتناع بحسب أخذ الفعل مع وصف الوجود أو انعدم أو بحسب
أن الله تعالى خلقه أو لم يخلق أو بحسب ترجيح دواعي الفعل أو الترك لا في تساوي الضروفيين
بالنظر إلى نفس القدرة (قال المبحث الثاني ٣) اختلفوا في أن الاستطاعة أي القدرة الحادثة
على الفعل تكون قبله أو معه فذهب الأشاعرة وغيرهم من أهل السنة إلى أنها مع الفعل
لأنه وأكثر ما تعلق إلى أنها قبل الفعل لم يختلفوا في أنه لم يجب بقاؤها إلى حانته وجود القدرية
وجوه لأول أن القدرة عرض والعرض لا يبق زبائين فلو كانت قبل الفعل لاندمت حال الفعل
فليزوم وجود القدرية بدون المقدرة والمعاول بدون الية وهو محال ولا يد النقض بالقدرة القديمة
لأنها ليست من قبيل الأعراض واجيب بعد تسليم امتناع بقاء العرض بأن المحال هو وجود
المعاول بدون أن يكون له قوة أصلا ولا المزمع هو وجوده بدون قوة الية بل مع سبقها واستحالة
ذلك نفس التنازع وأولس فيجوز أن تنعدم القدرة ويحدث لها فكيكون بقاؤها بمجرد الاستئصال
على الاستمرار في حال الفعل كما هو شأن العلم والميل والتخي ونحو ذلك مما لا نزاع في جواز سبقها
على متاعها وفيه نظر لأن وجود القدرية حيثما أمال بالقدرة الزائلة فيعود المحذور والخاصة
وهو المطلوب ثم ينبغي أن الكلام الرازي على من يقول بقاء غير القدرة الحادثة الثاني أن الفعل
حال عدمه ممنوع لاستحالة اجتماع الوجود والعدم ولا شيء من الممتنع مقدور فإلا سأل لو كانت
القدرة قبل الفعل لكل الفعل قبل وقوعه ممكنا لكنه محال لأنه يلزم من فرض وقوعه كون
القدرة معه لاقبله هدف والوجهان متعاربان وجوابهما بعدم النقض بالقدرة القديمة أنه إن أريد
بامتناع الفعل حال انعدم وقبل الحدوث امتناعه مع وصف كونه معدوما وغير واقع فمتنوع
لكنه لا ينافي القدرية فإمكان الحصول من التنازع وإن أريد امتناعه في زمان عدمه وكونه
غير واقع فمتنوع بل هو ممكن بأن تحصل بدل عدمه الوجود كما هو شأن سائر الممكنات وهذا
كثير زيد أنه ممنوع من القعود بشرط ذلك ممكن حال القعود وفي زمانه بأن يزيل القعود ويحصل
القيام واحتج بالمتعلقة بوجوه الأول أن القدرة أول متعلق بالفعل الإحالة وجوده وحدثه لزم
محالات (١) إيجاد الموجد وتحصيل الحاصل لأن هذا معنى تعلق القدرة (٢) بطلان التكليف
لأن التكليف بالفعل انما يكون قبل حصوله ضروري أنه لا معنى لمطلب حصوله الحاصل فإذا كان
الفعل قبل الوقوع غير مقدور كان جميع التكالييف الواقع تكالييف مالا يطابق وهو باطل بالاتفاق
لأن الغالب يجوز أنه قبل وقوعه مفضل عن غيره (٣) كون جميع الممكنات الواقعة بقدرته تعالى
قد بعه لأن المفسرين لا يزلون بالضرورة فإن قبل المعترضة لا يقرولون بالقدرة القديمة قلنا
لا بل انما يباينون في كونها صفة زائدة على الذات وليكون كذا يا والجواب عن الأول بعدم
تسليم أن معنى تعلق القدرة الحادثة بالفعل إيجادها هو أن المستحيل إيجاد الموجود بوجود

٣ القدرة الحادثة على الفعل لا توجد
قبله خلافا للعتري لأنها عرض
فلا يبق إلى زمان الفعل بخلاف
القديمة ولا النقض قبل وجوده
نفس يمكن امتناع الوجود مع عدم
الاستلزام فرض وقوعه بخلاف ورد
الأول بعد تسليم امتناع بقاء العرض
بأن المراد بالقدرة السابقة المستقرة
فيعدم الامتثال كالميل والميل والتخي
ونحو ذلك مما هو قبل الفعل وفاقا
والشأن بالنقض بالقدرة القديمة
والحل بأن الممتنع والمستلزم للخلق
هو وجود الفعل بشرط عدمه لاحتلال
عدمه بأن يفرض بدل العدم الوجود
واحتج بالمتعلقة بأنها لو لم تلتحق
بالحال الفعل لزم إيجاد الموجود
وامتناع التكليف وقدم آثار القدرة
القديمة واجيب عن الأول بما سبق
وعن الثاني بالامتناع طرقي المكلف به
أن يكون متعلق القدرة بالفعل بل
بالإمكان كما بينا الكافر دون خفي
الاجسام وعن الثالث يمنع تماثل
القدرتين

حاصل بقدر هذا الإيجاد وأما بهذا الإيجاد فلا وعن الثاني أن من يقول بكون القدرة مع الفعل لا يشتط في المكلف أن يكون مقدورا بالفعل حال التكليف بل أن يكون جائزا لصدور عن المكلف مقدورا له في الجملة كإيمان الكافر بخلا في خلق الأجسام ونحوه مما لا يصح تعالى قدرة العبدية أصلا وقريب من هذا ما قبل أن معنى كون المكلف مشروطا بالقدرة أن يكون هو أو ضد متعلق بالقدرة وههنا قد علمت القدرة بترك الإيمان وعن الثالث يمنع الملازمة وانما يتم أو كانت القدرة القديمة والحادثة متماثلتين يلزم من كون الثانية مع الفعل لأقبله كون الأولى كذلك وقد يجب أن الكلام انما هو في تعلق القدرة والأزل انما هو بنفس القدرة وكونها قديمة سابقة لا ينافي كون تعلقها مقارنا حادثة فلا يلزم من كون تعلق القدرة القديمة مع الفعل قدم الحادثة أو حدوث القديم ولو حمل ما قبل الأمدى أن القدرة القديمة وإن كانت متقدمة على جميع المقدورات فهي انما تتماثل بالمقدور الممكنة والفعل في الأزل غير ممكن فلا تعلق به في الأزل بل في الازالة على هذا المعنى لم يرد اعتراض المواقف بأن فيه التزام ما للزمن المتعلق مع بيان سبب له في القدرة القديمة فليجوز في الحادثة أيضا سبب آخر وبأن الفعل في الأزل وإن امتنع لكنه ممكن في الازالة في زمان سابق على الزمان الذي وجد فيه فجاز تعلق القدرة به فلو زعمت المعارضة لزعم كون الفعل في زمان السابق دون اللاحق ثم يرد أن الكلام في تعلق القدرة بالمعنى الذي يصحح قولنا فلان قادر على كذا ممكن من فعله وتركه وهو لا يتأخر عن نفس القدرة لا بالمعنى الذي أنشأ إلى المقدور كان صدوره عن القادر وانما أنشأ إلى القدرة كان إيجادها للمقدور وانما أنشأ إلى القادر كان خلقه وإيجادها فان هذا لا يقارن بل يتزاع حدث في حق القديم أيضا (قال وينفرد على كون القدرة مع الفعل أن المنوع ٦) أي الذي منع من فعل يصبح صدوره عنه في الجملة لا يتكون قادرا عليه حال عدمه كالزمن الذي هو عاجز عن الفعل وإن أقدمه الواحدة لا تتعلق بمقدورين سواء كانا ضدَيْن أو اثنين أو اثنين فقامت المجردة في نفوسنا عند صدور أحد المقدورين غير متجددة عند صدور الآخر وعرض بأنه إن أريد المغايرة والاختلاف بحسب التعاقب على ما قاله الإمام أنه مفهوم التمكن من هذا غير مفهوم التمكن من ذلك فغير قادر وإن أريد أنهما واحد بالذات والمفهوم أو كون القدرة اسميا مجموع التمكن المشترك مع ما به الاختلاف كان لفظ القدرة مقولا بالاشتراك ولم يقل به أحد وذهبت المعارضة إلى أن المنوع قادر والمنع لإتاني القدرة والمغايرة في المقصد ور سواء كان المنع بل ما به المنع عنهما كأنه شرط وقوع المقدور أو وجودا عند كونه كالتسوية للحركة أو مواد لأخذ كالتقليل للموتد للحركة السابقة المضادة للحركة العالوية واستدلوا بالفارق بالضرورة بين التقييد المنوع من المشي والزمن العاجز عنده وما ذلك لا يوجد القدرة في المقيد دون العاجز وإن المقيد لم يتحرك تغير في ذاته ولا صفته ولم يطرأ عليه ضد من امتداد القدرة وقد كان قادرا حال المشي فكذلك المقيد لأن القدرة من صفات النفس واجب عن الأول بأن الترقق عندها على ما جرى العادة بخلاف القدرة في المقيد بالارتفاع التقييد بخلاف في الزمن العاجز فانه وإن كان ارتفاعه عاجزا يمكنه أن لا تغير العادة بذلك وعن الثاني يمنع عدم اغتير في الصفة وانفقت المعارضة على أن القدرة الواحدة تتعلق بالثلاث لكن في حصرها بالوقوع لا يتغير في الصفة ما بين في محل واحد بقدرة واحدة في وقت واحد واختلقت في تعلقها بالضدين جزأ أكثرهم تعلقها بهما على سبيل البديل إذ لو لم يكن القادر على الشيء قادرا على ضده لكان مضطرا إلى ذلك المقدور حيث لم يكن من تركه هف وترد أبو هاشم فزع ثارة أن كلامنا القدرة أغتير بالقلب أو القدرة لتأتمن بالحوار حيث يتغير جميع أفعال محلها. ومن محل الأخرى بمعنى أن التأتمن بالقلب تتماثل بالادارات والاعتقاد لا يتخلل من الحركات والعقائد والتأتمن بالحوار على ما لمس

٦ عن الفعل لا يكون قادرا عليه كالزمن
وإن القدرة أو الحادثة لا تتماثل
بمقدورين وإن لم يكونا ضدَيْن وقالت
المعارضة الفرق بين المتبدي والزمن
ضربين كلف وليس فيه تبدل ذات
أو صفة ولا طريان ضد للقدرة وانفقوا
على أنها تتماثل بالثلاث لكن
على تعدد الأوقات وجوز بعضهم
تعلقها بالضدين على البديل وترد
أبو هاشم فيجوز تأتمن تعلق
من القابلية والعشوية بتعلقها
دون متعلقات الأخرى وتأتمن
للمغايرة بها من غير تأثير في متعلقات
الأخرى وتأتمن تخص الحكمين
بالقابلية والمحي إلى أن القدرة القدرة
التي هي مبدأ لأفعال بطريق الإيجاد
وتسمى القدرة المؤثرة أو بطريق
جرى المبدأ وتسمى التكليفية فهي
قبل الفعل ومعها وبعده وتعلق
بالمقدورين وتنبهوا إلى الضدين
على سواء وإن أريد القوة المستجيبة
بجميع شرايط التأتمن على أحد
الوجهين فهي مع الفعل ولا تعلق
بمقدورين لا اختلاف الشرايط
بالنسبة إلى المقدورات ومن

وثارة ان كلاهما يتعلق بالجميع الا انها لا تؤثر الا في افعال محله مثلا القائمة بالقلب تتعلق بافعال الغلوب والجوارح لكن يتمتع اتحاد افعال الجوارح بها لقدر الشرائط والقائمة بالجوارح بالكرس وثارة ان القائمة بالغالب تتعلق بجميع افعال القلب والقائمة بالجوارح لا تتعلق بجميع افعال الجوارح وثارة ان القائمة بالقلب تتعلق بافعال الغلوب والجوارح جميعا وان لم تؤثر في افعال الجوارح والقائمة بالجوارح لا تتعلق بافعال القلب والى القليلين الآخرين اشار في المتن بقوله وثارة خص الحكمين بالغالبية واراد بالحكمين يتعلق بجميع افعال محله خاصة والتعلق بجميع افعال محله ويحل الاخرى واورد الامام الرزى كلاما حاصله انه ان اريد بالقدرة القوة التي هي مبدأ الافعال المتخلطة سواء كانت جهات تأثيرها او لم تكمل فلا شك في كونها قبل الفعل وبعده وفي جواز تعلقها بالصدن وان اراد بالقوة التي كملت جهات تأثيرها فلا يخاف في كونها مع الفعل بالزمان لا قبله وفي امتناع تعلقها بالصدن بل بالمقدورين مطلقا ضرورة ان الشرائط الخاصة لهذا غير الشرائط الخاصة لذلك الا ان الشيخ لم يقل بتأثير القدرة الحادثة بمعنى اليجاد فسرنا التأثير والمبدأية بما يقع الكسب الذي هو شان القوة الحادثة وذلك بحصول جميع الشرائط التي جرت لتامة بحصول الفعل عندها فصار الحاصل ان القوة مع جميع جهات حصول الفعل بها لازما او معها عامة مقارنة ويدون ذلك سابقا (قال المبحث الثالث ٣) الجمهور على ان الجبر عرض ثابت مضاد للقدرة لا يقطع بان في الزمن معنى لا يوجد في المنوع مع اشتراكهما في عدم التمكن من الفعل وعندنا في هاشم هو عدم ملكة للقدرة وليس في الزمن صفة حقيقة تضاد القدرة بل الفرق ان الزمن ليس بشيء والمنوع قادر بالفعل او من شأنه القدرة بطريق جرى العادة على ما سبق ويتفرع على كون الجبر ضد القدرة ما ذهب اليه الشيخ لاشهرى من انه انما يتعلق بالوجود كقادرة لان يتعلق الصفة الموجودة بالمعدم دون محض فحينئذ الزمن يكون عن القعود الموجود لا عن التيسر بالمعدم ولا خفاء في ان هذا كناية وان الجبر على تقدير ان يكون وجودا وان لم يقع عليه دليل فلا امتناع في تعلقه بالمعدم صكاعلم والارادة ولهذا اطبق العقل على ان عجز المتحدن لمعارضة القرآن انما هو عن الاتيان بمثل لانه السكوت وترك المعارضة والقول بامتناع لفظ الجبر بين عدم القدرة فيكون عدم امتناع بالمعدم دون الموجود وبين صفة تسعيب الفعل لانه قدرة فيكون وجودها يتق بالوجود دون المعدم وخلاف العرف واللغة واسلم الكلام فيما هو المتعارف الشائع المستعمل (قال في تضاد الدور للقدرة تردد ٦) لاخفا في جواز بعض الافعال عن التائم وامتناع لاثم واختلافها فيما يصدر فذهب المعتزلة وبعض اصحابنا الى انه منزهة عن التائم لا يضاد القدرة ونها الاستاذ ابو اسحق ذهابا الى التضاد كالمع والادراك وتوقف القضاء وبعض الاصحاب والمعتزلة في القدرة متى وقفت تفاصيل لا يطول الكتاب بذكرها (قال في تضادها الخلق ٤) يريدان من الكيفيات النفسية الخلق وقسم ملكة تصدر بها عن النفس افعال بسهولة من غير تقدم فكرورية في غير الزمان من صفات النفس لا يكون خلقا كغضب الخلق وكذا اراسخ الذي يكون مبدأ لافعال الجوارح بسهولة كملكة الكتابة او يكون نسبتها الى الفعل والترك على سواء صك القدرة او يفتقر في صدور الفعل عنه الى فكرورية كالخيل اذا حاول الكرم وكالكريم اذا قصد البعاط الشهرة ولما كانت القدرة تصدر عنها الفعل لا بسهولة واسخفا عن روية وكانت نسبتها الى طرفي الفعل والترك على السوية حكم بانها تضاد الخلق مضادة مشهورة وهذا ما قال في الجبر يد ان القدرة تضاد الخلق تضاد احكامها (قال ومنها ٩) هي من الكيفيات النفسية التامة والام وتصورها يدعي كثر لوجود نيات وقد يفسران قصدا الى تعيين المسمى

٢ الجبر ضد القدرة لا عدم ملكة
هروا الى ابي هاشم لما نجد من الفرق
بين الزمن والمنوع مع اشتراكهما
في عدم القدرة وله ان يقع ذلك في
المنوع او يحوّل الفرق ان من شأنه
القدرة بخلاف الزمن ويتفرع على
التضاد ما نقل عن الشيخ وان كان
خلاف الظاهر ان متعلق الجبر هو
الوجود حتى ان الزمن عاجز عن
القعود بمعنى ان فيه صفة تستعقب
القعود لا عن قدرة وبسطه القطع
بان عجز المتحدن انما هو عن الاتيان
بمثل القرآن والزم اشتراك اللفظ
بين تلك الصفة وعدم القدرة خلاف
الامة
٣ قد يصد عن التائم بعض الافعال
ويتبع الاكثر
٤ لا يسمعون انه ملكة تصدر بها
من جهة النفس بسهولة من غير
روية وان نسبتها الى العرف لا تكون
على السوية
٥ المنة والام وهما يدلان وقد
يفسران بادراك الملايم والمناسق
من حيث هما كذلك فحسما
نوعان من الادراك اعتبر فيهما
اضافة يختلف القياس الى المترك
واصابة لذات الملايم والمناسق لا
صورتهما والحق لا يمتد حاله هي
الذلة وتعلم ان ثمة ادراكا للام اما
انها نفسه او امر حاصل به وهل
يحصل بغيره ففيه تردد وقد يفسر
بالخروج عن الخلة الغير الطبيعية
وبسطه الاستدلال بصاحبه مال او
مطالعة جليل من غير طلب وشرق
متن

وتخلصه فيقال للذة ادراك الملايم من حيث هو ملايم واللام ادراك المانفي من حيث هو مناف والملايم
 لاشي كما له الخاص اعني الامر الايجابي كالتكيف بالحلاوة للذائفة وتعقل الاشياء على ما هي
 عليه لتعاقلة وقيد بالحكمة لان اشئ قد يكون ملايما من وجهه د و ن وجه قادرا كذا لامن جهة
 الملايم لا يكون لذة كالصراوى لا يثبت بالخلو والمراد بالادراك الوصول الى ذلت الملايم لا لا مجرد
 صورته فان تحيل المذبة غير اللذة ولذا كان اقرب ما قال ابن سينا ان اللذة ادراك وتبل لوصول
 ماهو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك واللام ادراك وتبل لوصول ماهو عند المدرك
 آفة وشيء من حيث هو كذلك فذكر مع الادراك التبل اعني الاصابة والوجدان لان ادراك
 الشئ قد يكون يحصل صورة تساويه وتبل لا يكون الا بحصول ذاته واللذة لا تتم بحصول ما يارى
 بالذبة بل بانما يتم بحصول ذاته وذكر الوصول لان اللذة ليست هي ادراك اللذة فقط بل هي
 ادراك حصول اللذة بل لذت ووصوله اليه والفرق بين الكمال والخير هو ان حصول ما يتاسب
 الشئ ويليق به من حيث اقتضاه براءة ما ذلت الشئ من القوة الى الفعل كان له ومن حيث كونه
 مؤثرا خيرا من المعبر كما يته وخيرته بالقياس الى المدرك لاني نفس الامر لانه قد يعتقد اكماية
 والخير بغير شئ فيلذ به وان لم يكونا فيه وقد لا يعتقد هما فيما تحققت فيه فلا يذ به ولهذا يحصل
 من شئ معين لذة او ألم لا يزدون عرو وبالعكس فكل من اللذة واللام نوع من الادراك اعتباريه
 اضافت الى الملايم اوصافا يختلف بالقياس الى المدرك واصابه ووجدان لثلاث الملايم او انما في
 من حيث هو كذلك لا للصورة الخاصة منه ويقيد الحقيقة بدفع ما يقال ان امر بض قد يذ
 بالحلاوة مع انها لثلاثه بل يفسره وينفرض الادوية وتلامي وتنفعه وذكر الامام بعد
 الاعتراف بان اللذة واللام حقيقةتان غيبتان عن التعريف انما نجد من انفسنا حالة نسميها
 باللذة ونعرف ان هناك ادراكا للملايم لكن لم يثبت لان اللذة نفس ادراك الملايم ام غيره ويتقدير
 المغايرة هل هي معاوله له ام لا ويتقدير المعاوله هل يمكن حصولها بطريق آخر ثم قال
 والا قرب ان لا لم ليس هو نفس ادراك المتناق والملايم كاف في حصوله لان التجارب الطبية
 قد شهدت بان سوء المزاج الرطب غير مؤلم مع ان هناك ادراكا امر غير طبيعي وستحكم على ذلك
 وزعم محمد بن زكريا ان المذبة عبارة عن التبدل والحر وج عن حالة غير طبيعية الى حالة
 طبيعية وبه صرح جالينوس في مواضع من كلامه وهو معنى الخلاص عن الالم وذلك كالاكل
 الجوع والجماع والصدغة التي اوجعته وابطله ابن سينا وغيره بانه قد يحصل اللذة من غير سابقه
 الالم وحالة غير طبيعية كما في مصادة عمال ومطالعة جمال من غير طلب وشوق لاعي التفصيل ولا على
 الاجال بل ان لم يحضر ذلك بباله قط لا جريشا ولا كليا وكذا في ادراك الذائفة للحلاوة اول مرة
 وقد يحصل ذلك التبدل من غير لذة كما في حصول الصحة على التدريج وفي ورود المستلذات
 من الشهوم والروائح والاصوات وغيرها على من له غايه الشوق الى ذلك وقد عرض له شغل
 عن الشهوم والادراك فاعا وسب السهو اخذما بالمرض مكان ما يذات فان الالم للذة لايمان
 الابدان والادراك الحسي خصوصا الحسي لا يحصل الا بتفاهل عن المذبة وذلك متى استقرت الكبدية
 الموجبة لذلك لم يحصل الاعمال فلم يحصل الادراك فلم يحصل لذة واللام وبالجملة فلما لم يحصل
 اللذة اعتد بتبدل الحالة الغير الطبيعية نظوا انها انفسه ولا خفاء في امكان معارضة هذا الكلام
 بالمثل ودفعه بما سبق من الوجهين (قال ثم كل من اللذة واللام ينقسم الى الحسي والعقلي حسب

٣. المعنى اقوى لان المعقولات اكثر
 وادراك المعنى اكل وكلاما من
 الكبدية المنفسية لان المحسوس
 في الحسي هو ما يذ به او يلام لانفس
 اللذة واللام من

الاستطاعت من ما يدعقله من صور معلولة المترتبة اعنى الوجود كذا تمثلا مطابقا خاليا عن
شوايب الفنون والادواء بحيث يصير عقلا مستقارا على الإطلاق ولا شك ان هذا الكمال خبر بغير قياس
البرهانه مدرك لهذا الكمال والحصول هذا الكمال له فائق هو ملكه بذلك وهذه هي الثالثة العقلية
واما الالام فهو ان يحصل له منه هذا الكمال ويدرك حصوله من حيث هو ضدهم اذا تلبسوا بنسب
الاذنين فاعقلية اكثر كميته واقوى كميته اما الاول فلان عدد تفاديل المعقولات اكثر بل يكاد
لا يتناهى واما الثاني فلان العقل يصل الى كنه المعقول والحس لا يدرك الاما يتعاقب بقواهر
الاجسام فتكون الكمالات العقلية اكثر وادراكاتها اتم فكذا الذات الشاعرة لهما وبحسب هذا
تعرف حال الالام عند التنبه لفقد الكمالات واما ان العالم قد لا يكتفى بالادراكات ولا يتألم بالجهالات
فلعله لا يتفاهد بعض الشروط والقيود المعنوية في ككون الادراك لذة او المما فان قبل الحسي
من اللذة والالام ينبغي ان يعد من الكيفيات المحسوسة دون الكيفيات النفسانية قلنا المدرك
بالحس هو الكيفية التي يلبس بها او يتألم كالخلاوة والمرارة مثلا واما نفس اللذة والالام التي هي
من جنس الادراك والشئ فلا سبل للحواس الظاهرة الى ادراكها (قال والحس من الالام سيما
اللمسى يسمى وجعا) لا شك ان لفظ اللذة او الالام بحسب اللغة انما هو للحس دون العقلى واما
بحسب العرف فالظاهر انه بحسب الاشتراك المعنوي حيث يؤخذ الادراك اعم من الاحساس
والعقل ولا يرد الاعتراض بان المدقوق قد يتعقل ان فيه حرارة غير طبيعية ولا يتألم بذلك لان
الحاصل بهذا التمثل صورة الحرارة المظنفة فهو ادراك ملائم لا متف واما الثاني فوهبة
الحرارة التبريدية وابست بمدركه وان كانت حاصلة لانها صارت بمنزلة الطبيعة في بكن هنالك
التعقل وشعور في بكن الم وقيل الاشتراك لفظي والتفسير انما هو للحس خاصة واما الالام
فمخصص بالحس في تعريفه ايضا بل الظاهر اختصاصه بالحس على ما صرح به البعض وان كان
تظاهر كلام ائمة اللغة انه يراد بالالام فلذا قلنا الحس من الالام سيما اللمسى يسمى وجعا
وانفقت كلمة الاطباء على ان كلام من تفرق الاتصال وسوء المزاج المختلف يقع سببا للوجع
في الجثة وان لا سبب له سواهما لما يحكم الاستقراء واما بالاستدلال وان كان ضدها وهو ان كمال
العضو صحتته وهى المزاج المعتدل والهيئة التي يهتأقى الافعال على ما يجب فالتناقض لهذا
الكمال يكون مبطلا لا اعتبار المزاج وهو سوء المزاج او الالهية وتفرق الاتصال ولما اختلفوا
في ان كلامها يصلح سببا بالذات كما يكون بامرض وهو مذهب ابن سينا والسبب بالذات
هو تفرق الاتصال فقط وسوء المزاج انما يكون سببا بواسطتها بلزيمه من تفرق الاتصال وهذا
هو المشهور من مذهب جالينوس وكثير من الاطباء او بالعكس اى السبب بالذات هو سوء
المزاج فقط وتفرق انما يكون سببا بواسطته والى هذا ما ان الرزى وجع من المتأخرين
وعلى كل من المذاهب احتجابات واعتراضات اعرضنا عنها مخافة التطويل وتقام بها في
شرح الشافون واشترط ابن سينا في سوء المزاج المولم ان يكون حارا او باردا لا طريا او يسا
وان يكون مختلفا لا متفقا اما الاول فلان الرطوبة واليبوسة من الكيفيات الانفعالية دون الفعلية
وفيه بحث لانه ان اراد انهم ابست فاعليتين والمولم بالذات فاعل فيشكل يجعل اليبوسة
سببا لتفرق الاتصال وكلهيهما لكثير من الامراض فلو كنا سببين للوجع بذلك المعنى من غير
توسط تفرق الاتصال فلا يتحصر السبب فيه وفي سوء المزاج الحار والبارد واما السبب بالذات
يعنى المؤثر بالطبع فلا دليل على كون الحار والبارد وتفرق الاتصال كذلك وان اراد ان الوجع
احساس بار او احساس افعال والاتصال لا يكون الا عن فاعل وهما باسمن الكيفيات الفاعلة فيشكل
يتصرح ابن سينا في مواضع من كتبه بل اطبق القوم على انها من الكيفيات المحسوسة

١ وحصر ابن سينا سببه في تفرق
الاتصال وسوء المزاج المختلف الحار او
البارد لان الرطب واليابس انهما اليان
نعم قد يرمى اليابس بالعرض لا سببا به
لشدة التقييض تفرق الاتصال
يختلف الرطب فان ما يتعقبه من
التقيد انما هو بالمادة بخلاف التقي
اعنى ما يستتفرق في جوهر العضو
وابطل المقاومة وصار في حكم المزاج
الاصلي وذلك لان شرط الاتصال
الحاسة عن المحسوس المتماثلة في

الكيف

بل أوائل الملوّسات فبعد خروجهما عن الاعتدال يكونان متماقيين فإذرا كهما من حيث هما كذلك
 يكون الثامن ذكر ابن سينا أن سوء المزاج اليابس قد يكون موالا للعرض لأنه قد يبعثه لشدة
 التضييق تفرق الاتصال الموال بالذات واعترض بأن الرطب أيضا قد يبعثه بواسطة التقييد
 اللازم لكثرة الرطوبة المخرجة إلى مكان أوسع وأجيب بأن ذلك إنما يكون في الرطوبة
 التي مع المادة فيكون الموجب هو المادة لا الرطوبة نفسها وأما الثاني فلأن سوء المزاج المتفق
 غير موال ولذلك يسمى بالمتفق والمستوى حيث شابه المزاج الأصلي في عدم الإيلام وذلك
 لأنه عبارة عن الذي استقر في جوهر العضو وأبطل المقاومة وصار في حكم المزاج الأصلي
 فلا انفصال فيه للعاسة فلا احساس فلالم والم أيضا المتألفة إنما تتحقق بين شيئين فلا بد من بقا
 المزاج الأصلي حينئذ ورود الغريب ليحقق إدراك الكيفية متافئة لكيفية العضو فيتحقق الاتصال وأيضاً
 الذي أشد حرارة من الغلب لأن الجسم الصلب لا يسخن إلا عن حرارة قوية ولأنه يستعمل
 فيها مبدآت أقوى مما يستعمل في الغلب ولأنها تؤدي إلى ذوبان مفرط من الأعضاء حتى
 الصلبة منها وصاحب الدق لا يبعد من الالتهاب ما يجده صاحب الغلب وما ذلك إلا لكون سوء
 المزاج المتفق لا يمحس به وأيضاً المستحس في الشتاء يشترط فيه عن الماء الغائر ويتأذى به ثم يبعث
 ذلك يستلذه ويستطيع ثم إذا استعمل ماء حار تأذى به ثم بعد ذلك يستلذه ثم إذا استعمل الماء الأول
 استبرده وتأذى به وذلك لما ذكرنا وأعلم أن سوء المزاج المختلف قد لا يرجع إلى لا يدرك ابتكبه وذلك
 إذا كان حدوثه بالترتيب فإن الحادث منه أولاً يكون قليلاً جداً فلا يشعر به وبمناخه ثم في الزمان
 الثاني تكون الزيادة على تلك الخلقة غير مشهورة بها وكذا في كل زمان وهذا مختلف ما يحدث
 دفعة فانه لكثرة ما يكون متدرجاً لا يستقراد كما هو مادام مختلفاً (قال واعتراض الإمام ٢) إشارة إلى دفع
 الشبه التي أوردتها الإمام على كون تفرق الاتصال سبباً للوجع فهذهان التفرق يرادف الانفصال
 وهو عدمي فلا يصلح علّة للوجع لأنه وجودي وجوابه أن الانفصال المرادف للتفرق ليس هو
 عدم الانفصال بل حركة بعض الأجزاء عن البعض فلا يكون عدمياً ولو سلم فلا علاقة بلزومه
 كون هيئة العضو فاقدة كماله اللائق به وأمكن ادراكه من هذه الجهة فيكون موجعاً لأنه
 بمعنى أنه لا يسر بتوسط سوء المزاج وإن كان بتوسط ما يلزمه من خروج الهيئة العضوية عن
 كمالها وأولم قلّ عدمي لا يلزم أن يكون معدوماً لم يمنع كونه علّة للوجودي ونوسلم قلّ المراد بالسبب
 ههنا المعد أي الفاعل لاعداد العضو فبسبب الوجود لا المؤثر الموجد ولا امتناع في أن يكون
 التفرق المعدي يبعث متى حصل اقتضى الوجع كسوء المزاج ومنها أنه لو كان سبباً للوجع
 إمكان الانسداد دائماً في الوجع لأنه دائماً في تفرق الاتصال بواسطة الاغتناء والتخلل لأن الاغتناء
 والتخلل هما كونه في غلبة الغذاء في الأعضاء والتخلل كونه في انفصال أجزائه عن الأعضاء لإقبال
 هذا التفرق كونه في غلبة الصغر لأيام الولايمس تألمه سبباً وقد صار ما لوفا بدوامه لا تقول
 كل تفرق وإن كان صغيراً لكن جعلها كثيرة جداً ولو كان التفرق حين ما كان ما أوجعاً غير موال
 لكن كل تفرق كذلك لأن حكم الأمثال واحد ومنها أن التفرق لو كان سبباً بالذات للمأخر عنه
 لا يلزم حسب الزمان والألزم باطل لأن قطع العضو كآلة في غلبة الحدة قطعاً في غاية السرعة
 لا يحس منه بالألم إلا بعد لحظة ربما يحصل سوء المزاج وجوابها نالني أن يكون تفرق الاتصال
 سبباً للوجع بالذات أنه نفسه علم أنه لا يبعث لا يتخلف الوجع عنه أصلاً بل نفي أن القدر
 المحسوس من التفرق إذا كان في عضو حس مع الذنات النفس اليه والشعور به من غير أن يصير
 مستقراً ما لوفاً ويشترط أن يدرك من جهة كونه منافقاً لكيفية العضو فهو موال بالذات بمعنى
 عدم التوقف على سوء المزاج وإن كان إيلامه بواسطة ما يلزمه من فقدان هيئة العضو كماله اللائق به

٢ ارادى بأن التفرق عدمي وإن
 في دواعي الاغتناء والتخلل تفرقاً كثيراً
 في الأعضاء ولأن الألام قد يتأخر
 عن التفرق كما في القطع بما هو في غاية
 الحدة مدفوع بأن التفرق حركة
 بعض الأجزاء عن البعض على أن
 المتع سببية المدوم دون العدمي
 خصوصاً في المدوم والمراد أن
 القدر المحسوس من التفرق إذا كان
 في عضو حس مع الشعور والذات
 النفس من غير الف واستمرار وقد
 أدرك من جهة كونه منافقاً فهو
 موال ولو بواسطة استنباطه فقد أن
 هيئة العضو كماله اللائق وحينئذ
 لا إشكال متى

وحينئذ يجوز ان لا يكون الشرق في الاعتناء والتحال قدر ما يدركه الحس او يكون ما لوفا لا يضر ولا يلد، او يكون ادراكه لان جهة كونه منافية وتفرقا بل من جهة كونه ملائما ونافعا لا بد من بقاء الصحة والقوة وبقاء البدن من الفضول وما ذكر من زعم استواء التفرقات في الاحكام ظاهر الفساد كيف والفرق الغدائي طبيعي دائم في اجزاء صغيرة مألوف يترب عليه للبدن مصالح كثيرة وقطع العضو ليس كذلك واماطع العضو سر ما باكة في غاية الحدة فان كان مع التفتت النفس والشعور فلا ينسب تأخر الالم وان كان بدونه فلا اشكال الا يرى ان من انصرف فكره الى امر اخر شريف كانتا مل في مسئلة عليه او خسيس كاللعب بالردو والشطرنج او نحو سط كالانلايد يوجع اقوى والوقوف مع كذا والاهتمام بهم دنيوي رعا لا يدرك المألوج والعطش وكثير من المودبات وكذا المستلذات ومنها انه لو كان سببا لكثرت الجراحة العظمية اقوى الالما من لسعة العقرب لكون التفرق في الجراحة اكثر وجوابه ذلك انما يلزم لو كان المراسمة العقب ايضا تفرق اذ اتصال وهو ليس بلان بلان يكون للمحصل بواسطة السمية من سوء مزاج مختلف اقوى تأثيرا من الجراحة العظمية (قال ومنها ٧) اي من الكيفيات النفسانية الصحة والمرض اما الصحة فقد عرفها ابن سينا في اول الفاتو بانها ملكة او حالة يصدر عنها الافعال من الموضوع لها سليمة وليست كلة او للترديد المتاني للتحديد بل ثابته على ان جنس الصحة هو الكيفية النفسانية سواء كانت راسخة او غير راسخة ولا يخص بالراسخة كل زعم المرض على ما قال في الشفاء انها ملكة في الجسم الحيواني يصدر عنه لاجل افعاله الطبيعية وغيرها على المجري الطبيعي غير مأقوفة فاورد مذهبهم بالانقطاع وهذا ما قيل ان جنسها هو المعنى بالحال او الملكة وليس هناك شك في ذلك للصحة ولا في عرضي على ما قال الامام انه لا يلزم من الشك في اندراج الصحة تحت الحال او الملكة شك في شي من مقومات الصحة بل في بعض حوارضها لان المخالفة بين الحال والملكة انما هي بعارض الرسوخ وعدمه وانما قدم الملكة على الحال في الذكر مع انها متأخرة عنه في الوجود حيث تكون الكيفية والاحكام تصير ملكة لان الملكة لرسوخها اشرف من الحال ولا انها اغلب في الصحة وقال الامام لانها لم يرفع اختلاف في كونها صحة بخلاف الحال ولا انها غالبة الحال والغلبة متفرقة في العلية وهذا التعريف يتناول صحة الانسان وغيره من الحيوانات وما ذكر الامام من انه يتناول صحة النبات ايضا وهو ما اذا كمال افعاله من الجذب والهضم سليمة ليس بمستقيم لان الحال والملكة انما يكونان من الكيفيات النفسانية اي المختصة بذوات النفس الحيوانية على ما صرح به وعلى هذا يكون في تعريف الشفاء تكرار الهمم الا ان يراد بالملكة والحال الرسوخ وغير الرسوخ من مطاق الكيفية او يراد بالانفس اعين من الحيوانية والنباتية وكلاهما خلاف الاصطلاح واما ما ذكر في موضع آخر من التناول ان الصحة هيئة يكون بها بدن الانسان في مزاجه وتركيبه بحيث تصدر عنه الافعال كانه صحة سليمة فتبين على ان الصحة المجعوت عنها في الطب هي صحة الانسان والمراد بصحة الافعال وسلامتها خلوصها عن الآفة وكونها على المجري الطبيعي على ما يناسب المعنى القوي فلا يكون تعريف صحة البدن والعضو بها تعريف شي بنفسه وهذا ما قال الامام ان الصحة في الافعال امر محسوس وفي البدن غير محسوس وتعريف غير المحسوس بالمحسوس جائز واما الاعتراض بان قواه تصدر عنها الافعال فمنه ان المبدأ هي تلك الملكة والحال و قوله من الموضوع مشعر بله الموضوع اعني البدن او العضو فاجب عنه بوجهين احدهما ان الصحة مبدأ فاعلى والموضوع قابل والمعنى كيفية تصدر عنها الافعال النكاشة من الموضوع الحاصلة فيه وثانيهما ان الموضوع قابل والصحة واسطة بمنزلة العلية اعليته وانما يصدر لاجلها بواسطة الافعال من الموضوع وتحقيقه

٧ الصحة والمراد ما الصحة فيها

ابن سينا بانها ملكة او حالة

عنهما الافعال من الموضوع لها

سليمة يعني ان جنسها الكيفية

النفسانية سواء كانت راسخة او غير

او د ونها لا كاهوراي البعض

من تخصيصها بالراسخة على ما قال

في الشفاء ملكة في الجسم الحيواني

تصدر عنه لاجل افعاله غير

فارقة وقدم الملكة لانها اشرف

واغلب والمنفق على كونها صحة

وقيل زعم الامام من قولها صحة

اثبت دخول عن معنى الملكة والحالة

واما تخصيصها بالانسان فبقا قال

انها هيئة يكون بها بدن الانسان

في مزاجه وتركيبه بحيث تصدر عنه

الافعال كلها صحة سليمة فالنظر

الى انها المجعوت عنها في الطب المراد

بالصحة والسلامة المعنى القوي بديل

الاستناد الى الافعال فلا نور والدلالة

بكل شي عن ومن على مبدئية كل

من الحال والمبدأية على ان الاول

فاعلى والثاني رادى او الاول الى

والثاني فاعلى واما المرض فجله ثمة

ملكة او حالة مضادة للصحة وثمة

عدم ملكة لانها بناء على له قد يطلق

على زوال الصحة وقد يطلق على

ما يحدث عنده من المبدأ لثاثة

في الافعال وعلى تقدير تضاد فيما

من جنس الكيفية النفسانية وقد يذكر

عند تعدد انواعها ما يدل على ان

كلية او المرض خاص من قبيل

المحسوسات او غير الكيفيات وهو

القول الجماعية لا قصد رعاها افعالها للبشرية من موضوعاتها فالسخن هو النار
وانتارية هذه تكون النار مسخنة فالمراد ان الصحة غاية لصيرورة بدن مصدرا للفعل السليم
وهذا المعنى واضح في عبارة القانون في التعريف الثاني ووضح منه في عبارة الشفاء لان اللام
اوضح في التعليق من الباء وهي من فانقاذ الاعتراض عنها في غاية الظهور والامام اقامه
على العبارة الاولى فاذا كفي الموافقة ان الصحة ملكة احوالة تصدر عنها الافعال عن الموضوع عنها
سلية وان الامام اورد عليه هذا الاعتراض ليس على ما ينبغي واما المرض فقد عرفنا من سببها هيئة
مضادة للصحة اى ملكة احوالة تصدر عنها الافعال عن الموضوع عنها غير سليمة وذكر في موضع
من الشفاء ان المرض من حيث هو مرض بالحقيقة فهو عدم استيعاب من حيث هو سوء راجع
او المراد ما ظهر بان بينهما تقابل الملكة والعدم ووجه التوفيق بين كلاميه على ما اشار اليه الامام
هو ان الصحة عنده هيئة هي مبدأ لسلامة الافعال وعند المرض نزول تلك الهيئة وتحدث هيئة
هي مبدأ للآفة في الافعال فان جعل المرض عبارة عن عدم الهيئة الاولى وزوالها فبينهما
تقابل العدم والملكة وان جعل عبارة عن نفس الهيئة الثانية فتقابل التضاد وكلاهما يان لفظ
المرض مشترك بين الامرين اوحقيقة في احدهما يحيز في الاخر والا فلا شكل لمجاهة وقيل المراد
ان بينهما تقابل العدم والملكة بحسب التحقيق وهو العرف الخاص على ما مر او تقابل التضاد
بحسب الشهرة وهو العرف العام لان المشهور ان الضدين امران يسببان الى موضوع واحد
ولا يمكن ان يجتمعا كالزوجة والفردية لا بحسب التحقيق ايلزم كونهما موجودين في عبارة الخلف
تحت جنس قريب وقد صرح بذلك ابن سينا حيث قال ان احدا الضدين في التضاد المشهورى
قد يكون عدم الآخر كالسكران لسكران الصحة لكن قوله هيئة مضادة راء يشعر بان المرض
ايضا وجدي كالصحة ولا خفا في ان بينهما غاية الخلاف فجواز ان يهمل الضدين بحسب التحقيق
متدرجين تحت جنس هو الكيفية انفسانية واعتراض الامام بانهم اتفقوا على ان اجناس
الامراض المفردة شتى سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال ولا شئ منها يداخل تحت
الكيفية انفسانية السعانة بالحال او الملكة اما سوء المزاج فلاله اما نفس الكيفية انفسانية بها
خرج المزاج عن الاعتياد على ما يصرح به حيث يقال الحمى حرارة كذا وكذا وهي من الكميات
المحسوسة واما تضاد البدن بها وهو من مقولة ان يتفعل واما سوء التركيب فلاله عبارة عن مقدار
اوعن عددا او وضع او شكل وان سداد يجرى تحت الافعال وليس شئ منها يداخل تحت الحال والملكة
وكذا تضاد البدن بها وذلك لان المقدار والعدد من الكميات والوضع مقولة برأسها والتشكل
من الكميات المختصة بالكميات والاتصاف من ان يتفعل ولم يتعرض للانسداد وكلاهما
من الوضع او ان يتفعل واما فرق الاتصال فلاله عدمى لا يدخل تحت مقولة اصلا ولذا لم يدخل
المرض تحت الحال والملكة لم يدخل الصحة تحتها لكونه ضدا لها هذا حاصل فقر بالامام
لانما ذكر في المواقف من ان سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال اما من المحسوسة او الوضع
او عدم التركيب فانه اختصار محتمل والمذكور لم يمتد يا لم يمتد يا في المحتملات لظهور بطلانها بظاهر
البطلان لان قولنا سوء التركيب اماما لم يدخل بالافعال او عددا او وضع وان سداد يجرى كذلك
ليس بيانا للمحتملات بل لانقسام فليقتضيه فقر بالجواب بدت تسليم كون التضاد حقيقيا في قسم
المرض الى سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال تسامح والمقدور له كفاية بغير تامة تحصل عند
هذه الامور وتقسم باعتبارها وهذا ما قبل انها منزعاة اطلاق عليها اسم الانواع وذلك كما يطلق
الصحة على اعتدال المزاج والمزاج المتدول من المحسوسات (قال في المعتبر) فذا خلت في ثبوت
الواسطة بين الصحة والمرض وليس الخلاف في ثبوت حاله وصحة ولا يصدق عليها الصحة

في المرض ان كان عدم سلامة جميع
الافعال لم يثبت الواسطة وان كان
افه الجع يثبت

والمرض كالداء والقدره والحيوة الى غير ذلك لا يخص بل في ثبوت حاله لا يصح قوماها على البدن
 نه صحيح او مريض بل يصح في عليه انه ليس بصحيح ولا مريض فاشبهه ساجينوس كالناقهين
 والمشايع الاطفال ومن يمرض اعضائه آفة دون البعض ورد عليه ابن سينا انه مل الشرايط التي
 يجب ان تراعى في حال ماله وسط وما ليس له وسط وهي ان يفرض الموضوع واحد بعينه في زمان واحد
 بعينه وان يكون الجزء واحد بعينه والجهة واحدة واعتبار واحدة بعينه فان فرض انسان واحد واعتبر
 منه عضو واحد او اعضاء بعينه في زمان واحد وجاز ان لا يكون معتدل المزاج سوى التركيب
 بحيث يصدر عنه جميع افعال التي يمتد ذلك العضو او اعضاء سليمة وان لا يكون ليس كذلك فهاهنا
 واسطة وان كان لا بد من ان يكون معتدل المزاج سوى التركيب ولا يكون معتدل المزاج سوى التركيب
 اما لثبوت احدهم اذ ان الاخر والاشبه هما جوعا فليس بينهما واسطة هذا كلامه وقد اعتبر في
 المرض ان لا يكون جميع افعال العضو سليمة اما لكونه عبارة عن عدم الصحة التي هي مبدأ سلامة جميع
 الافعال او عن هيئته بما يكون شي من الافعال ما وفاقا للاختلاف في انتفاء الواسطه اما اذا اعتبر
 في المرض ان يكون جميع افعال غير سليمة باربعين عبارة عن هيئته بما يكون جميع افعال العضو
 اعنى الطبيعية والحيوية والنفسانية ما وفاقا فلا خلاف في ثبوت الواسطة بان يكون بعض افعال
 العضو سليمة دون البعض وان اعتبر آفة افعال جميع الاعضاء فثبوت الواسطة اظهر وعلى هذا
 يكون الاختلاف مبنيا على الاختلاف في تفسير المرض وكلام الانماء مشعر بلينه على الاختلاف
 في تفسيرهما حيث قال يشبه ان يكون الخراع لعضو من نفي الواسطة اراد بالصحة كون العضو
 الواحد والاعضاء الكثيرة في الوقت الواحد وفي الاوقات الكثيرة بحيث يصدر عنه الافعال
 سليمة وبالمرض ان لا يكون كذلك ومن اثبتته اراد بالصحة كون كل الاعضاء بحيث تكون افعالها
 سليمة وبالمرض كون كل الاعضاء بحيث تكون افعالها آفة وفي كلام ابن سينا اراد بالينه
 على الاختلاف في تفسير الصحة حيث ذكر في القولون انه تثبت الحالة المتأثرة الا ان يجدوا
 الصحة كما يشبهون ويشترطوا شروطا يطالبون بها حاجدة وذلك مثل اشتراط سلامة جميع الافعال
 يخرج صحة من يصدر عنه بعض الافعال سليمة دون البعض ومن كل عضو يخرج صحة من بعض
 اعضائه صحيح دون البعض وفي كل وقت يخرج صحة من بعض شئ وبمرض صيفا ومن غير
 الاستعداد قريب لانها يخرج صحة المشايخ والاطفال والناقهين (قال ومنها ما خرج) قدمت من
 للنفس كقياس تابعة لانفعال تحدث فيها لما يتسم في بعض قواها من الناقص واضرار كالخروج
 وهو كبقية نفسانية تدبرها حركة الروح الى الخارج البدن طلبا للوصول الى الملد والتم وهو
 مريضها حركة الروح الى الداخل خوفا من مودافع والغضب وهو ما يثبتهما حركة الروح
 الى الخارج طلبا للانقسام والفرع وهو ما يثبتهما حركة الروح الى الداخل هربا من الودى واقفا
 كانا متقبلا والحزن وهو ما يثبتهما حركة نزول الى الداخل قليلا قليلا والهم وهو ما يثبتهما
 حركة الروح الى الداخل والخارج لحسوت امر يتصور منه خير يقع او شر فيخطر فهو مركب
 من رجا وخوف فاهما غلب على الفكر تحركت النفس الى جهته فللمخير المترفع الى الخارج
 واشر الانتظر الى الداخل فله ذلك قبل له جهاد فكري وتحلي وهو ما يثبتهما حركة الروح
 الى الداخل والخارج لانه كالمركب من فرع وفرع حيث ينفذ الروح والى الاطن ثم ينحصر
 بانه له ليس فيه كثير وضرة فينبسط ثانيا وهذه كلها اشارة الى ما تكل من الخواص والالوان
 والافعالها واحدة عند العمل وكثيرا ما يمتدح فيفسر بنسب الانفعالات كما يقال الفرع
 البساط الغلب والفرع انقباضه والغضب غلبان الدم الى غير ذلك (قال انفس الثالث) كيتبت
 المختصة بالكليات (٣) وهي التي لا يكون عرضتها بل ذات الالاتكم المتصل كاستقامة والاختلاف

٧ وانغم ولغضب ولظوف والزن
 والهم ونحو ذلك ولا بحث فيها
 من

٣ اعنى التي لا يتصور عرضتها البين
 الاواسطة الكلية المتصلة كالاستقامة
 والاختلاف كالنعيم والتعيب والزاوية
 او المتصلة كالزوجة والفرقة
 وقد يمد منها الحلقة اعنى مجموع
 الشكل واللون باعتبار ان الشكل
 يختص بالكم كونه هيئة احاطة الحد
 او الحدود بالجسم وكذا اللون فن
 يختص بالسطح واعند هذا المركب
 خاصة بما فيه من وحدة بعضها
 يتصف الشخص بالحسن والنعيم
 من

للخط والتغير والتقيب للسطح وكذا الزاوية على ما سبأني اولكم المفصل كاز وجبة والفردية
 العدد حتى ان اقسام الجسم بهذه العوارض لا يكون الابتناء ما فيه من هذه الكيات وقد بعد
 من الكيات المختصة بالكيات الحلقية التي هي عبارة عن مجموع الشكل واللون والاشكال
 من وجوه الاول ان احاد جزئيه اعني الشكل وان كان من الكيات المختصة بالكيات على ما هي
 عبارة عن هيئة احاطة حداثي نهائية بالجسم كاتي الكرة المحيطة بها سطح واحدا وحدها في
 كاتي نصف الدائرة والثالث والرابع وغيرهما من الاشكال الحلقية من احاطة خطين او اكثر
 لا خلة في ان جزئه الاخر اعني اللون من الكيات المحسوسة المتغابلة للكيات المختصة بالكيات
 والجواب ان مبنى ذلك على ما قيل ان اللون من خواص السطح ومعنى ككون الجسم
 ملوانا ان سطحه ملون ولا تنافي بين كون الكيفية محسوسة وكونها مخصوصة بالك على ما سبقت
 الاشارة اليه هذا ولكن الاظهر ان اللون قد يتغذى في عتي الجسم الثاني ان الكلام في الكيفية
 المفردة انما اعتبر تركيب الكيات المختصة بالكيات بعضها مع البعض لكان هناك
 اقسام لانها مع انهم لم يمتدوا بها ولم يعدوها من انواعها والجواب انهم لما وجدوا
 لاجتماع اللون والشكل خصوصية باعتبارها تصنف الجسم بالحسن والقبح عدوا المركب
 منهما نوعيا واحدا بخلاف مثل اللون والوضوء مع الاستقامة او الانحناء والازوجية او الفردية في غير
 ذلك الثالث ان عروض الحلقية لا يتصور الا حيث يكون هناك جسم طبيعي بخلاف الكيات
 المختصة بالكيات فانها انما تنقسم الى المادة في الوجود دون التصور على ما تقرر في تقسيم الحكمة
 الى الطبيعي والارضي والجواب ان الامور العارضة للكيات منها ما هي عارضة لها
 بسبب انها كيات لا لاستقامة والانحناء والازوجية والفردية وهي المنعوت عنها في قسم الاضيات
 ومنها ما هي عارضة لها بسبب انها كيات شئ مخصوص كالحلقة وهذا لا ينافي الاختصاص
 بالكيات واعلم ان كلامهم يتردد في ان الحلقية مجموع الشكل واللون والشكل المنضم الى اللون او كيفية
 حاصلة من اجتماعهما وهذا قرب الى جعله حاصلا على حدة (قل وبعضهم) الجمع ورعى
 ان الشكل من الكيات بناء على الهيئة الحاصلة من احاطة الحد والحدود بالجسم لان السطح
 المختص لا يكون من الكيات على ما نفهم من تقسيمه الى الدائرة والمثلث والرابع وغيرهما تقسيم الدائرة
 بالسطح محيطه خط في وسطه نقطة يكون جميع الخطوط الخارجة منها الى ذلك الخط مماسة
 وتفسير الثالث بأنه سطح محيطه ثلثة خطوط وهكذا وذلك لان الشكل ههنا يعين الشكل ولما
 حقيقة فانما تنقسم الى الاستدارة والمثلث والتربع وهي الكيات الحاصلة للسطوح المذكورة وليس
 اوضاعا عارة عن الهيئة الحاصلة بسبب نسبة اجزاء الجسم بعضها الى بعض او الى ادمور الخارجة
 من قبيل الوضع على ما رجع ثابت بن قرة ومال اليه الامام وذلك لان الحدود ليست اجزاء الجسم
 ولا للسطح فان قيل النسبة مأخوذة في مفهومه ولاشئ من الكيات كذلك انما يجيب بمنع الصغرى وانما
 يتم او كان المذكور في تعريفه حقا حقيقة بالادعاء على تعريفه بالادعاء بتناول الاشكال الجسمية
 دون السطحية واجيب بان المراد بالجسم ههنا هو التعلمي لا بالذات معروضات الحدود اسطحية كان
 السطح معروض الحدود الخطية وانما خاص التعلمي بالذات كدرون الخط والسطح الذي يمكن
 تحيله بشرط لا شئ بخلافه كما مر بالفعل في ان الشكل هيئة احاطة الحد والحدود بالسطح اراد الجسم
 والحدود على الاول خطوط على الثاني سطوح والكيات المعروضة بالذات الشكل هو الحدود المحيطة
 لم السطح ام الجسم الخطاطية تردد (قل والزاوية من كيات) بين ذهب بعضهم الى ان الزاوية
 من الكيات لكونها اقالة للقسمة بالذات ففسرها بسطح يحيطه خطان يلتقيان على نقطة واحدة
 من غير ان يتحد الخطان وهذا مراد من قال انها سطح بهيئة نقطة ولا خفا في ان هذا صادق على
 الخطين بالسطح عند التلقي

على ان الشكل من الوضع

لا قبولها القسمة فتقسمت بـ
 احاطة خطان يلتقيان على نقطة
 من غير ان يتحدوا المراد لهما ما
 تلك النقطة من السطح على ما صرح
 به من قال هي المتحد من ذلك
 السطح وبذلك يجوز ان يكون قولها
 القسمة لاذاتها الكيات وقد اتى فيها
 لازم الكم وهو عدم البطلان
 بالضعف ولذا فسرت بهيئة احاطة
 الخطين بالسطح عند التلقي

غير موضع تماس الحظين؛ إضمان الشكل وليس يزاد فترادهم أنها ما يلي تلك النقطة من السطح على ما مر من به قال أنها الخدب أى موضع الاتحاد بين السطح الذى يحيط به خطان متقابلان على نقطة واحدة بل لا يتم أن قبولها القصة بالذات بل بواسطة موضوعها الذى هو السطح وأرسل فوجد ما يفي كونهما من الكم بهما أنها تبتل بالتضعيف ولا شيء من الكم كذلك اما الكبرى فلان التضعيف زيادة على الكم فلا يظال له واما الصغرى فلان الخادة تنهى بالتضعيف مرة او مرار الى عاقمة او فرجة وكل منهما يبتل بالتضعيف اما القاعة فلا لقاء الحظين على استقامة بحيث يصيران خطا واحدا واما المنفرجة فلأن ذلك لان تضعيف الكم عبارة عن زيادة مثله عليه ولا يصور ذلك الا بزيادة كل ما هو أقل منه فلا بد في تضعيف المنفرجة من زيادة القدر الذى يكون اتصال الحظين عنده على استقامة فتبتل المنفرجة بالضرورة وحدوث الخادة في الجانب الآخر لا ينافي ذلك وايضا لا شك ان الزاوية جنس قريب للثلاثة فإذا لم تكن القاعة من الكم لم يكن الاخر بان منتهى والمحققون على انها من الكيفيات المختصة بالكيفيات فلذا فسرهم بالهيئة الخاصة عند ملتقى الحظين المحيطين بالسطح المتقابلين على نقطة وما يقع في عبارات المهندسين من كونها سطحا وقالا فنجري المساواة والمقاومة بالذات فنحن على انهم يريدون بزاوية ذلك الزاوية كما يريدون بالشكل المشكل فقولون المثلث شكل يحيط به ثلثة اضلاع وما ذكره اقليدس من ان الزاوية تماس الحظين غناء الهيئة الخاصة عند تماسهما هذا الزاوية انما هي انسطحة واما المجمعة فهي جسم يحيط به سطحان يتقابلان بخط او بالهيئة الخاصة عند ذلك (قال القسم الرابع الكيفيات الاستعدادية) الى ان من جنس الاستعداد لانها مفسرة باستعداد شديد على ان يتفعل أى تفعل أى اثر ما يسهره او وسعده وهو وضع طبيعى كالمرضية واللين ويسمى اللاقوة او على ان تقوم ولا تفعل أى نهى للقاومة وبطء الانفعال كالصحابة والصلابة وذلك هو الهيئة التى يهاجمها الجسم لاقبال المرض ويتأني عن الانفعال ويسمى القوة فإذا حاولنا ذكرها من قبيل القسمين ونخصهما فلنا كيفية بهما بترجح القابل في احد جانبي قبوله وبين ذلك على ان القوة على الفعل كالقوة على المصارعة غير داخلية في هذا النوع من الكيفيات والبطء هو على انها داخلية فيه فالأمر المشترك بين الاقسام اثنان وهما الاستعداد جسمه على كامل تحركاته من خارج او بدا جمعا فى يتم حدوث امر حادث على ان حدوثه مترجح به واستدل على كون القوة الشديدة على الفعل غير داخلية في هذا النوع بوجهين الأول ان المصارعة مثلا يتعلق بالعلم بثلث الصاعدة وانغرة القوى يدعى تلك الافعال وهما من الكيفيات النفسانية وبصلابة الاعضاء وكونها في خلقها الطبيعية بحيث يصرع طرفها او تقبلها وذلك على القوة على المقاومة وثالث اتصال فلا يتحقق قسم ثالث الشان في الحرارة لها قوة شديدة على الاحراق فلو كانت داخلية في هذا الجنس مع دخولها في الجنس المسمى بالثلاثة البات اعني ان من الكيفيات المحسوسة لزم تزومها بجنس ودخولها تحت قسمين متقابلين وكلاهما وجهين متى على ان الكيفيات المحسوسة المسماة بالانفعالات والافعال والكيفيات النفسانية المسماة بالملكات والخال الكيفيات المختصة بالكيفيات والكيفيات الاستعدادية فقام من الكيف متباين بالذات يتبع صدق البعض منها على شيء ما صدق عليه الآخر والا فلا يتم ان يكون القدر من حيث اختصاصها بقدوات النفس من الكيفيات النفسانية والحرارة من حيث كونها كدرا لجنس من المحسوسات وكل منهما من حيث كونها قوة شديدة فاعلة بانها مولة من الكيفيات الاستعدادية كما ذكرنا وان اللين الاستقامة والاحتناء ونحو ذلك من الخسصة بالكميات مع كونها من المحسوسات (قال الفصل الرابع من الاين) وهو النسبة الى المكان اعني كون الشيء في الحيز والقوى في تحقيق ما يحدثه بان احدهما المتكاملين والاخر لافلاسة والقدماء من المتكاملين

٤ وهى استعداد شديد على ان يتفعل كالمرضية واللين ويسمى اللاقوة او على ان يقاوم ولا يتفعل كالصحابة والصلابة ويسمى القوة فالمشترك كيفية بهما بترجح القابل في احد جانبي قبوله قبل او على ان يتفعل كالمناصرة فالمشترك استعداد جمعا على كامل نحو امر من خارج وورد وجهين الاول ان المصارعة مثلا يتعلق بالعلم بالصناعة وقوة على الانفعال وهما من الكيفيات النفسانية وصلابة في الاعضاء وهى راجعة الى الاول الثاني ان الحرارة قوة شديدة على الاحراق مع انها من المحسوسات وسماهما على كون الاقسام الاربع الكيفيات متباينة بالذات متن

٦ وهو الكون في الحيز وسلوكه على طريقين الاول المتكاملين وهو بحثان البحث الاول تكون وجوده ضرورى ونوعه اربعة لان حصول الجوهر في الحيز ان اعتبر بالنسبة الى جوهر اخر فان امكن تخال فالت بينهما فافتراق على تفاوت اقسامهما بالقرب والبعيد والا فاجتماعهما استعماله المجاورة والمماسية على الاقرب متن

في طر يقهم شب وتنازع قليلة الجدوى لا تقوّل الكتاب بذكرها بل تقتصر على ما هنا فتقول
 المتكلمون ويرون عن لائن اعنى حصول الجوهر في الخير ياكونو بعزفون بوجوده وان انكروا وجود
 سائر الاعراض النسبية وقد حصروه في اربعة انواع هي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون
 لان حصول الجوهر في الخير امانا يعتبر بالنسبة الى جوهر اخر اولا وعلى الاول اما ان يكون بحيث
 يمكن ان يتوسطهما ثالث فهو الافتراق والا فلا اجتماع واعتبر امكان تخطل الثالث دون تحققه
 لتسبل افتراق الجوهرين بتخلل الخلاء فانه لا ثالث بينهما بالفعل بل بالامكان وعلى الثاني ان كان
 مسبوقا بمحصله في خير آخر فهو الحركة وان كان مسبوقا بمحصله في ذلك الخير فليسكون
 فيكون السكون حصولا ثانيا في خير اول والحركة حصولا اول في خير ثان واولية الخير في السكون
 فلا يكون تحقيقا بل تقدرا كما في الساكن الذي لا يتحرك قطعا فلا يحصل في خير ثان وكذا اولية
 الحصول في الحركة لجواز ان يتقدم المتحرك في آن انقطاع الحركة فلا يتحقق له حصول ثان
 فان قيل اذا اعتبر في الحركة المسبوقية بالحصول في خير آخر لم يكن الخروج من الخير الاول
 حركة معالنه حركة وفافا قلنا فلان لم ذلك لو لم يكن الخروج من الخير الاول نفس الحصول الاول
 في الخير الثاني على ما صرح به الامدي وتحقيقه ان الحصول الاول في الخير الثاني من حيث
 الاضافة اليه دخول وحركة اليه ومن حيث الاضافة الى الخير الاول خروج وحركة منه
 ثم الاجتماع لا يتصور الاعلى وجه واحد والافتراق يتصور على وجه متغايرة في القرب والبعيد
 حتى ينتهي غايته اقرب الى المجاورة التي هو الاجتماع ومن استعانها بالماسة ايضا على ما يراه
 الاستاذ ابواسحق وهو اقرب الى الصواب بما ذكره الشيخ والمعتزلة من ان الماسة تغير المجاورة بل
 هي امر بينهما ويحدث عقبيها وظاهر عبارة المواقف بشمر بان المجاورة افتراق حيث قال
 الافتراق مختلف في قرب وبعد متفاوت ومجاورة (قال وقباه بواحد في) قد يوهى ان اجتماع
 الجوهرين عرض قائم بهما فلازم قيام المرض الواحد بمعينين في ذلك بل ان لكل من الجوهرين
 اجتهاد يقوم به مقابرا بالتحقق للاجتماع قائم بالآخر (قال واما الحصول ٦) لاساغه في ان
 اولاهم حصول الجوهر في الخير اذ لم يعتبر بالنسبة الى جوهر اخر فاما ان يكون مسبوقا بمحصله
 في ذلك الخير او في خير اخر ليس يحصل جواز ان لا يكون مسبوقا بمحصله اصلا فلذا ذهب
 بعض المتكلمين الى ان الاكران لا تنحصر في الاربع كما فرضنا ان الله تعالى خلق جوهر افرادا لم
 يتفرق معه جوهر اخر فكونه في اول زمان الحدوث ليس بحركة ولا اجتماع ولا افتراق
 واجاب القاضي وابوها شمه بالسكون لكونه مما لا الحصول الله في ذلك الخير وهو سكون
 بالافتراق والابن امر زائد على السكون غير مشروط فيه والى هذا يؤيد ما قاله الاستاذ السكون
 في حكم الحركة حيث لم يكن مسبوقا بمحصله في ذلك الخير وعلى هذا لايم ما ذكر في طريق
 احصر بل طريقه ان يقال انه ان كان مسبوقا بمحصله في خير آخر فحركة والا فسكون ويد
 عليه امسكون بعد الحركة حيث يصدق عليه الحصول مسبوقا بالحصول في خير آخر وان كان
 مسبوقا بالحصول في ذلك الخير ايضا فالاولى ان يقال انه ان حصل الحصول سابق في خير آخر
 فحركة والا فسكون اوفى قال انه ان كان حصولا اول في خير ثان فحركة والا فسكون فبدخل في
 السكون الكون في اول زمان الحدوث وتخرج الاكوان المتلاحقة في الاحيان المتلاحقة اعنى
 الاكوان التي هي اجزاء الحركة فلا تكون الحركة مجموع سكاك وذلك لانه لا يلزم من عدم
 اعتبار ثابت في السكون ان يكون عبارة من مجرد الحصول في الخير من غير اعتبار قيد يميز
 عن اجزاء الحركة لان بين ذلك على ان الكون الاول في الخير الثاني يميز عن الكون الثاني
 فيه وهو سكون وفافا فكذا الاول ويكون هذا الزام بل يقول بتماثل الحصول الاول والثاني
 في الخير الاول فكذا في الخير الثاني فالزم القاصي ذلك وذهب الى ان الكون الاول في الخير

في ذلك من الجوهرين اجتماع يقوم به
 وان لم يعتبر باسمه الى آخره فان كان
 مسبوقا بمحصله في ذلك الخير
 فسكون او في آخر فحركة فليسكون
 حصول ثان في خير اول والحركة
 حصول اول في خير ثان من
 اول الحدوث فليس بحركة
 ولاسكون فلا حصر وقال القاصي
 وابوها شمه بل سكون لانه مما لا
 الحصول لثاني ولازم كون الحركة
 مجموع سكاك لان الكون الاول
 ايضا في الخير الثاني سكون والزم
 ذلك حتى قبل باركل حركة سكون
 ولاعكس والتضاد انه هو بين سكون
 في الخير والحركة منه لا اليه فانها
 عينه واعتبر بانه اوضح ذلك لزم
 ان يكون في الخير الثاني الحصول
 الثاني حركة كالاول والقول بان عدم
 المسبوقية بالحصول في ذلك الخير
 معترف بالحركة لا بد فع الزام
 من

ثاني وهو الدخول فيه سكوت وبني على ذلك ان كل حركة سكوت من حيث انها دخول في حين وبس كل سكوت حركة كالكون الثاني فان قيل الحركة ضد السكوت فكيف تكون نفسه او مركبة منه اجيب بان التضاد ليس بين الحركة والسكوت مطبقا بل بين الحركة من الخير والسكوت فيه واما بين الحركة والسكوت فيه فلا تعارض فضلا عن التضاد لانها عبارة عن الكون الاول فيه وهو تماثل الكون الثاني الذي هو سكوت بالانقاضي واعتراض الاعداء في منع تماثل الحصولين واشتراكهما في كون كل منهما موجبا للاختصاص بذلك الخير لا يوجب التماثل لانا لانتم انه اخص صفاتهما بنفسه فكيف والحصول الاول في الخير الثاني حركة وفاقا لكونه خروجاً من الخير الاول فاوكان مماثلاً للحصول الثاني فيه زعم ان يكون هو ايضا حركة ولا فائز به فان اجيب بان عدم المسبوقية بالحصول في ذلك الخير يعتبر في الحركة فيصدق على الحصول الاول دون الثاني قلنا فكذلك عدم الاتصال بالحصول في خير آخر يعتبر في السكوت فيصدق على الحصول الثاني دون الاول وحاصله ان الكلام الزالم لم يقول بتماثل الحصولين وان كان الثاني سكوتاً يستلزم كون الاول كذلك وذكر في المواقف انه اذا اعتبر في الحركة عدم المسبوقية بالحصول في ذلك الخير لا المسبوقية بالحصول في خير آخر يطل قولهم ان الحركة مجموع سكنات فان اراد ان السكوت الذي هو الحصول الثاني لا يكون حينئذ جزءاً للحركة فلا يكون عبارة عن مجموع السكنات بل عن بعضها فقطل من باب ايهام العكس لان معنى قولهم هي مجموع سكنات ان كل جزء لها سكوت وهو لا يستلزم ان يكون كل سكوت جزءاً لها وان اراد ان يجرّد الحصول الاول في الخير الاول يكون حينئذ حركة مع انه ليس مجموع سكنات فله وجه قابل لهذا وارد على التقدير الآخر ايضا وهو ان يعتبر في الحركة المسبوقية بالحصول في خير آخر لان الحصول في هذا الخير سواء قيد بالمسبوقية بالحصول في خير آخر او بعدم المسبوقية بالحصول في ذلك الخير او لم يقيد بشئ اصلا فهو واحد لا مجموع قلنا سار ادهم ان الحركة مجموع الحصولين في الخيرين على ما يوضح عنه قولهم انها مجموع سكنات لا يجرّد الحصول في الخير الثاني القيد بالحصول في خير سابق على ما يفهم من ظاهر الدلالة وهذا لا يتناقض الاعلى تقدير ان يشترط في الحركة الحصول في خير سابق وتوجيه اعتراض الاعداء في حينئذ انه لو تماثل الحصول الاول والثاني في خير واحد لكان الحصول الثاني في الخير الثاني جزءاً من الحركة كالاول (قال ولتحقيق ٢) سيجي في طريق الفلاسفة انه قد يراد بالحركة كون المتحرك متوسطاً بين المبدأ والمنتهى بحيث تكون حاله في كل آن على خلاف ما قبله وما بعده وقد يراد بها الامر الموهوم الممتد من المبدأ الى المنتهى والتكلمون بان نظر الى الاول قالوا انها الحصول في الخير بعد الحصول في خير آخر وبالنظر الى الثاني انها حصولات متعاقبة في اجزاء متلاصقة ويسمى بالاضافة الى الخير السابق خروجاً والى اللاحق دخلاً ثم منهم من سمي مثل هذا الحصول سكوناً بن غير ان يعتبر في سميها المثلث والحصول بعينه الحصول في خير واحد وكانت الحركة بالمعنى الاول سكوناً وبالمعنى الثاني مجموع سكنات وكان الحصول في ال زمان الحدوث سكوناً ومنهم من اعتبر بذلك وقصر السكون بالحصول في خير بعد الحصول فيه فلم تكن الحركة ولا جزأوما والحصول في آن الحدوث سكوناً ثم ظاهر الدلالة ان السكون هو الحصول الثاني من الحصولين في خير واحد لكن الاقرب ان المراد انه مجموع الحصولين كافة بحيث لهما في الحركة حصول في الخير بعد الحصول في خير آخر على انها مجموع الحصولين قال ثم الحق يعني ان اطلاق انواع على الاكوان الاربعة مجاز لان حقيقة اكون اعني الحصول في الخير واحدة والامور المبررة حيثيات وعوارض تختلف باختلاف الاضافات والاعتبارات لافصول

٢ ان للمحركين طرف في المسافة حصولاً على الاستمرار دون الاستقار فان اراد بالحركة ماهو المحتق منها فهي الحصول بعد الحصول في خير آخر وان اراد الموهوم الممتد من المبدأ الى المنتهى فهي الحصولات المتعاقبة في الاجزاء المتتالية ثم ان جعل السكون اسماً للحصول من غير اشتراط ثبت فالحركة سكوت او مجموع سكنات وان اشترط فلا ويتبين فالحصول هو الحصول الثاني او مجموع الحصولين في خير واحد الحق ان حقيقة الكون في الاربعة واحد وانما التمايز بالحيثيات حتى ان الواحد بالاشتغال ربما يكون اجتماعاً واقترافاً وحركة وسكوناً باعتبارات مختلفة ومن اطلاق القول بتضاد الاكوان اراد ان الاكوان المتغيرة في الوجود يتمتع اجتماعاً لان الاكوان يوجبان تخصيص الجوهر بغير واحد فلهذا لا يميز فيضادان ضرورة امتناع حصول الجوهر في آن واحد في حينين وايضا كان فلا يتحققان وبسني ذلك على ان التماسه اثبت من الاكوان والا فلا خفاء في اجتماعها كافي للجوهر المحفوف بسنة جواهرها منعه على ما قيل عن البعض مكارمة متى

مؤنوعة بل ربما لا يوجب تعدد الاشخاص فان السكون المشخص قد يكون اجتماعا بالنسبة الى
 جهره وافترقا بالنسبة الى آخره حركة او سكونا من جهة كونه مسبوقا بحصول في حيز آخر اوقى
 ذلك الحيز بل حركة وسكونا لئلا يمتنع شرط في السكون البتة فان قيل كيف يصح ذلك والمحذوفون
 من المتكلمين كالغاشي واشباؤه قد اطلقوا القول بتضاد الاكوان الاربعة فلتسامر ادعاهم الاكوان
 المتأيزة في الوجود ومعنى التضاد مجرد امتناع الاجتماع ولون جهة التأمل لانهم اخبروا على
 ذلك بان الكونين ان اوجبا تخصيص الجوهر بحيز واحد فيها مثلا فلان فلا يمتنع كالحصول
 الاول والثاني في حيز واحد لان كلا منهما يستمد الآخر في تخصيص الجوهر بذلك الحيز
 وان اوجب كل منهما تخصيصه بحيز آخر فتضادان ضرورة امتناع اجتماع حصول الجوهرين في آن
 واحد في حيزين فان قيل ليس الجوهر المفرد المحذوف يستند جواهر على جهاته الست
 قد اجتمع فيها كوان ستة هي عناصرها فان منع ذلك وامحور عمادة جوهر لاكثر من جوهر
 تقا ديا عن لزوم التميز فقه كابر مقتضى العقل بل الحسن فان تأليف الجسم من الجواهر عند
 من يقول بها لا يتصور بدون ذلك قلنا القائلون بتضاد الاكوان لا يصعدون الماسة منها بل
 امر اعتباريا (قال المبحث الثاني ٦) يشير الى امرين اختلفوا في كل منهما انها حركة او سكون
 الاول حال الاجزاء الباطنة من الجسم المتحرك الثاني حال الجسم المستقر المتبدل بمحاذاته
 بواسطة حركة بعض ما يحيط به من الاجسام كالخبر المستقر على الارض في الماء الجساري
 ركاطير الواقف في الجو عند هبوب الريح والحق ان الاول حركة والثاني سكون بشهادة العدل
 والعرف وقد يستدل على الاول بانه لو كان ساكنا منع حركة باقي الاجزاء لزم الانفكاك الى اتصال
 بعض الاجزاء عن البعض وبان الاجزاء الباطنة في الاجزاء الظاهرة وهي في الحيز فتكون الباطنة
 ايضا ساكنة وقد استدل على الثاني بانه لو كان متحركا لكان المتحرك في حالة واحدة الى جهتين
 مختلفتين عند اختلاف جهات حركات الاجسام المحيطة به عليه بان يتحرك البعض عليه اخذا
 من يمنة الى يساره والبعض بالعكس والكل ضعيف اجمع المخالف في الاول بان الجزء الباطن
 لم يفرق حيزه لئلا هو الاجزاء المحيطة به ولا حركة بدون مقارفة الحيز واجب بان حيز لكل
 حيزه وقد تفرقة وفي الثاني بانه حصل في حيزه وما يحيط به من الجواهر بعد الحصول في حيزه
 آخر ولا معنى للحركة سوى هذا وبانه قد تبدل عليه محاذياته وهو نفس الحركة اوله وبعدها واجب
 بان حيزه البعد المقطوع وهو بعد حاصل فيه واوله ما يحصل في الحيز الثاني المتماثل في حركة
 اذا كان يزوله عن الاول دون العكس وبان تبدل المحاذيات انما يستلزم الحركة اذا كان من جهة
 التميز بان يزول من محاذاته الى محاذة فقطه ان الخلاف في الاول عائد الى الخلاف في حيز الجزء
 الباطن انه حيز اقل اعني البعد المشغول به او الجواهر المحيطة به ام ماله خاصة من البعد والجزء
 المحيطة به وفي الثاني الى الخلاف في ان الحيز هو البعد المقطوع الذي لا يفرقة المستقر بتحرك
 الجواهر المحيطة وتبدل المحاذيات بذلك ام الجواهر المحيطة به على ما يناسب قول التلازمة من انه
 السطح الباطن من الحاوي وعلى هذا التقدير هل يتوقف حصول الحركة على ان يكون من غارفة
 الحيز وتبدل المحاذيات من جهة التميز البتة ام يحصل بان يزول الحيز عنه وعن محاذاته وعلى الاول
 تمنع حركة الجسم في حالة واحدة الى جهتين مختلفتين وعلى الثاني لا يمتنع كما اذا تحرك بعض الجواهر
 المحيطة بغيره والبعض يسره على ما يلزمه الاستدلال على صحة ما اردد غيره التبرك عليه حقا فان العمل
 جازم بان ذلك ليس بحركة وان حركة الجسم في حالة واحدة لا تكون الى جهتين وما ذكر في الواقف
 من ان هذا نزاع في التسمية ليس على ما ينبغي لانه لا ذكر الاستدلال غيره في بيان الحيز او الحركة انه هذا
 اودك ايسر اصطلاحا منهم على التوجه له اسماء لذلك والا لا كان لجملة من المسائل العلمية والاستدلال

الحق ان الباطن من اجزاء الجسم
 المتحرك متحرك والمستقر على الارض
 او الواقف في الجو عند تبدل الماء
 والهواء عليه ساكن لا طبق العقل
 والعرف على ذلك والخلاف في الاول
 عائد الى خلاف في حيز الجزء الباطن
 وفي الثاني الى خلاف في ان الحيز
 هو البعد المقطوع او الباطن من
 الجسار وان الحركة هل يحصل
 بزوال الحيز عن التميز حتى يمكن
 اختلاف جهتي الحركة الواحدة
 في حالة واحدة ام لا بان يكون يزول
 التميز عن حيزه حتى يمتنع ذلك
 وليس مراد المخالف اني اجعل لفظ
 الحيز او الحركة اسما لهذا المعنى
 بل ان حقيقة ما وضع الاسم
 في الاصل باثنا هو هذا فلا يكون
 نزاعا في التسمية متن

٣٠ وقوباحت البحث الاول الاين حقن ان ايفضل في ١٩١ في الحيز على الشيء ككون المادي الا كوزو الا فغير حقن ككون زيق الدار او في البلاد او في

العالم ويكون جنس او نوعا او شخصا
 ككون الشيء في المكان او في الهواء
 او في هذه الدار وبقيت التضاد
 كقوى واسفل والاشداد كالتم فوفية
 للبحث الثاني قبل الحركة الخروج
 من القوة الى الفعل على التدرج
 او يسيرا يسيرا اولاد قوة ومسا على
 ان تصور هذه المعاني التي حاصلها
 الاتصال الغير اقرار بديهي لا يتوقف
 على تصور الزمان الموقوف على
 تصور الحركة ليزن الدور وقيل كال
 اول ثاهو بالقوة من حيث هو بالقوة
 واراد بانكامل حصول ما لم يكن
 واحترز بالاول عن الوصول فانه
 يحصل ثانيا والثوجه اولاديه يقيد
 القوة على انه لا بد لتعريف الحركة
 من مطلوب يتوجه اليه وان يتيق
 شي منه بالقوة ولا يغيب الحيلة على ان
 كون الحركة كالا المحرك انما هو
 في الوصول الذي له بالقوة فخرج
 كالاته التي ليست كذلك كالمربعة
 فلا والغصود للحيز المعنى المسمى
 بالحركة على الاطلاق وتوقفه على ما يبره
 ونصيره عند الفصل في اضره
 كون العرف اخي وكون الكمالين
 اعني اتوجهه والوصول في الحركة
 المستدرة بمجرد الفرض والاعتبار
 نظرا الى ان حال الجسم بالنسبة الى
 كل نقطة من حيث طلبها توجه ومن
 حيث الحصول عندها وصول
 ٩ كيفية بها يكون الجسم توسط بين
 البسدا والشيء مستر لا يتصنع
 متقدمه مع ماخره وبها يحصل
 الجسم في حيز بعد ما كان في آخر
 وحقيقته امر واحد متصل في نفسه
 متقسم بحسب الفرض على قياس
 المسافة والزمان وقديسالم الحركة
 لثبوتهم من كلياته المتصلة المتدة
 بين البسدا والشيء ولا وجود لها
 في الايمان لانها قبل الوصول لم يتم
 وعنده فانقضت ولما الاول فوجوده

عليه بالادلة العقلية معني بل تحتسب الحاجة الى وضع لفظ الحيز والحرارة وما رادفه من جميع
 اللغات بانها لها وابيات ذاتياتها بعد تصور الحقيقة حين يحكم بان هذا في حيز وذلك في حيز
 آخر وهذا محرك وذلك ساكن (قال الصديق ان في للفلاسفة ٣) والبحث الاول منه غنى
 عن الشرح وامان الثاني فيبيلة ان بعض الفلاسفة فسر الحركة بالخروج من القوة الى الفعل
 على التدرج او يسيرا اولاد دفعه وبني ذلك على ان معنى هذه الالفاظ واضع عند العقل
 من غير احتياج الى تصور الزمان المقدر الى تصور الحركة ونظر بعضهم الى ان معنى التدرج
 ان لا يكون دفعه ومعني الحصول دفعه ان يكون في آن وهو طرف الزمان وهو مقدار الحركة فيكون
 التعريف دوريا ففسرها بانها كمال اول لاهو بالقوة من حيث هو بالقوة والمراد بانكاملها هو الحصول
 ما يمكن حاصله ولا خفاء في ان الحركة امر ممكن الحصول للجسم فيكون حصولها كمالا واحترز بقيد
 الاولية عن الوصول فان الجسم اذا كان في مكان وهو ممكن الحصول في مكان آخر كان له امكان
 امكان الحصول في ذلك المكان وامكان التوجه اليه وبها كالاتان فالتوجه مقدم على الوصول فهو كمال
 اول والوصول كمال ثان في الحركة تفارق سائر الكالات من حيث انها لاحقيقة اهل الاثبات
 الى الغير والسلوك اليه فلا بد من مطلوب يمكن الحصول ليكون التوجه توجهها اليه ومن ان يتيق
 من ذلك التوجه مادام موجودا شيئا فان هذا لا توجه بعد الوصول حقيقة الحركة متعذرة بل يتيق
 منها شي بالقوة وبان لا يكون للمادي اليه حاصله بالفعل فتكون الحركة بالفعل كالا للجسم المتحرك
 الذي هو بالقوة من جهة التادى الى المقصود الذي هو الحصول في المكان المنطرب فيكون كالا
 اول لما يقو لكن من جهة التباطؤ لان جهة التباطؤ بالفعل ولا من جهة اخرى فان الحركة لا تكون
 كالا للجسم في جسمه او في شكله او نحو ذلك بل من الجهة التي هو باعتبارها كان بالقوة بمعنى
 الحصول في المكان الآخر واحترز بهذا عن كالاته التي ليست كذلك كالصورة اتوجه فاتها
 كمال اول للمحرك الذي لم يصل الى المقصد لكن لا من حيث هو بالقوة بل من حيث هو بالفعل
 واعتراض اولاد ما هيبة الحركة وان لم تكن يد هيبة واعتد عند العقل لكن لا خفاء في ان ما ذكر
 في هذا التعريف باس واضح منها بل اخي وتنبأ به لا يصدق على الحركة المستدرة الا لانتهى اليها
 بالفعل فلا يتحقق كمال اول وان واجب بان هذا ليس تعريف الحركة بقصد بها تغييرا عما عداها
 او تحصيل صورتها عند العقل بل هو لتحيز وتبيين للمعنى المسمى بالحركة انية كانت او غير انية
 فلا يضره كون تصور اخي من تصور ما هيبة الحركة ولا كون الكمال الاول والثاني في بعض
 اقسام الحركة اعني المستدرة بمجرد الفرض والاعتبار دون الفعل والحقيقة وذلك لان كل نقطة
 تفرض فخل الجسم المتحرك على الاستدرة بالنسبة اليها من حيث طلبها توجه فيكون كالا اول
 ومن حيث الحصول عندها وصول فيكون كالا ثانيا (قال وحاصل هذا المعنى ٩) يشير الى ان ما ذكر
 يسان للمعنى الحق الموجود من الحركة فادانفط الحركة يطاق على معنيين احدهما كيفية بها
 يكون الجسم توسط بين البسدا والشيء بحيث لا يكون قبله ولا بعده وهي حالة مستمرة غير مستقرة
 اي يوجد في حيز كماله محرك كالا لا يتجمع مع متاخره وبها يحصل الجسم في حيز بعد ما كان
 في حيز آخر وحقيقته كون في الوسط بقسم الى اكون بحسب الفرض والوزن وهو في نفسه واحد
 متصل على قياس المسافة والزمان فباي فرض من حدود المسافة لا يلزم تركب الحركة من اجزاء
 لانجزا وتلها ما امر المتصل المعقول للمتحرك من البسدا الى المنتهى والحركة بهذا المعنى
 لا وجود لها في الاعيان لان المتحرك مادام لم يصل الى المنتهى لم توجد الحركة بتمامها فاذا انتهى
 ففانقضت الحركة وبطلت بل في الاذهان لا للمتحرك نسبة الى المكان الذي تركه والى المكان
 الذي ادركه فاذا انشئت في انشال صورة كونه في مكان الاول ثم انشئت قبل زوالها عن الخاب

مضروبي وعدم حصول المقضي واللاحق مع انتفاء احسا جملته ان ان يتقسم لزم الحيز والجزء ان يتقسم عاد الكلام لا يقتضي العدم مطلقا كيف
 وانقضت ما مات بعد الاكون واللاحق ما هو بعد الاكون

صورة كونه في انكان اثباتي ففراجمت الصورتان في الخيال وجبئ يشمر اذهن بالصورتين
معا على انها شيء واحد واما بالشيء الاول فوجودها ضروري يشهده الحس فان قيل الحكم
بالوجود في الخارج اما ان يكون على الماضي من الحركة او على الاتي او على الحاضر والكل
باطل اما ماضى والاتى فظاهر واما الحاضر فلا نه ان لم يكن منقسماً الى الجزئ الذي لا يتجزأ
لانطبق الحركة على المسافة وان كان منقسماً عاد الكلام واجب بالانقسام له الوجود الذاتي
والاتي غاية الامر انه لا وجود له في الحال وهو لا يستلزم العدم مطلقاً وكيف لا يكون لهما
وجود ومعنى الماضي ما فات بعد الوجود والاتى ما يحصل له الوجود (قال المبحث اثبات ٧)

الحركة تفترق الى ست امور (١) ما منه الحركة وهو المبدأ (٢) ما لا بد الحركة وهو المنتهى (٣) ما فيه الحركة
وهو المقولة الى الجنس العالي الذي ينتقل المتحرك من نوع منه الى نوع آخر او من صنف من نوع
الى صنف آخر (٤) ما به الحركة يسميها الفاعل على وهو الحركة (٥) ما له الحركة اي سببها المادي
وهو المتحرك (٦) الزمان الذي يقع فيه الحركة وهذا يتعلق بالزمان غير متعلق بالحركة التي منها الزمان
لان الحركة هناك بمنزلة المتبوع كونها مرسوماً للزمان وههنا بمنزلة التابع لكونها واقعة فيه
مقدرة بامر المبدأ والمنتهى فكل منهما ذات عارض اعني وصف كونه مبدأ ومنتهى والعارضان
قديمتان بلقياس الى الحركة وهو قياس تضابق لان المبدأ مبدأ الذي المبدأ والعكس وكذا
المنتهى وقد يتبين كل منهما باعيا الى الآخر فيضادان اذ لا خفاء في مقابلتهما وليس
من عقل لشيء به عقل لشيء ولا لعكس وليس احدهما عدماً الاخر فلم يبق الا تضاد
والعارضان فيضادان باعتبار هذا العارض سواء كانا متحدين بالذات كما في الحركة المستمرة
اذ كل نقطة تفرض من حيث انها هي مبدأ ومنتهى باعتبارين وبحسب آيتين او متساويين
متضادين بالذات كما في الحركة من البياض الى السواد وكما في الحركة من غاية الذبول الى غاية النفوذ
او باعتبار عارض آخر كما في الحركة من المركز الى المحيط المتضادين من جهة كون الاول غاية الرفع عن
الثبات والثاني غاية القرب منه او غير متضادين بوجه آخر كما في الحركة من نقطة من المسافة الى نقطة
الخرى (قال ولما انقولة ٣) اي ما تنسب اليه الحركة من المقولات العشرة اعني الجنس العالي الذي يتبين
الموضوع بالتدرج من نوع متماثل نوع اخر او من صنف من نوع منه الى صنف آخر واقتصر الامام
على التغير من صنف من المقولة الى صنف آخر اي سواء كانا من نوعين او من نوع والحركة الوضعية
تتأخر عن الفارابي وان كان في كلام ابن سينا ما يؤيدهم انه يفرد بالاطلاع عليها وبالجملة فانه قد يحققها
هو ان ذلك حركة لا يتخرج بها عن مكانها ويمتد بالانحدار في التدرج نسبة اجزائها الى امو خارجة عنه
اما حرة فقط كما في الفلك الاعظم واما حاوية ومحوية كما في غيره فثبيل الهيبة الحاصلة بسبب
ذلك النسبة وهو الوضع ولان معنى بالحركة في الوضع الاتي من وضع الى وضع على التدرج من غير
تبدل المكان فان قيل كل جزء فخرج عن مكانه فكذلك الكل لانه ليس بالاجزاء قلنا
اولم هناك اجزاء بالفعل فثبت الحكم لكل جزء لا يستلزم شيه بمجموع الاجزاء كما مر غير مرة
على ان ما ذكرنا لا يمت في الفلك الاعظم عندنا لا يثبت له المكان بناء على ان المكان هو السطح الباطن
من الجوى ولا سوى له فان قيل الثابت بالدليل من حركات الافلاك وبالمشاهدة من حركة الكواكب
على نفسها ليس الا بتدريج نسبة الاجزاء لتغير وضعها واذ لم يكن ثبوت الحكم لكل جزء مستلزماً
لشيءه لكل فلا تنسب الى الفلك او الكواكب حركة وتبدل وضع فلتا وضروبي فانه لا معنى لوضع الكل
الا به نسبة اجزائه بعضها الى البعض واما الامور الخارجة والاعني الحركة في الوضع الاتي ل
ذلك على التدرج هذا ولكن يؤيد الحاصل الى ان الحركة الاينية الاجزاء الفرضية حركة وضعية
بالاضافة الى الكل (فان التسمية الحكم ٨) الحركة في الحكم تعتبر باعتبار ان احدهما النفوذ والذبول وثانيهما

لا بد بالحركة ما منه وهو المبدأ وما باليد
وهو المنتهى وما فيه وهو المقولة وما به
وهو المتحرك وما له وهو الحركة ومن
ارتمان وهذا يتعلق بالزمان غير
تعلق بالحركة التي منها الزمان فانها
هناك بمنزلة المتبوع وههنا بمنزلة
التابع اما المبدأ او المنتهى فتسببه
كل منهما الى الحركة تضاداً
والآخر تضاداً فيضاداً محلاً
وان تحدا بالذات كما في الحركة
المستمرة او تضاداً بالذات ايضا
كما في الحركة من البياض الى السواد
او باعتبار عارض آخر كما في الحركة
من المركز الى المحيط
٣ فاربع الاول الاتي وهو ظاهر الثانية
الوضع كما في حركة الكرة على نفسها
بالثبيل او وضعها من غير ان يتخرج
عن مكانها فان قيل لكل جزء حركة
ايضية متروكة تبدل امكانها فكذلك
للكل قلنا لو سلم ان هناك جزءاً بالفعل
فقد لا يكون لكل حكم كل جزء
فان قيل فلي هذا انقسم حركة الكل
وتبدل وضعه وانما ذلك للاجزاء قلنا
هو ضروري من

٨ والانسفال فيه اما ان القصص
الى الزيادة او رودة مادة وهو النفوذ وبديه
وهو التخلخل واما بالعكس بانفصال
مادة وهو الذبول او بديه وهو
التكاثف من

التخلخل والتكاثف ويقال في بيان ذلك ان الانتقال في الكمية امان ان يكون من التقتصان الى الزيادة او من الزيادة الى التقتصان والاول امان ان يكون بورود مادة يزيد في كمية الجسم وهو الهواء وبودته وهو التخلخل كما في هواء باطن الفارورة عند مصها والثاني امان ان يكون بنقصان جزء وهو انزول كما في المذوق او بودته وهو التكاثف كما في هواء باطن الفارورة عند النزغ فيها وتسكر في إمكان التخلخل والتكاثف بان الجسم مركب من الهولي والصورة والهولي لا مقدار لها في نفسها وانما هي قالة لاقتصاد في الخلقة بحسب ما سبق من الاسباب المعدة فيجوز ان ينتقل من المقدار الصغير الى الكبير وهو التخلخل وبالعكس وهو التكاثف وانما بواو ذلك على الهولي لانها عندهم بحض قابل شيوارد عليه الصور والمقادير المختلفة من غير ان يقتضى معينان ذلك بخلاف ما اذا جعل الجسم بسيطاً واحداً متصلاً في نفسه كما هو عند الحس قالة ر بما يختص كل جسم بمقدار معين لا ينتقل عنه ويهذب اندفع ما ذكره الامام من انه لا حاجة في ذلك الى اثبات الهولي بل يتأتى على رأى من يجعل المقدار زائلاً على الجسم عرضاً قائماً به سواء كان هو بسيطاً او مركباً من الهولي والصورة لان اسسه الى جميع المقادير على السوية كالهولي ولانه اذا كان بسيطاً كان الجزء والكراهة مساو بين في الطبيعة والحقيقة فيجاز ان تصاف كل منهما بمقدار الاخر ما لم يمنع مانع وانتقال الجزء الى مقدار الكلى لتحل محل عكسه تكاثف نعم لا بد في ذلك من ان يصير الجزء منفصلاً لضعف كونه جزءاً يتبع ان يكون على مقدار الكلى ضرورية واما الاعتراض بانه لو جاز ذلك لجاز ان تصير القطرة على مقدار البحر وبالعكس فيجوابه بمقتضى استعمال ذلك ان انتقال الجسم عن مقداره يكون لانحالة فيقاسر فيجاز ان يكون لاقتصاد معين لا يمكن تجاوزه كما جاز على القول بالهولي ان يكون لكل مادة حظه من المقدار لا يتجاوزها وبالجملة فالقصد بيان امكان التخلخل والتكاثف وهو لا يتنافى الامتناع في بعض الصور فانه على ان اشترط الانتقال في امكان انتقال الجزء الى مقدار الكلى محل تغرد قريب وقد يستدل على الوقوع بان الماء اذا التجمد يصغر مقداره وهو تكاثف والتجمد اذا ذاب يعظم مقداره وهو تخلخل وبان الفارورة اذا مضت خرج منها هواء كثير فاولم يتخلخل الباقي زرع الخللا واذا انخفت فيها دخلها هواء كثير فاولم يتكاثف زرع الخللا حتى اشتغال حين واحد يتجسمين وهو ضروري الاستحالة (قال وقد يقال ٢) معنى قدراد بالتخلخل الانقشاش اى تباعد اجزاء الجسم بحيث تداخلها جسم غريب صكها الهواء وبالسكاثف الاندماج اى تقارب اجزاء بحيث يخرج ما بينهما من الجسم الغريب وصما من قبيل الوضع لرجوعهما الى هيئة نسبة الاجزاء بعضها الى البعض ثم لا يخفى ان هذا الانتقال بالنظر الى الاجزاء حركة باينة واما بالنسبة الى الكل فحركة في الكمية على طريق التوازن لم يكن غوا وفي الوضع بحسب الدخال حيث تبدلت نسبة الاجزاء بعضها مع البعض كالتكاثف بحسب الخارج حيث تبدلت نسبتها الى الاور الخارجة فان قيل فلي الاول لا يتحصر الحركة في الكمية في الاعتبارات الاربعة قلنا لا كلام في عدم التخصيص وفي ان قولنا الانتقال من التقتصان الى زيادة لورود المادة تنولس على اطلاقه والى هذا يشهد قولنا وقد يكون ازدياد المقدار بورود المادة لا على تناسب طبيعي وهو الورود اوعلى تناسب طبيعي لكن لا في جميع الاقطار وهو السمن قالة وان كان ازدياداً طبعياً بانصاف مادة الغذاء الى المغذى كالنمل ولكنه لا يكون في الطول على تلك النسبة ولا يختص بوقت معين ولا يكون له غاية ما يقصدها الطبع بخلاف الجن ومقابل السمن هو الهزال فيكون انتفاصاً طبعياً لكن لا في جميع الاقطار وقد يقال له الذبول ايضاً وتحقق الكلام انه اذا ورد على الجسم ما يزيد في مقداره قلنا احدثت الزيادة منافذ في الاصل فدخلت فيها واشبهت بطبيعة الاصل وتدفقت اجزاء الاصل الى جميع الاقطار على زجة واحدة في نوعه فذلك هو التوز واله بسبب انفصال

٢ التخلخل والتكاثف للانقشاش والاندماج وهما مداخل الهواء باعد الاجزاء وضده وقد يكون ازدياد المقدار بورود المادة على نسبة طبيعية وهو الورود او عليها لكن لا في جميع الاقطار وهو السمن ويقال له الهزال متن

تلك الاجزاء عن اجزاء الاصل هو الذبول واذا لم يقولوا غناء على تفريق الاجزاء الاصلية والقوى
فيها بل انضم اليها من غير ان يتحرك الاعضاء الاصلية الى الزيادة وان كان الجسم متحركا الى
ازيادة في الجثة فذلك هو السبق وانتقاصه الهزال فانخصوص باسم الفو والذبول حركة
الاعضاء الاصلية (قال الرابعة ٤) يعني من المغولات التي يقع فيها الحركة الكيف ويسمى
استحالة وذلك كانتقال العنب من البياض الى السواد وانتقال الماء من البرودة الى الحرارة شيئا
وشيئا على التدرج وتكرر بعضهم ذلك فذهب من زعم ان في الماء مثلا اجزاء نارية كائنة بنز
بالسبب الخارج فيحس بالحرارة ومنهم من زعم انه يرد عليه من الخارج اجزائا نارية ومنهم من
زعم ان بعض اجزائه بصيرت نارا بطريق الكون والفساد والكل فاسد بلائلا وما رأت ربما الحق
الحكم بالضرورات على ما فصل في المطولات ادناها ان جلا من كبريت يشتعل بقد يسير من
النار فلو كان ذلك لظهروا الاجزاء النارية الكائنة لكنت لكثيرتها الى بان يشتعلها ويحس بها
او الواردة لكنت بقدر الوارد وان حرارة الماء الشديد الضخوة لو كانت باغلاب بعض اجزائه نارا
من غير استحالة لغار ذلك النارية ساعدة بطبيعتها او انطعات ببرد الماء وروبوته في محس
بها على انك ستعرف في بحث الكون والفساد ان الماء لا يصير نارا الا بعد صبره هواء وحيد

في الكيف كسود العنب وتسخن الماء
مع الجرم بعدم الكون فيه او الورود
عليه متى

يتصعد بعاري البخار (قال والحق ٧) قد سبق اخارة الى ان الحركة الوضعية عامة الى الحركة
الايضية فهي تاريد في الحركة في الكم والكيف مع التنبيه على منشا توهمها وذلك اننا نجد
الجسم ينتقل على سبيل التدرج من كمية الى كمية اخرى ازيد او اقل ومن كيفة الى كيفة اخرى
تضاد الاولى او ما فيها من غير ان يظهر لنا تفاصيل ذلك وازمنة وجود كل منها فتوهم ان ذلك
حركة اذ لا نقل من الحركة الانعزاج على التدرج لكن لا حركة عند التحقيق لان معنى التدرج
المنعزاج في الحركة ان لا يكون دفعة لا يحسب الذات ولا يحسب الاجزاء والاشغال ههنا انفسها
هذه دفعات توهم من اجتماعها التدرج لان ما بين المبدأ والمنتهى من مراتب الكميات
او الكيفيات متناهية بالفعل يقل الجسم من كل منها الى اخر دفعة كافي صيرورة الارض ماء ثم هواء
نارا مع الاتفاق على ان يجرع ذلك لبس حركة جوهريه في الارض الى النار لظهور تفاصيل
المراتب وازمنة وجودها ويدل على نفي الحركة في الامور المتناهية بالفعل سواء كانت كميات
او كيفيات او جواهر ان الوسط بين المبدأ والمنتهى ان كان واحدا فظلاله لا حركة وان كان
كثيرا فذلك الكثير سواء كان اختلافا بالويع او بالعدد لما ان تكون غير متشابهة وهو محال
ضروري كونها محصورة بين حاصرين واما ان تكون متشابهة وهو يستلزم تركب الحركة من امور
لا يقبل القسمة اذ انقسمت الى امور متناهية تنقل الكلام الى كل واحد منها وهم جبراف يكون
ما فرض متناهيا غير متناه هف وتركب الحركة مما لا يقبل الانقسام باطل لاستلزامه وجود الجزء
الذي لا يجزأ وكون البطل لخلل السكات اما الاول فلا فطبا في الحركة على ما فسه الحركة
واما الثاني فلان السريع اذا تحرك جزأ فالجزء " ان تحرك ماله دائما لم تساوها والواكث
لزم كونه اسرع او اقل لزم انقسام ما لا ينقسم فيبقى الا ان يكون له فيا بين اجزاء الحركة سكات
وسمي بيان بطلان الازمين وهذا بخلاف الحركة الايضية فان الوسط الذي بين المبدأ
والمنتهى اعني امتداد المسافة واحد بالفعل يقل بحسب الفرض انقسامات غير متشابهة
فان قيل يجوز ان يكون كل واحد من تلك الاحاد المتشابهة قابلا لانقسامات غير متناهية فلا يلزم
تركب الحركة مما لا يقبل الانقسام قلنا هذا غير مفيد اذ التقدير ان الانشغال الى كل من تلك الاحاد
دفعي والمحال ان امتشاع تركب الحركة مما لا ينقسم يقتضي ان يكون امتدادها الموهوم
منطوقا على امر قابل للانقسامات غير متشابهة على رهوشان الكم المتصل سواء كان عارضا

٧ انهم لا وجدوا الجسم انقل من كم
او كيف الى آخر لا دفعة توهمها حركة
ولا حركة في نفس الامر لان ما بين
الطرفين من الكميات والكيفيات
متناهية بالفعل لا كما جزم المسافة
والانشغال الى كل دفعي كالارض
تصبر ماء ثم هواء ثم نارا وتحقيقه
ان الوسط ان كان واحدا
فلا حركة وان كان كثيرا كان متناهيا
ضروري كونه بين حاصرين فتكون
الحركة من اجزاء لا تنقسم وهو محال
لاستلزامه وجود الجزهر الفرد وكون
البطل لخلل السكات بخلاف
الحركة الايضية فان الوسط فيها واحد
بالفعل يقل بحسب الفرض انقسامات
غير متناهية متى

بجسم واحد كما في الحركة في الماء والاحجام مختلفة كما في الحركة من الارض الى السماء لاعلى كم
 منفصل متماهي الاحاد سواء كان معروضه جوهر او كما متصلا او كيف وغير ذلك وبهذا
 يتدفع ما يترجم من انه اذا جازت الحركة في المسافة لكونها معروضة لما يقبل الانقسام لاني نهاية
 في الحكم الغالب لذلك بحسب ذاته اولى (قال ولا ثبت للحركة في باقي المقولات) يعني لا دليل
 على ثبوت الحركة في الجوهر والمشي والاضافة والملاصق وان يفعل وان يفعل بل ربما يقال الدليل على ثبوتها
 اما الجوهر فلا انه بعد ثبوت الكون وتوارد الصور على المادة الواحدة فالاشتغال في كل منها
 دفعي لان الجوهر لا يقبل الاشتداد فلا يكون حدوثه على التدرج وذلك لانه لو قبل الاشتداد
 فلما انبث في وسط الاشتداد نوع الجوهر الذي منه الاشتغال فلا يكون التغير فيه بل في لوازمه
 اولايي فيكون ذلك التغير لا اشتدادا وهذا منقوض بالحركة في الكيف وقد يحتج بان التحرك
 لا بد ان يكون موجودا والمادة وحدها غير موجودة لما سيجي من امتناع وجودها بدون الصورة
 وتحققه ان الحركة في الصور انما تكون بشعاقب الصور على المادة بحيث لا يتبقى صورة زمانا وعدم
 الصورة فوجب عدم المادة لكونها مقومة للآلة بخلاف الكيف فان عدمه لا يوجب عدم المحل
 وجوابه ما سيجي من ان تقوم المادة انما هو بصورة ما فعدم الصورة المعينة انما يوجب عدمها
 لو لم يستعقب حدوث صورة اخرى وامام اقبل من ان تغيرات الجواهر اعني الاجسام بصورها
 لا تقع في زمان لان الصور لا تشد ولا تضعف بل تقع في ان تغيرات الجواهر وتغيراتها بكيفية انما
 وتكاتها واوليها واوليها واوليها تقع في زمان لانها تشد وتضعف ومعنى الاشتداد هو اعتبار
 المحل الواحد الثابت بالقياس الى حال فيه غير قابل لتبدل نوعيته اذا قبس ما يوجد فيه في ان
 ما لا يوجد في آن اخر بحيث يكون ما يوجد في كل آن متوسطا بين ما يوجد في الاثنين المحيطين به
 ويقتد دجيمها على ذلك المحل المقوم دونها من حيث هو متوجه بتلك التجددات الى غايها
 ومعنى الضعف هو ذلك المعنى بعينه الا انه يؤخذ من حيث هو منصرف بها عن تلك الغائية
 فالأخذ في الشدة والضعف هو المحل لا الحال المتجدد المتصرم ولا شك ان مثل هذا الحال يكون
 عرضا فتقوم المحل دون كل واحدة من تلك الهويات واما الحال الذي تبدل هوية المحل المتقوم
 بتبدله وهي الصورة فلا يتصور فيها اشتداد ولا ضعف لامتناع تبدلها على شيء واحد متقوم
 يكون هو في الحالين فجمع بين الوجهين مع تفصيل وتحقق ويرد عليه ما سبق مع ان الالتم
 تبدل هوية المادة بتبدل الصورة وقد صرح ابن سينا بان الوحدة الشخصية للمادة مستحقة
 بالوحدة النوعية للصورة لا بالوحدة الشخصية واما التي فذكر في النجاة انه لا بد للحركة من متى
 فلو وقعت حركة في الشيء لكان للشيء متى وهو باطل وذكر في الشفاء ان الانتقال فيه دفعي لان
 الانتقال من سنة الى سنة ومن شهر الى شهر يكون دفعة ثم قال ويشبه ان يكون حالة كمال
 الاضافة في ان الانتقال لا يكون فيه بل يكون الانتقال الاول في كم او كيف ويكون الزمان لازما
 لذلك التغير فيعرض بسببه فيه التبدل كما ان الاضافة طبيعة غير مستقلة بل تابعة لغيرها فان كان
 المتوعد قابلا للاشد والانتقص فكذلك الاضافة اذ لو بقيت غير متغيرة عند تغير متوعدا لزم
 استقلالها قال الامام وهذا هو الحق لان متى نسبة الى الزمان والنسبة طبيعة غير مستقلة فهي
 تابعة لمعرضها في التبدل والاستقرار وكذا الملك لانها مقولة نسبية وقيل لانها توجد دفعة ثم
 قال ولما ان يفعل وان يفعل فأنبت بعضهم فيها الحركة والحق بطلانه اما ان يفعل فلان
 الشيء اذا انتقل من التبدل الى التثبيث مثلا فان كان التبدل باقيا لزم التوجه الى الضدين اعني
 الباردة والساخنة في زمان واحد لم يكن باقيا بل انما وجد السخن بعد وقوف التبريد وبنيتها
 زمان سكوت لا محالة فليس هناك انتقال من التبريد الى السخن على الاستمرار وما يقال من ان

الشيء قد ينسلخ عن اتصافه بالفعل يسيرا يسيرا لان جهة بنفس قبول الموضوع لتنام ذلك
 الفعل بل من جهة هيته فذلك عائد الى ان قوة القوة او انفساخ المزمعة او كلال الاكثة يكون
 يسيرا يسيرا او تبعية ذلك يحصل التبدل في الضاعية كما توهم من التغير التدريجي في ان يفعل
 نفسه ايضا هو فيما يتم به الفعل كما اذا توهم في ان يفعل بناء على تحققه فيما يتجه الاضمان كالمقابل
 وهذا ما ظن في الموافقات الحق انها تتبع الحركة اما في القوة ارادية كانت او طبيعية اوفى الاكثرا
 في المقابل واتى في المقابل بلفظ اما دون او تبعية على ما ذكرنا فان قيل ما ذكر في الاضافه من
 عدم استقلالها لكونها من الاعراض النسيبة كافي في الجميع على ما اشار اليه الامام ولا حاجة
 الى ما ذكره وامن التذويل والتفصيل قلنا ليس معنى عدم استقلال الاضافة مجرد كونها
 نسيبة ولا انتفص بالان والوضع بل معناه كونها تابعة لموضوعها في الاحكام ولهذا قال ابن سينا
 بعد اثبات التضاد في الازل والمثني والوضع وان يفعل وان يفعل ان التضاد لا يعرض الاضافة
 لان الاضافات طابع غير مستقلة بانفسها فيمتنع ان يعرض لها التضاد لان اقل درجات العروض
 ان يكون مستقلا بترك المعروضة ولما كون الارشدا للاراد كالخار للاراد فلان الاضافة لما كانت
 طبيعية غير مستقلة بل تابعة لموضوعها يجب ان يكون في هذا الحكم ايضا تابعة والاكثات
 مستقلة فيه (قال واما المحرك ٣) غنى عن الشرح (قال واما المحرك ٢) يريد انقسام الحركة باثبات
 الى الاقسام الثلاثة واما يطلق الحركة فيقسم الى اربعة عرضية وقسرية وارادية وطبيعية
 وان كانت العرضية لانها من الاقسام الثلاثة ولهذا قيل الحركة ان كانت تبعا لحركة جسم آخر
 قسرية والا فان كان محركها موجودا في غير الجسم المحرك فقسرية وان كان موجودا فيه فطبيعية
 فان كان من شأنه الشعور والقصد فارادية والافطية واما في الحركة في المحرك اعم من
 ان يكون جزءا منه او متعلقا به المتعلق بالخصوص كعناق النفوس الانسانية يابدها والنفوس
 الفلكية بغيرها فجميع حركتها بطرية هبوطا والانسان عنه ويسيرة والفلك استدارة فان قيل فلي
 رأى من يجعل الممكنات كلها مساندة الى الله تعالى ابتداء هل يتأتى هذا التقسيم ام يكون
 الحركات كلها قسرية قلنا بل يتأتى بان يراد بالحركة ما جرت المسادة بتخلق الحركة معه كما
 يفسح عنه وصفهم بعض الحركات بكونه اختياريا (قال حركة النفس ارادية) قد اشكل
 الامر في بعض الحركات انها من اي قسم من الاقسام الثلاثة لاسيما النفس فقد كثر اختلاف
 الناس في انها طبيعية او ارادية وعلى التقديرين فائدة او موضعية او كبرية وكل من الفرق تسكان
 مذكورة في المطولات سيما شروح الكتابات ونحن تقتصر على ذكر ما هو اقرب واصوب فنقول
 اما حركة النفس فارادية باعتبار طبيعية باعتبار على ما قال بعض المتأخرين من الحكماء انها
 تتعلق بالارادة من حيث وقوع كل نفس في زمان يمكن لنفسه من ان يتقدمه على ذلك الزمان
 وان يؤخره منه بحسب ارادته لكنها لا تتعلق بالارادة من حيث الاحتياج الضروري اليها فهو
 طبيعي من حيث الحاجة الى مطلق النفس وارادى من حيث امكان تغير التنفسات الجزئية
 عن اوقات تقضيها الحاجة ويكون وقوعها في تلك الاوقات على مجراها الطبيعي وهذا معنى
 ما قال صاحب القانون ان حركة النفس ارادية يمكن ان تغير عن مجراها الطبيعي والاعراض
 بالارادة لا التام فليزم ان لا يتفلسف ليس بشيء لان التام بفعل الحركات الارادية لكن لا يثمر
 ارادته ولا يثبت كرسوذه ولذلك قد تحرك الاعضاء بسبب الخلل عن بعض الاوضاع ويحكمها
 عند الحاجة الى الحكم ولا يثبت بذلك واما حركة النفس فظاهر انها طبيعية اذ طبيعة النسي
 تقضي ازالة في الاقصاء عند ورود الغذاء ونفوذها فيما بين الاجزاء وكذا النفس عند الحاجة في
 انها ليست بحسب القصد والارادة ولا بحسب قاصر من خارج بل بما في القلب من القوة والحواشي

١ فان كانت الحركة فيه بالماضي
 فحرك بالذات كحركة النفس والالا
 في العرض كحركة راجعها متن
 ٢ فان كان خارجا عن ذات المحرك
 فالحركة قسرية والا فان كان مع قصد
 وشعور فارادية والا فطبيعية
 متن
 ٣ من حيث امكان تغير برزخاتها عن
 اوقاتها وان كانت طبيعية من حيث
 الاحتياج الى مطلقها وحركة
 الفطرية وكذا النفس ولا يبعد
 فيها اختلاف الجهات عند اختلاف
 الغايات وما قيل ان الطبيعية لا تكون
 الا على نهج واحد بل صاعدة
 اوها باسطة فذلك في البساط
 العنصرية متن

وميل الجهور الى انها مكنية وقيل بل وضعية وقيل كية فان قيل الحركة الطبيعية لا تكون الا الى جهة واحدة بل لا تكون الا مساعدة او مابضة على ما صرح به قلنا ذلك انما هو في السائط المتحركة واما الطبيعية المتسابة والحيوية فتشتمل على حركات الى جهات ونهايات مختلفة وطبيعة القلب والشرابين من شأنها الروح احداث حركة فيها من المركز الى المحيط وهي الانبساط واخرى من المحيط الى المركز وهي الانقباض لكن ليس الغرض من الانبساط تحصيل المحيط ليزن الموقف ويمنع العود بل جذب الهواء البارد المصلح لمراج الروح ولا من الانقباض تحصيل المركز بل دفع الهواء المنفسد لمراج واحتياج الى هذين الامرين مما ينافى لحظة فلحظة فيتماقب الآثار المتضادة عن القوة الواحدة (قال ومنهم ؟) يعني هرب بعضهم من الاشكال المذكور بجمع انحصار الحركة بالذات في الاقسام الثلاثة وجعل طريق التسمية ان الحركة اما ذاتية او عارضة والذاتية ان كانت على نهج واحد فبسيطة والا فركبة وبسيطة ان كانت تابعة لارادة فارادية كحركة الفلك والا فطبيعية كالحركة الهابطة للصخر النازل من السماء او الحركة ان لم يكن من خواص الحيوانات فتبانية كالنوم وان كانت عاما ان تكون تابعة للارادة وهي الارادية كالنوم الارادى التحفيز كالتيقظ والعارضة ان كان المحرك كثره من المتحرك فمعرضة ارادية امكانه بل باطبع فمعرضة طبيعية والا فمعرضة (قال ثم الملة ٦) يعني ان الحركة الطبيعية في السائط المتحركة وان كانت على نهج واحد بمعنى كونها الى الخير الطبيعي لكنها قد تختلف بحسب الاحوال كصعود الماء اذا وقع تحت الارض وهبوطه اذا وقع فوق الهواء بيان ذلك ان الملة للحركة الطبيعية ليست هي الجسمية المشددة بين الاجسام والالزم دوما الحركة وتعوها الاجسام واتحاد جهة الحركات الطبيعية ضرورية تحقق المعلوم عند تحقق العلة والى ايضا الطبيعية المختصة بذلك الجسم والالزم دوما الحركة لما ذكرنا بل هي الطبيعية الخاصة بشرط مقارنة امر غير طبيعي هو زوال حالة ملائمة فيتحرك الجسم بطبيعة طلائع تلك الحالة الملائمة ويقتطع عند الوصول اليه ثم لاخفاء في ان الاحوال الملائمة يتسارع الاجسام المختلفة بحسب اختلاف الطبايع مثلا الحالة الملائمة للارض ان تكون تحت الماء والهواء والنار ولغذا ان يكون فوقها وتحت الاخرين وعلى هذا القياس فمن ههنا يختلف جهات الحركة ولما كانت الحركة لطالب الحالة الملائمة لا تجرد للهرب عن الحالة الغير الملائمة كانت او بغير جهة التي اليها الحركة ظاهرة ولا خفاء في ان معنى طنب الحالة الملائمة ههنا التوجه اليها بحيث اذا حصل الوصول اليها حصل الوقوف كما في الغابات الارادية كما ان معنى الهرب عن الحالة الغير الملائمة الانصراف عنها فلا يختص هذا بالحركة الارادية كما يتوهم من ظاهره تعالى الاقوى الموقوف على اشهره والادراك ثم لما كان زوال الحالة الملائمة كتحصيل الماء في حجرة مثلا قد يكون بخروجه قسرا الى فرق فيجده عند زوال القساسر تحت وقد يكون بالعكس فيالعكس جاز في الحركة الطبيعية بجسم واحد ان يختلف جهتها فتارة يكون الى فوق وتارة الى تحت (قال البحث الرابع ٣) اختلاف الحركات قد يكون بالماهية وقد يكون بالاوراق واتحادها قد يكون بالاشخص وقد يكون بالوع وقد يكون بالجنس ثم قد يوصف بالتضاد وقد يوصف بالانقسام فبشر في هذا البحث الى بيان ماهية الحركة وقد سبق ان الحركة تتعلق بالموحدة فاتفقوا على ان تعاقبها بالثبات والبقاء بمنزلة تعرضي لا يختلف باختلاف ماهية الحركة بل يختلف المحرك واليختلف هويتها ايضا وابلى ذلك الهذا الاتحاد المبدأ والمنهى وما فيه الحركة احدث الحركة بالتويع وان اختلف المحرك او اشرك او اوزمان لا تتويع المرصفت والارباب لا يوجب تنوع العوارض

٢ من جعل مثل التيقظ قسما آخر
مماها تسخيرية من

٦ في الحركة الطبيعية ليست هي
الجسمية المشتركة ولا الطبيعية المختصة
مطلقا بل عند زوال حالة ملائمة
فيحرك طلبها وهي مختلفة قلنا
يختلف جهات الحركة ومعنى طلبها
التوجه الطبيعي اليها فلا يستلزم
الارادة من

٣ تعلق الحركة بما فيه وما منه وما اليه
بكا يكون ذاتيا يوجب الاختلاف
فيه الاختلاف في الماهية وابعادها
عرضيا يوجب الاختلاف فيه
الاختلاف في الهوية فقط سوى
المحرك فان اختلافه لا يقدح في
هويتها الاتصالية الواحدة بالذات
وان كانت يتوهم فيها كثرة اعتبار
النسب الى المحرك كانت فلذا كانت
وحدتها النوعية بوحدة الاوراق
الثابتة والشخصية بوحدة ماسوى
المحرك من

والسبب لجواز قيام نوع منها كالحرارة بموضوعين مختلفي الماهية كالإنسان والفرس وحصوله
 لمؤثرين مختلفين كالنار والشمس وبهذا يظفران لآثار للاختلاف بالتقسيم والطبع والارادة فطائفة
 الصاعدة فلان طبعها وللحجر قدسرا ولا طبع ارادة لا تختلف نوعا واما اللازمة فلا تصور فيها اختلاف
 الماهية او فرض فلا خفاء في جواز حاطتها بمحققة واحدة والتسك بانها عارضة للحركة فاختلاف
 المعارض لا يوجب اختلاف المعروض ضمه السابق من ان هذا يتعلق بالزمان غير متعلق بالحركة الى
 جعل الزمان عارضا لها فانها هي حركة تلك الاعظم واذا اختلف المبدأ والمنتهى اختلفت الحركة
 وان كان ما فيه واحدا حاطا في الاين فكل حركة الصاعدة مع الهابطه واما في الكيف فكل الحركة من البياض
 الى السواد على طريق التصغير ثم التعمير ثم التوسع مع الحركة من السواد الى البياض على طريق التعمير
 ثم التصغير ثم التبييض وكذا اذا اختلف ما فيه وان اختلف المبدأ والمنتهى كالحركة من نقطة الى نقطة
 على الاستقامة معها على الاختفاء وكالحركة من البياض الى السواد على طريق الاختفاء في الصفة ثم
 الحركة ثم السواد معا على طريق الاختفاء في القضية ثم التبييض ثم السواد وما ذكر في النواقص من الهالين
 وحده ما فيه وماتته وما اليه اذ لو اختلف ما فيه اختلف النوع كالسحق والتسحق والسود والبس على
 ما ينبغي لان هذا انما يصح للتبديل دون التعليل وكما اراد انه يختلف النوع عند اختلاف مجرى ما فيه
 كما يختلف عند اختلاف الامور الثلاثة مثل التسحق والتسود او كان الاصل كالسحق والتسحق والتسود
 فصحت الى السواد واما واحدة الحركة بالتشخيص فلا بد فيها من وحدة الامور الستة سوى الحركة
 للقطع بان حركة زيد غير حركة عمرو وحركة زيد اليوم غير حركته امس وحركته من هذا الموضع
 غير حركته من موضع آخر وحركته من نقطة معينة الى نقطة غير حركته من نقطة معينة منها
 الى نقطة اخرى وحركته من نقطة الى نقطة اخرى بطريق الاستقامة غير هذا بطريق الانحناء
 وكذا في الكم والكيف والوضع لكن لا خفاء في ان وحدة ما فيه اعني وحدة الشخصية تستغن عن وحدة
 ماله وما اليه من غير عكس فلهذا يكتفي بوحدة الموضوع والزمان وما قبله لا يكتفي ان يكتفي
 بوحدة الموضوع والزمان لاستلزامهما وحدة المسافة ضرورة ان حركة زيد في زمان معين لا تكون
 الا في مسافة معينة لانقول هذا التام يكون عند اتحاد جنس الحركة والافيجوز ان يتنقل في زمان
 معين من اين الى اين ومن وضع الى وضع ومن مقدار الى مقدار ومن كيفية الى كيفية بل ومع اتحاد
 الجنس ايضا لا يصح على الاطلاق لجواز الغزو والتخلخل والتسحق والتسود في زمان
 واحد واما واحدة الحركة فلا عبرة بها في وحدة الحركة لان الحركة الواحدة التي لا يكثر فيها بالفعل اصلا
 قد يقع مؤثرات متعددة كحركة الجسم في المسافة بتلاحق الجواذب وحركة الماء في الحرارة
 بتلاحق التبريد ولا يان من ذلك اجتماع المؤثرين على اثر واحد لان اثر كل انما يكون في امر آخر
 هو بمنزلة البعض من الحركة وهذا البعض والتجزي لا يقدح في وحدتها على الاتصال لانه
 بمجرد الوهم من غير انقسام بالفعل وكذا ما يتوهم من تكرارها باعتبار نسبتها الى الحركات فانه لا يربط
 وحدتها الانصالية بما يتوهم بحركة تلك مع اتصالها انفسا مات بسبب الشزوق والغروب
 والمساكنات فان قيل ان اراد الحركة بمعنى القطع اعني الامتداد الموهوم فلا وجوب لها في الخارج
 او بمعنى الكون في الوسط اعني الحالة المستمرة الغير المستقرة فهو امر كلي والواقع بهذا الحرك
 جيتري فغير الواقع بذلك فلا تصور حركة واحدة بالشخص واقعة بمجرى قننا لظاهر هو الاول
 ومعنى كونه وهما بانه بصفة الامتداد والاجتماع لا يوجد الا في الوهم والافاجعها التوهم موجودة
 في الخارج لكن على التجدد والانقضاء كالزمان لا على الاجتماع والاستقرار كالحظ مثلا وهذا
 المجموع الوهمي قد يبعد بالشخص مع تعدد الحركة كالحظ الواحد يقع بعض اجزائه في بعض
 وبعضها في بعض آخر لكن نيل الامام الرازي الى الثاني وقد حقق القول فيه بان الحركة بمعنى

الوسط بين المبدأ والمنتهى امر موجود في الآن مستمر باستمرار الزمان ويصير واحدا بالشخص
 بوحدة الموضوع والزمان وما فيه واذا فرضت للسافة حدود معينة فعند وصول التحرك اليها
 يعرض لذلك الحصول في الوسط ان صار حصولا في ذلك الوسط وصبرورته حصولا في ذلك
 الوسط امر زائد على ذاته الشخصية وهي باقية عند زوال الجسم من ذلك الحد احدثا آخر وانما يزول
 عارض من عوارضها وليس الحصول في الوسط امر اكلي يكون له كثرة عددية لان ذلك انما يكون
 لو كان في المسافة كثرة عددية حتى يقال الحصول في هذا الحد من المسافة غير الحصول في ذلك
 وليس كذلك لان المسافة متصل واحد لا اجزاء لها بالفعل فالحركة فيها عند اتحاد الموضوع
 والزمان لا تكون الا واحدا بالشخص وان امكن فرض الاجزاء فيه كالحظ الواحد وذلك لان المعتبر
 في انكسار امكان فرض الجزئيات لا الاجزاء وهو غير ممكن ههنا كما قال هذا ما عندى في هذا الموضوع
 المشكل العسيرة وانت خبير بما بين طرفي كلامه فان قيل كيف جاز الاكتفاء بوحدة الموضوع والزمان
 وما فيه في الوحدة الشخصية دون النوعية حيث احتيج الى اعتبار وحدة مائه وماله ايضا فقلنا لان
 المعتبر في وحدة الحركة بالشخص وحدة هذه الامور بالشخص وفي وحدتها النوعية وحدتها بالنوع
 وظاهر ان وحدة ما فيه بالشخص تستلزم وحدة مائه وماله ووحدة بالنوع لا تستلزم وحدتهما
 بالنوع كما في النوع القبول والتسحق مع التبدل والسود مع التبيض ونحو ذلك بني ههنا بحث وهو
 ان نوع الحركة وما فيه وماله ظاهر في الكم والكيف والوضع فان المصادر المعارضة لبدن
 الانسان من الصفة والى الكهولة مثلا انواع مختلفة وكذا ألوان العنب واطوار الفاكهة والما في الاين
 تشكل لانهم يعملون الحركة الصاعدة والهابطة بين نقطتين معينتين من الارض والسماء مختلفتين
 بالنوع باختلاف مائه وماله دون ما فيه والحركة من نقطة الى نقطة على الاستقامة واخرى
 بينهما على الانحناء مختلفتين باختلاف ما فيه دون مائه وماله والحركة على الاستقامة معينة
 وبسيرة فرسخا او اكثر مختلفة بالنوع لعدم الاختلاف في شيء من الامور الثلاثة فيمترافق هذا الاتفاق
 والاختلاف بحال طبائع الاجسام المحبطة بالحرك بل بحال الايونات نفسها وظاهر ان كون الاين
 الذي التحير في اسفل الهواء مختلفا بشيوع الاين الذي في اعلاه وكون الايون التي في الاوساط
 متغنية بالنوع بحكم اذ لا تساوت الا بتقرب من المركز او المحيط وهو امر عارض ولواحد مجموع
 المعروف والارض وجعل نوعا فخله ثوبت في الاوساط غايته انه لا يكون على تلك الغلبة من القرب
 والبعيد وكذا الكلام في الايون التي ترتب على استقامة المسافة او انحائها والتي ترتب
 على الاستقامة منه وبسيرة فان الاختلاف النوعي والاتفاق فيها مما ليس بظاهر وغاية ما يمكن
 في ذلك ان الحركة لما انطبقت على المسافة التي هي امتداد متصل وقد تقرر عندهم ان المستقيم
 والبعني نوعان من الكم كما لا سقامة والانحناء من الكيف جعلوا الحركة كذلك ولهذا
 توصف هي ايضا بالاستقامة والاستدارة وهذا بخلاف الزمان المتتابع على الحركة لانه واحد
 لا يميز له التكثر ولا انقطاع بالفعل واما في الصعود والهبوط فذكر الامام ان الطرفين
 ونزل مختلفا بل ماهية لكنهما مختلفا بالبدائية والمنتية وهما متباينان تعادل التضاد وهذا
 القدر كاف في وقوع الاختلاف بين الحركتين ويرد عليه ان هذا جار في كل حركة من مبدأ
 الى منتهى مع الرجوع عنه الى ذلك المبدأ الا ان يقال لما كان مبدأ الصعود والهبوط ومنتهاهما
 في جهتين حقيقتين لا يبدلان اصلا فلا يصير العلو سفلا او بالعكس بخلاف سائر الجاهات
 اعتبر ذلك ولهذا لا يمكن اعتبار الصاعدة هابطة او بالعكس بخلاف الحركة منه وبسيرة (قال
 وامان واحدة بالبدائية) ذكر وان الوحدة الجاهية للحركة ان تكون بوحدة ما فيه جنسا الى الغلظة
 حتى ان الحركة في الكم مع الحركة في الكيف والابن والوضع اجناس مختلفة وحركة التو والذبول

بوحدة ما فيه حتى ان الواقع في كل
 مقولة جنس عال من الحركة فيمتنازل
 عن ترتيب اجناسها فبها على ان
 مطلق الحركة ليس جنسا لما يقع
 في كل مقولة بل انما يقال عليها
 بالشك والاشتراك

والخلخل والتكاثف جنس واحد وكذا في الكيف وغيره وسرح الادم بان انحسار حركات المقولة
 الواحدة اتحاد في الجنس العالي ثم تناول على ترتيب اجناس المقولة مثلا الحركة في الكيف جنس
 عال وتحتها الحركة في الكيفية المحسوسة وتحتها الحركة في المبصرات وتحتها الحركة في الالوان
 وعلى هذا القياس ولاخفاء في ان هذا لا يصح اذ لم يكن مطلقا الحركة جنسا لما تحتها بل يكون
 مقولة الحركة على الاربع بالاشراك اللفظي فلا يتحقق مطلقا شال او بالاشكيب فيكون المطلق
 عرضيا للاقسام لاذن بالاول باطل مثل ما مر في الوجود وكيف والتغير والتدرج الذي هو
 حاصل قولهم كمال اول لما هو بالقوة من حيث هو بالقوة مفهوم واحد يشمل الكل ولما الثاني اعني
 التشكيك فذهب اليه الكثيرون تمسكا بان الحركة كمال اي وجود الشيء شيء من مثله ذلك
 اوجود مقول بالاشكيب وريدين الكبرى طبيعية لا كمال لان المقول بالاشكيب مفهوم الوجود لا ماصدق
 هو عليه من الافراد ومنه آخرون لانه لا يتصور كون بعض اقسام الحركة اولى واقدام او اشد
 في كونها حركة بل لو امكن في الاتصاف بالوجود كالمعدم يكون لبعض اقسامه تقدم على البعض
 في الوجود لا في العددية فيكون التشكيك عاما الى الوجود فان قيل على تقدير التواطؤ لا يثبت
 الجنسية لجواز ان يكون عارضا كالمشي قلنا هذا مع انه بعد غير مفيد اما البعد فلا يعمل من الحركة
 في الكيف مثلا الاتغير على التدرج من كيفية الى كيفية ولما عدم الافادة فلان القول بان الوحدة
 الجنسية يتوقف على وحدة ما فيه انما يتم اذا ثبت عدم جنسية مطلق الحركة ولا يثبت عدم ثبوت
 الجنسية وقد يقال لو كانت الحركة جنسا لاقسامها زادت المقولات على العشرة لانها لا تخلو
 يكون جنسا عاليا بل ربما يكون فوق المقولات الاربع فيبطل كونها اجناسا عالية ويحسب بالنع لجواز
 ان يكون من مقولة ان يتفعل على ماسبق مع وقوعها في المقولات الاربع بالنع الذي ذكرنا وانما يلزم
 ما ذكر لو كان الحركة الواقعة في الكم من الكم وفي الكيف في الكيف وفي الاين من الاين وفي الرضع
 من الوضع فله يتمتع حيث كونه مطلقا الحركة مندرجة تحت شيء من المقولات العشرة لامتثال
 تداخلها فم لا بد ان الوحدانية الجنسية لا يصدق عليها انها بعض اقسام الحركة انما يكون بالوحدة
 الجنسية لما فيه الحركة لكان وجهها ولا يتأخر كون مطلقا الحركة جنسا (قال واما تضادها) لاخفاء
 في ان اختلاف احوال الحركة انما يكون لاختلاف متعلقاتها تضاد الحركة ليس لتضاد
 المحرك لانه جسم ولا تضاد فيه بالذات واواعتبرنا التضاد بالعرض فقد يكون متضادا مع مخالف
 الحركتين كحركة الحار والبارد مثل النار والماء الى العلو وقد يكون واحدا مع تضاد الحركتين
 كحركة جسم من العلو الى السفل وبالعكس او من البياض الى السواد وبالعكس او من غاية نمو
 الى ذبول وبالعكس او من اتصافه الى انكساره وبالعكس ولا تضاد الحركة لانه لا تضاد تضاد الحركتين
 كما في الحركة الصاعدة للبحر والنار بالقوة القسرية والطبيعية المتضادتين وتضاد هاهنا اتحاد
 المحرك كما في حركة الجسم صعودا وهبوطا بالارادة او بالقسرة ولا تضاد زمانا لانه ليس فيه اختلاف
 ماهية فضلا عن التضاد ولو فرض تضاد العوارض لا يوجب تضاد العروضات ولا تضاد ما فيه
 لان الصعود والهبوط متضادان مع اتحاد ما فيه وكذا السود والبياض عند اتحاد الطريق فتعين
 ان يكون تضاد الحركة تضاد مامنه وماليه وتضادها قديكون بالذات كما في الحركة من السواد
 الى البياض وبالعكس ومن غاية النمو الذي في طبيعة الجسم الى غاية الذبول وبالعكس ومن الاتصاف
 الى الانكسار وبالعكس وما يتسأل له لا تضاد في الحركة الوضعية مختص بالاستدرة وقد يكون
 بالعرض كما في الحركة الصاعدة مع الهابطة بحسب ما بين مبدئيها من التضاد بما رخص كون
 احدهما في غاية لقرب من المركز والآخر من المحيط والآخر بالعكس وكذا المنتهي فان قيل فقد ذكرنا
 ان تضاد العارض لا يوجب تضاد المروض فكيف اوجب تضاد عارض بعض ما يتعلق بالحركة

فالتضاد مامنه وماليه بالذات
 كالبياض الاسود والسود الابيض
 او بالعرض كالصعود والهبوط
 بحسب مارض لنقطتين من الفوقية
 والعتية وقيل من المبدئية والمنتهية
 وبلزيم التضاد بين كل حركة وعكسها
 ولو على الاستدارة وقد ذكرنا
 ان لا تضاد بين الحركات الوضعية
 حتى الشرقية والغربية لان كلا تفعل
 مثل ما تنفله الاخرى لكن في التصفين
 على التبادل واعلم يلزم لو ثبت
 اختلاف الماهية وغاية الخالف
 متن

تضاد الحركة مع ان هذا البعد قلنا مرادهم ان ذلك مجرد وعلى اطلاقه لا يوجب تضاداً للمعرض
 اما ان كان بخصوصه بحيث يوجب صدق حد الصدق على المعرض او على ما يتناق به
 فلا سبب في وجهها قد صدق في تضاد الطرفين حد الصدق على الحركة لا فيهما معاً
 الصاعدة والهابطة امران وجدان يمنع اجتماعهما في زمان واحد من جهة واحدة مع كونهما
 نوعين من جنس ينتهيا غاية الخلاف وهذا بخلاف الحركة المستقيمة من نقطة من المسافات
 نقطة مع الرجوع عنها الى الاولى لا يطرئ صعود والهبوط فانها نوع واحد بخلاف المستقيمة
 والمخنية او المتعرجين وان كانت احدهما فوق والاخرى تحت فانها ليست على غاية الخلاف لان بين
 كل نقطتين قسماً غير متناهية والعظمى اشداً من اقلها فاشد تخالفه ولا يجوز ان يعبر مطلقاً عن التفاضل
 لا يوجد في الخارج الا في ضمن معين وكل معين يوجد فوقه اشد تخالفه منه وهما واضع بحث الاول
 ان القوس التي تحس بحرب الغلات المحيط في غاية الخلاف فالحركة عليها ينبغي ان تكون متضاداً للحركة
 المستقيمة اصدق الحد بجميع شرائطه الثاني ان الصاعدة والهابطة المستقيمتين ايضا قد تكونان
 على غاية الخلاف كالصعود من وجه الارض الى النار والهبوط منها الى الظهور وان الصعود
 الى الغلات اشد تخالفه لذلك الهبوط والهبوط الى مركز الارض اشد تخالفه لذلك الصعود
 الثالث ان ظاهر كلامهم هو ان المتعبر في تضاد الحركتين تضاد مبدئيهما وتضاد
 منتهييهما كما قالوا في الصعود والهبوط من المركز والمحيط الى حيز من الهواء مثلاً لا يكرران
 متعديتين لاتحاد المنتهي وكذا الصعود والهبوط منه الى المحيط ولركن لاتحاد المبدأ وقد صرح
 ابن سينا بانه لاتضاد بين حركتي الماء بالطبع من فوق الهواء ومن تحت الارض لانها متعديتان
 الى نهاية واحدة ولا يطرأ لهما سبب مازكره الامام وعوانهما ليست على غاية التباين
 لا البعد بين حركتي النار وحركة الارض اكثر من البعد بين صعود الماء من المركز وهبوطه
 عن المحيط وعلى هذا لا يتحقق التضاد في الحركات الاية الا بين الصعود من المركز الى المحيط
 وهبوط من المحيط الى المركز اذ في سوي ذلك لا يتحقق ما اعتبروه ههنا في التضاد من غاية
 التباين وكون ضد الواحد واحداً وممصرحون بان حركتي التجرعوا وسفلاً باعسر والطبع
 متضادتان والجواب ان تضاد الحركة تضاداً عاماً وما الى ايس من حيث الحصول فيهما
 اذ لا حركة حبس بذيل من حيث توجه فيعبر عن الجهتين وجهتا الماء والسفل مقرران بالطبع
 مختلفتان بنوع تضادان بعراض لازم وغاية التقرب من المحيط والبدء عن مختلفات
 الزايع ان الامام قد اعتبر في تضاد الحركة تضاداً بالمبدأ والمنتهي من حيث وصف المبدأ والمنتهي
 وذكر ان التعلق الذي للحركة لما كان بنفس الوصفين دون الدائنين اذ لو لم يعرض للنفطين كونها
 مبدئاً وغاية للحركة لم يكن الحركة تعلقاً بهما لوحي تضاد الاطراف تضاد الحركات فان قيل
 موجب تضاد الحركتين تضاد مبدئيهما وتضاد منتهييهما لاتضاد المبدأ والمنتهي قلنا متى
 الكلام لان المبدأ والمنتهي لما كانا متضادين كانت الصاعدة والهابطة مبدئاً وهما متضادين لكونتهما
 مبدئاً ومنتهي الصاعدة كذلك منتهييهما لكونتهما مبدئاً ومنتهييهما لهابطة فان قيل فيلزم التضاد
 بين كل حركة مستقيمة من نقطة الى اخرى مع الرجوع عنها الى الاولى بل المستقيمة لا يتساوى
 اذا تحرك جسم من ارض الى ارض الى ارض ثم يرجع منه الى ارض الى ارض فيكون عمر الحركتين على
 الجملة واحد والجوزاء والسرطان والاسد والسدرة ويختفي الى اية والهابطة بالفضل فلا يتدفع
 بما قبل ان الحركة على التوالي لاتضاد الحركة على خلاف التوالي لان كلاهما متماثل مثل ما قبل
 الاخرى اكن في الصوتين على التبادل مثلاً فيجدر من السرطان الى الجدي على التوالي يكون
 مسافته الاسد والسدرة والبرج والعقرب والقوس والمجدر من السرطان الى الجدي على خلاف
 التوالي يكون مسافته الجوزاء والقوس والمجدر من الجوزاء والقوس والعقرب والاسد والصعود بالعكس فيعد في كل

منها ما نعلمه الآخر لكن في انصف الآخر قلنا لو ثبت الاختلاف بالمهنية وفاء الخلاف
 لزم التضاد وهم اتصافا التضاد عن الحركات المستمرة الوضعية لتحركة الرشي وما ذكر
 الحركتين بين الحمل والبركان حركة ابدا على الاستدارة كحركة الحمل على الرشي (قال وما
 انقسامها) لاخفاء في تطابق الحركة والزمان وما قبله التغير من المتغيرات لكي يثبت والابدين
 والارضاء عند انقسام احد الامور لثلاثة ينقسم الآخران ضرورة واهل المبدأ والمنتهى ظاهر
 وفي الحركة تفصيل وهو انه قد ينقسم وقد لا ينقسم ويتغير الانقسام قد يعزى لبعضه على
 التحريك وقد لا يعزى ويتغير القوة هل يكون بعض الآثار البض وبالجمله فالكلام فيه
 طويل واما المتحرك فمن حيث انه محر الحركة وانقسام المحل موجب لانقسام احوال كان ينبغي
 ان يكون انقسامها بانقسامها ظاهرة كذا حتى من جهة الخفاء في احوال الانقسام من الحركة
 هل هو حال في المتحرك حلول السرمان كالبياض في الجسم وقد اخضع ذلك في الحركة الاية
 بزيد خفاء فان اجزاء المتحرك لا تتحرك لمكانها بلكتبة بل تشبه ان تكون الاجزاء الباطنة لا تتحرك
 امكانها اصلا فم تعرض للاجزاء انفصال كان الحركة انقسام شبيه بانقسام في العرض
 لكن التغير لندرجي المهمي بالحركة على حاله وعلى اعتداله فان سمى مثل هذا انقسام الحركة
 بانقسام المتحرك فلا مشاحة واما الانقسام الكمي الذي هو كثير اشد ادها الوهي المتأله من
 الاجزاء الغرضية بحيث يحصل لهم انصاف الثالث والرابع ونحو ذلك فلا يتصور الانقسام
 المساند او الزمان (قال الميت الحامس ٦) لابد للحركة من زمان ومن اعتداد في الزمان
 والاعتداد او الكينون او الارضاء ولا بأس بتسمية مساندة وان كان الاسم باطلا فكل في الابدين
 وهما معنى الزمان والمساندة ببلان القسمه فاذا فرضنا قطع مسافة في زمان فقد يقع تلك
 المسافة في زمان اقل او يقطع في ذلك الزمان مسافة اقل من زمان قطع مسافة في زمان قطع
 ذلك نصفه في الحركة يشهد ذلك قطع المسافة الطول ويسمى سرعة ويضعف فيقطع
 المسافة الاقصى ويعمى بطا ولا تقدر على التعبير عنها بل بزمانها من قطع المسافة الطول
 في زمان مساو او المسافة المساوية في زمان اقل وقطع المسافة الاقصى في زمان مساو
 او المسافة المساوية في زمان اكبر ويختلصان بحسب الاعتبار فتكون الحركة الواحدة سريعة
 بالنسبة الى ما يقطع مسافة في زمان اكبر او يقطع في زمانها مسافة اطول وبطء بالنسبة
 الى عكس ذلك (قال وسبب البطء ٧) ينبغي المعارفة التي تكون من نفس المتحرك كذل الجسم
 يصلح سببا لبطء الحركة لتسريه كما في الحجر المرمى الى فوق والازدحام في صعود الانسان
 الجبل لا لطبيعة الامتناع ان يكون الشيء مقصبا لاهل زمانا عند المساوغة التي تكون
 من الخارج كذا نعلم ما يتحرك فيه يصلح سببا لبطء الحركة الطبيعية كنزول الحجر في الماء
 والفسرية بالارادية كحركة الهمج والانسان فيه وقد يكون السبب في بطءها نفس الارادة
 كما في رمي الحجر ونحو ذلك بالبرق ولا خفاء في سببية هذه الامور في الجمله لكن عند التلاصق
 من جهة انها تصير سببا لضعف الجبل الذي هو الالة اقربيه الحركة لضعف الممول
 وعند التكليف من جهة انه يكثر حينئذ تحمل السكسات التي لا تتحرك حركة عن شوبها وتختلف
 بالسرعة والبطء بحسب قوتها وحسب كثرتها والفلاسفة نقروا ذلك بوجوده الاول انه لو كان
 البطء تحمل السكسات لا يمنع لزم حركتين مع تضاد الزمان واختلاف المسافة بالطول
 والسرعة لان الحركة التي في المسافة الاقصى تكون ابدا ضرورة تضاد الزمان فلا يكون تحمل
 السكسات فبما اكثر فيصدق في ذلك فلا يتحرك اشياء عند تحرك الاول فلا يصدق انه كذا
 تحركه لثاني تحرك الاول وبالعكس على ما هو معنى التلازم هف لكن التلازم بلال التحق

٤ فبانقسام الزمان وهو ظاهر وماتيه
 فان الحركة الى نصف المسافة او
 نصف الكمية فالمسافة بالتواو احدى
 الكينونتين المتوسطتين في تود
 الابدين نصف الحركة الى الكل
 وما لئلا ما يقوم من الحركة بكل جن
 من المتحرك غير ما فم بالآخر وهذا
 في الابدية انما يصير باعمل اذا عرض
 للجزء انفصال لان الاجزاء هي الباطنة
 لا تشارك في اولها من
 ٦ ما اوزم الحركة كيفية قابلية للثلاثة
 والضعف مختلفه بحسب الضدفة
 يسمى باعتبار الشدة سرعته وباعتبار
 الضعف بطئا من
 ٧ المعروفة الداخلية في غير الحركة
 الطبيعية والدرجة في الكل لا تتخلل
 السكسات لوجوده الاول انه يستلزم
 امتناع لثلاثة الحركتين مع تفاوت
 المساندين لامتزاجه تفاوت السكسات
 المساندين لان الحركة والارضاء مستقيم
 كما في حركة الشمس وبما يتخيل من
 حركة النخل وتتحرك طرق الرشي
 ونحو ذلك الثاني ان انتفاء الحركة
 مع تحقن المقضي وعدم امتناع
 ضروري لطلان اثبات ان فضل
 سكات انفس السريعة والعدو جند
 على حركته كفضل حركات الفوق
 الاعظم على ابدان ان يرى ساكنا
 على الله وام يكون الحركات متميزة
 اولى زمان هو اضعاف الاف زمان
 الحركة لا اقل للقطع بان الجسم حال
 السكون يرى ساكنا وان كان السكون
 عددا ورا الاول بان التلازم الحركتين
 عادي لا عقل فلا يتنوع الاضدق
 والتماني بان الحركات بمحض خلق
 الله تعالى من غير تأثير لاني بان
 امتزجت الحركات واسكنات بحيث
 لا يميز الحس انهما والحركات ٤

١ لكونها وجودية متجددة تيهمر
السكنات وان كانت متكررة
من

انما لم مع تفاوت المسافة في صور كثيرة كحركة الشمس مع ما يتخيل من حركة ظلال الاشخاص
والمناظر يتخيل لان الظل عرض لا حركة له بل يتأبطر عليه الضوء الاول اعني الضوء الحاصل من
مقابلة حرم الشمس فيرى كأنه يتحرك الى اليمين الى اليمين او يزيل الضوء الاول فيحدث الظل شيئا
فشيئا تهرى كأنه يتحرك الى الازدياد وكحركة ملوحي الرعي اعني لدائرة العقلي والصغيرة
وكحركة الشيعين الخارجية والمتوسطة من الفرجار ذي الشعب الثلث عند رسمها الدائرة
الاعظمية والصغيرة ويجب بان لا تميز الحركتين بمعنى امتناع الافلاك عقلا وانما هو عادي
بحوز ارتفاعه بان تتحرك الشمس مع سكون الظل وكذا في جميع الصور فانتهى به بلزم افلاكك
الرعي والفرجار وهو مقرر الثاني ان في الحركة البطيئة علة الحركة موجودة بشرطها ليس
والمراتب مرتفعة والا ما تبعث الحركة فلوقوع في ثبات ذلك سكون لم يختلف المعلوم عن تمام
العلة وهو محال واجيب بان المؤثر في الحركات بل في جميع الممكنات قدرة التفاعل المتغيرة
ان يوجد الحركة في زمان والسكون في آخر مع كون المتحرك بحاله غايبة الامر ان جميع الحركات
تكون قسرية بمعنى كونها بايجاد الغير الثالث انه لو كان البطء لتخلل السكينات زمن ان لا يقع
الاحساس بشيء من الحركات انني شاهد في عالم العناصر كمندو الفرس وطيران الطائر ومرود
السهم وغير ذلك الاحشوية بسكينات هي اضعاف الاقفا واللازم طهر الانقضاء وجه
اللازم ان تلك الحركات لا تنقطع في اليوم بل يكثر لا يمتنع وجه الارض وجميع الارض بالنسبة الى
الذات الاعظم الذي يتم في اليوم بليته دورة مماليس له قدر محسوس والبطيئة في غاية الصغر
تلك الحركات في غاية البطء فيلزم ان تتخلل حركة الفرس مثلا سكينات بتدر زيادة حركة
الذات الاعظم على حركته ويكون الحركات معزولة لا يمس بها اصلا فيرى الفرس ساكنا
على الدوام او يحس بها في زمان اقل من زمان السكينات تلك النسبة فيرى ساكنا اضعاف
الذات ما يرى متحركا لان السكون وان كان عدما عندهم لكن لا يخفى في ان الجسم قدرى
ساكنا وقد يرى متحركا ويعرف الحس بين الحالتين واجيب بان تتخلل السكينات بين الحركات
وامتازها بها ليس بحيث يفرق الحس بين ازمته بل صارنا بمنزلة شيء واحد الا ان الحركات
لكونها وجودية تظهر على الحس شيئا فشيئا تيهمر السكينات وتغلبها وان كانت السكينات
في غاية الكثرة فيرى الفرس متحركا على الدوام ولا يخفى على المصنف قوا الاداء وضعف الاجابة
(فان كل من السرعة والبطء قابل للشد والضعف) لاخفاء في ذلك لكن هل ينتهي ان الحد
حتى يتحقق حركة سرية لاحفظها من البطء وبطيئة لاحفظها من السرعة لا بل لكل حركة
حد من السرعة بالنسبة الى ما هو ابطأ ومن البطء بالنسبة الى ما هو اسرع فتردد الاشياء باصواتها
هو الثاني لان الحركة لا تكون بدون زمان ومسافة اى امتداد في احدى المقولات الاربع
وكل منهما يقسم الى اثنى عشر وكل حركة تعرض فهي بالنسبة الى ما يقطع تلك المسافة في نصف
ذلك الزمان وبطيئة وبالنسبة الى ما يقطع في ذلك الزمان نصف تلك المسافة سريعة لكن ميل
الامام الى الاول تمسكا بانها اول ينتهي الى حد لما كان بينهما في غاية الخلاف فلم يتحقق التضاد
فلم تصور الشدة والضعف لكونه امتزاجا من ضد الى ضد وضد طاهر وقد يتسلك بان انقسام
الزمان والمسافة قد ينتهي الى ما لا يمكن الحركة في اقل منه وان كان قابلا للشد والضعف بحسب الفرض
وحينئذ يتحقق بحسب ذلك الزمان سرعة بلا بطء وبحسب تلك المسافة بطء بلا سرعة
وهو ايضا ضريف لان تلك السرعة بطيئة بالنسبة الى ما يقطع في ذلك الزمان ضعف ذلك
المسافة وتلك البطيئة سريعة بالنسبة الى ما يقطع تلك المسافة في ضعف ذلك الزمان ثم
لما كانت الامداد متضادة فقطع اطول مسافة في اقصر زمان ربما يتجاوز عن البطء وما ما يكون

٢ وهل ينتهي ذلك الى حد لا
فيه تردد وبسبب الامام الى الاول
وان كان الثاني اشد باصولهم
من

حركة ذلك لا عظم لسرع الحركات فاما هو نسبة الى ما هو في الوجود دون ما في الامكان
الا فيمتنع ان يقع في اقل من ذلك القدر من زمان (قال المبحث السادس) ذهب بعض
الاشافعة والمتكبرين الى ان بين كل حركتين مستقيمتين زمانا يسكن فيه المتحرك سواء كانت
الزمانية جردا الى الابد او الى الابد والاضاف الى الابد والاضاف الى الابد والاضاف الى الابد
انما يكون على تقدير الازمان دون الرجوع لان الخط واحد فعبارة التجريد وهي لانه انما
الزمن الزمان ولا انما طاف است على ما ينبغي وقد فسرت بانه لا اتصال للحركات الا بنية الى
فعل نقطة نقط زوايا الرجوع واللاتي نقطة طاهي نقط زوايا لانه طاف وله. ففي احتياج
الاشافعة من الوصول الى النهاية اني اذا لو كان زمانا في نصف ذلك الزمان اما ان يحصل
الوصول فلا يكون في ذلك الزمان بل في نصفه او لا يحصل فلا يكون في المفروض زمان الوصول
وكذا الرجوع اعني ابتداءه الذي قد يعبر عنه بالوصول والاعادة والباية والمعارضة فلا بد
ما قبل ان لا يكون ذلك حركة وهي زمانية لانه لا يمكن ان يكون متغيرا من ضرورة فان لم يكن بينهما
زمان لم يتأخر ذلك فيكون الاستدلال الذي هو مقدار الحركة متأخرا من الزمان وهو منطوق
على الحركة المضيفة على المسافة فيلزم وجود الجزء الذي لا يتغير واذا كان يتغير زمان
ولا حركة فيه. فتمين السكون والمكان مع ضرورة تغير الاكبر ظاهرا متنا على جواز ان يقع
الوصول والوصول اعني نهاية حركة المذهب وبداية حركة الرجوع في آن واحد هو حد
مستقيم بين زمانيهما كقطعة الواحدة التي تكون بداية خط ونهاية خط آخر. ليس هذا من
اجتماع التقيضين اعني الوصول والوصول في شيء لان معناه ان يصدق على الشيء انه واصل
وليس يواصل لان يحصل له الوصول وابتداء الرجوع الذي هو الوصول كما يحصل للجسم
الحركة والسواد الذي هو الحركة قد بعضهم هذه الحجة بوجه آخر وهو ان الحركة انما تصدر
عن علّة موجودة تدعى باعتبار كونها من جهة من حد ما مقربة له الى حد آخر. ولا هي امة
لوصول الى الحد وان لم يسم باعتبار الاقصى بيلا فتكون موجودة في آن واحد ولا تلبس الميل
من الامور التي لا توجد الا في الزمان كالحركة ثم لا الوصول اعني المباشرة عن ذلك الحد لا يحدث
الا بعد حدوث ميل ثان في آن كان ضرورة امتناع اجتماع الميل الى الشيء مع الميل عنه في آن
واحد ولاستحالة تنافي الاثنين يكون بينهما زمان يكون الجسم فيه عديم الميل فيكون عديم
الحركة وهو معنى السكون ويرد عليه بعد تسليم في الجزء وثبوت كون الميل علّة وجبة
للزمن ولا بعدة يلزم بقوله بعد ان الآن منكم طرف الزمان بمنزلة القطعة لخط لا يتحقق له
في الخارج ما لم ينقطع زمانا وانما هو مفهوم محض بما يفرض الزمان من ان تقسم فكيف
يقع فيه الوصول او الرجوع وان اردتم زمانا لا ينقسم لا يجد لهم فلاتم تفسير آي المثلين
لجوز ان يقع في آن واحد بحسب ماله من الانقسام الوهمي واولم فلاتم استحالة تنافي اثنين
بهذا المعنى وانما يستحيل اولم منه وجود الجزء اعني ما لا ينقسم بالوهم ايضا ولا يخفى
ضرب المنع الاول وفي انهم يعنون بالان ما لا ينقسم اصلا حيث يقولوا استحالة تنافي الاكث
باعتباره وجود الجزء وكانهم يقولون تقسم ارضك الى الماضى والمستقبل كافيا فيتحقق ان
اعني لفظ الذي يكون نهاية الماضى وبداية المستقبل ويحكموا على كثير من الاشياء بانها
آية لازمانية فان قيل ما لم يتحقق الا لم يستلزم جرد الجزء تنافي الاثنين استلزمه قلنا لا
على تقدير تنافي يكون الابد الذي هو مقدار الحركة المنطقة على المسافة متأخرا من الزمان
زيادة واحد واحد ولا كذلك تحق في طرف الزمان هو عرض قائم به غير عال قبل حلول سريان
وهذا كما ان ثبوت النقطة لا يستلزم الجزء وكون الخط متأخرا من نقطه استلزمه وقد يقال لو سمعت

٢ زعم بعضهم ان بين كل حركتين
مستقيمتين سكونا لان اتصال الوصول غير
آل رجوع ضرورة الملوم بخلافها
زمان يتم في الاثنين المستلزم لوجود
الجزء وحيث لا حركة بين الوصول
والرجوع فتمين السكون والجواب
بعد تسليم امتناع الجزء لان
بالفعل ما لم ينقطع زمان اللهم الا
ان يراد به زمان لا ينقسم الا بالوهم
وحيث لا اتصال في رأي الوصول
والرجوع ولا استحالة تنافي الاثنين
واما البعض بكل حركة مستقيمة سيما
اذا اذكرة على سطح ثار الوصول
الى كل نقطة فيسيران لا انفصال
عنها ويلزم تنافي الاثنين وتخلل
زمن السكون فقد يرد بان انقسام
المسافة هنا محض توهم

١ ان مود الحجر بقلية اعتماد الجنب
على اللازم وهو بطه بالكس وفيهما
للاشارة تعادل يقتضى السكون
لاشئاع الترجيح بالمرجح والجواب
انه لو سلم التعادل في أن الوصول
وزعم السكون بمعنى عدم الحركة ولو
في أن عملا راجع فيه متن

٢ ان مود وزعم هذا السكون ان مود الحلات
الاول بقا بقاء التعادل بناء على ان
الانقسامات كانت بضعف فانه الهواء
المتحرك الثاني وقوعه لاعتبار سبب لانه
ليس طبيعيا وان تقدير عدم الغسر
والزيادة الثالث وقوعه لاني زمان معين
لان كل زمان يفرض فاقل منه كاف
تراجم وقوف الجبل الهواء بطملا فاق
الحركة الصاعدة ورد الاول بان
الطبيعة تندرج الى القارة والقارة
التي اضعف بحسب الذات وهذا يكون
هبوط الجحر عند القرب من الارض
اقوى والثاني بان تعادل القوتين
عالمه والثالث سببه يقع في زمان لا يقبل
للاقسام العقلي اراهم بان الخردة
ترجع بمصادمة هوا الجبل قبل
ان يلاقيها مع ان وقوفه مستبعد
لاستحيل متن

٧ في عدم عن المبدأ بقدرها اولى
جهتين متقابلتين فيبعد بقدر فضل
احدهما على الاخرى ان كان
والافضل ان اوجر متساويتين فيبعد
فيهما بقدر الحركتين وقد يكون له
حركات الى جهات فيتوسطها
على سبب الحركات متن

٢ في الاين حفظ السبب وفي غيره حفظ
النوع فيضاد الحركة وقد عدم
الحركة عما شاة لعدم الكفاية متن

الحركة المذكورة لم تدل على الاتك او تحلل الاسكنات في كل حركة مستقيمة سيما اذا كانت على اجسام
مضطربة او كان التحرك انما هو المسافة الابنية نقطة نقطة على التوالي كما اذا ادركت على سطح
مستو او ركبا على دولاب تدور في سطح مستو فأن الوصول الى كل نقطة بتأثير ان الاصول
عنه فيجب بان انقسام المسافة ههنا سواء كانت على جسم واحد او اجسام مختلفة تخصن توهم
فلا تحقق للنقطة والار بخلاف ما اذا انقطعت الحركة فحقت لها نهائية فانه لا بد من ذلك
في المسافة ايضا لانها فيها عليه ونهية نظر لا يتبقى (فان وزعم الجرح في ٩) يعني انه ثبت السكون
بين الحركة الصاعدة وانها بطملا تحسب بان الحجر مثلا يصعد بسبب ان اعتمد على الجنب
اعنى الميل القسري يغلب اعتماد الملازم اعنى الميل الطبيعي ثم لا يزال يصفى بمصادمات
الهواء المتحرك الى ان يغلب اللازم فيرجع الحجر بابطا والانتقال من الغلبة الى الخلية
لا يتصور الا بعد التعادل وعنده يجب السكون اذ لو تحرك فاما قسرا او بطملا وكل منهما ترجح
بالمرجح والجواب انه لو سلم زعم التعادل فليكن في أن الوصول لاني زمان بين أن الوصول والرجوع
يكون الجسم فيه ساكنا على ما هو المادعى بان سمي عدم الحركة في ان سكونا كان معنى الكلام
ان الحركة الاولى تنقطع وتعدم فحدث بعدها حركة اخرى وهذا مما لا يتصور فيه تراجم
(فان الجرح المانع في ٩) اعني انه لم يعدم لزيم سكون بين الحركتين بوجود الاول لانه لم يمتد الى انتهاء الصاعدة
لقسرية الى زمان سكون لم يبقا من غير تقدير هبوط لانه لا سبب لضعف القاسرة الصاعدة
المتحرك وهي متعة عند السكون واجيب بالمتن بل الطبيعة تندرج الى القوة والقاسرة الى الضعف
بحسب لذات وهذا يكون حركة الحجر الهابط عند القرب من الارض اشد وما ذكر ابن سينا
من انه لا تصادمات الهواء المتحرك في القوة لقسرية ارجع الجرح افرجى الى سطح الغلاف في حيز ان
ثاني انه لو لم يكن ما سكونا طبيعيا وهو ظاهر الاطلاق اما قسريا وان تقدير عدم قاسر الى السكون
واجب ان تعادل القوتين قاسر ان السكون الى ان تعاقب الطبيعة وفي كلام ابن سينا ان القوة القاسرة
ممكنة للجسم في بعض الاحياز والى احد هذين العنيتين ينظر ما قال لامام ان هذا السكون
لا كان ضروري الحصول لم يستدع علة كما انما وزعم الثالث انه لو لم لضرورة تعادل اقوتين
ان استحالة تنال الاين استع كونه في زمان ما لان كل زمان يفرض فاقل منه كاف في فتم تلك الضرورة
واجب به بقية في زمان لا يقبل الانقسام البعدي وهو انه لم يمتد الى ان يكون بعضه مقدار السكون
وبعضه لال ايم يستاز وقوف الجبل الهابط لانه لا تقاطع الحدة الصاعدة واجيب بان الخردة ترجع
بمصادمات جبل فسكون يكون قبل ملافة الجبل فان قيل قد نشاهد ان الملافة كانت حال الصعود
دون الرجوع كان السهم الصاعد بان كان في حركة البداء الى فوق فانه لم يقطع ان الرجوع لم يكن الا بعد
الملافة قبل ان يوقوف الجبل مستهدلا مستحيل (فان البحث السابع قد يكون للجسم حركات في
جهة ٧) واحدة لا تحرك في القسرة الى الصوب الذي تحرك اليه السبب في عدم المبدأ بقدر
الحركتين اولى جهتين متقابلتين كما انتم في السفينة الى خلاف جهتها فان لم يكن لاحدى الحركتين
فضل على الاخرى يرى الشخص على المبدأ وان كان فالما الحركة السفينة فيرى بطملا والحركة
الشخص فيرى راجعا وعني هاتين سرعة الكوكب ويطوره ووقوفه ورجوعه الى جهتين
غير متقابلتين كما انتم في السفينة تجري شرعا فيبعد الى الجهتين بقدر الحركتين وقد تحرك
الجسم الى جهتين مختلفتين كحركة الشخص في قاف سفينة تدفع شمالا في ما يجي غربا ويحرك
او يح جنوبا فيكون متوسط بين تلك الجهات على حسب ما يرضيه الحركات (فان البحث الثامن
الاول في ٢) يقابل الحركة فيقع في القوت الاربع اعني الاين تنفي في حفظ انسب الحساسة
للجسم الى الاشياء ذوات لاوصاف بان يكون مستقرا في كان الواحد ولما في ثلاثة الباقية فتمني به

حفظ النوع الحاصل بالفعل من غير تفسير ولا بيان يشق في الحكم من غير نحو وذبول وتخلخل
وتكثف وفي انكثف من غير اشتداد ارض معقوف في الوضع من غير تبدل في وضع آخر فهو بهذا
المعنى امر وجودي مضاد للحركة وقد رآه عدم الحركة عما نحن شأنه فيكون بينهما تقابل لعدم
والملكه وبقيت عما نحن شأنه يخرج عدم حركة الاعراض والمعارف والاجسام في ان اشتداد الحركة
او انقضاءها في كل آن وكذا الاجسام التي يمنع خروجها عن احيازها ككليات الافلاك والعناصر
قال الامام ومن الاجسام الخالية عن الحركة والسكون الاجسام التي انقضاءها ما يحيط بها اكثر من آن
واحد كالجسم الزايف في الماء ليسال عنه ايس يتحرك لعدم تبدل وضعه بالنسبة الى الامور الخارجة
عنه ولا ساكن لعدم استقراره في مكان واحد زمانا وفيه نظر (فان تمهته تقابل الحركة ٩)
لاخلاف في تقابل الحركة والسكون وانما الخلاف في انه اذا عبرت الحركة في المسافة
قائمة بابله السكون في انقضاءها او كلاهما واذا اعتبر السكون في المكان فالقابل له الحركة
منه او اليه او كلاهما والحق هو الاخير اصدق عند التقابل عليه نعم لو اراد بالسكون المقابل
الحركة ما يطرأ على الحركة فهو السكون في المنتهى او ما يطرأ عليه الحركة فهو السكون
في المبدأ وكذا في جانب الحركة فان ما يطرأ على السكون هو الحركة منه وما يطرأ عليه السكون
هو الحركة اليه وما يقال ان السكون في المنتهى كمال للحركة وكمال الشيء لا يقابل له وان الحركة
تتأدى الى السكون في المنتهى والشيء لا يتأدى الى مقابله فيردود يمنع صغرى الاولى وكبرى الثانية
فان السكون كان للتحرك والحركة تنهى الى عدم مقابله وهو مقابل قطعا وانما احتجاج
ابن سينا بن السكون ليس عدم آية حركة انقضت والكان التحرك في مكان ساكن ما حيث عدم
حركته في مكان آخر بل هو عدم الحركة في المكان الذي يتأني فيه الحركة والحركة في المكان نفسه
مقابلة المكان بعينه وذلك بالحركة عنه بالحركة ليدفعوا بان السكون عدم الحركة في مكان ما يعني
عدم السلب الى التحرك في شيء من الامكنة فيقابل الحركة في مكان ما (قال وقد اضاء السكون ٤)
لنضاد ما فيه اذ لا عية فيه بنضاد الساكن والسكن والزمان على ما مر والاطلاق للسكون عدمه
وما اليه قوله ويكون اي السكون طبيعيا كسكون اخيره في الارض وقسمه يا كسكونه معلقا في الهواء
او اراد يا كوقوف الطير في الهواء والطبيعي لا يقتصر الى مقارنة امر غير طبيعي كما في الحركة
بل يمتد الى الطبيعة مطلقا لان الجسم اذا خفي وطبعه لم يكن له بدن موضع معين فتنقلب
مغائرته ولا يتصور في السكون تركيب وانما عرض الباطنة والتركيب للحركة كما مر في البحث
السابق فان قيل سكون الانسان على الارض مركب من الطبيعي والارادي قلنا لا بل هو واحد
وانما يتوهم التعدد في علته والحق في انها الطبيعية فقط وانما الارادة ترك اذ انتم الى الحركة فان كلا
من الطبيعية والارادة والقاسر انما يصير تمام علته السكون عند عدم رجحان علته الحركة وهذا
مخالف للحركة فانها لما كانت تقبل الشدة والضعف جاز اجتماع علتين على حركة واحدة
كما في الحجر المرمي الى تحت فظاهرها انما ليست من التركيب في شيء وانما هو اشتداد (قال الفصل
الخميس ٦) الاضافة التي هي احد اجناس الاعراض هي النسبة المتكررة الى انفسه التي لا فصل
اليها فقبس الى نسبة اخرى معقولة بالقبس الى الاولى ويسمى هذه مضافا حقيقيا والمجموع المركب
منها ومن معروفاتها مضافا مشهورا وما يقع في المواقف من ان نفس المرء في موضع ايسمى
مضافا مشهورا في تخلاف المشهور نعم قد يطلق عليه لفظ المضائق في شيء لا الاضافة
على ما هو قانون اللغة والحكماء تكلموا في هذا الباب اولاً في المضائق المشهورى لان الاطلاق
في ادى النظر على المركبات اسهل وفسر والاضاف على مايم الحقيقى والمشهورى مما يكون
ماهيته معقولة يا قبس الى الغير وازادوا بالغير امر آخر تكون ماهيته معقولة بالقبس الى الاول

٩ منه واليه جميعا الا اذا خص
المقابل ما يطرأ على السكون او يطرأ
عليه السكون متى

٤ يكون لنضاد ما فيه كالسكون
في المكان الاعلى والاسفل او في الحرارة
والبرودة ويكون طبيعيا وقسمه يا
واراد ما يستند الطبيعي هو الطبيعة
على الاطلاق ولا تصور في السكون
تركيب وسكون الانسان في المكان
طبيعي وانما الارادة ترك اذ انتم متى

٦ في با في الاعراض النسبة فيهما
الاضافة وهي النسبة المتكررة الى
التي لا تقبل بالقبس الى انفسه
معقولة بالقبس اليها وهذه يسمى
مضافا حقيقيا والمركب منها
ومن معروفاتها مضافا مشهورا
ويشملها قولهم ما لا تعقل ماهيته
الاي قبس الى الغير لان المراد بالغير
ما يكون مثله بالقبس الى الاول
متى

٣ في التخصيل والاطلاق والوجود
والعدم ذواتا خارجا بقوة وفعل
والمتضايقان من المتضاد والمناسخهما
المفهومان هما معا في الذهن وانما
الاشكال بين المعروضين متى

وهي نوع من المضاف الحقيقي واما المضاف
فما هو شيء مضافا لاضافة ولهذا التقى على ان المقابلة هي الامر الذي يمرض له تقدير
والحقائق اعني لمضاف الذي لاماهية له سوى كونه مضافا للمجموع المركب والا لما تخلصت
المقولات بل كان كل مشتق من المرض وقوله (قال: يتكافأ الطرفان ٣) يعني ان الاضافة ذوات
في احد الطرفين محصلة كانت في الطرف الاخر كذلك واذا كانت مطلقة لمطابقة مثلا الضعف
العدد في على الاطلاق في نصف العدد على الاطلاق والضعف الذي هو هذا العدد
كلاهما بعد مثلا بزيادة نصفه كالاشئين وكذا اذا كانت في احد الطرفين موجودة او معد وما باق
او بالعدل بحسب الدهن او بحسب الخارج كان في الطرف الاخر كذلك فالقيل المتقدم والمتأخر
متضيقان مع انهما لا يوجدان معا فثبت انهما بين مفهومهما لا ذاتيهما بل بين
مفهومي التقدم والتأخر وهما معا في الزمن وانما الافتراق بين الذاتين ذاتا لمضيقا يوجد

كل منهما بدون الآخر كادب والانزفة يوجد احدهما بدون الآخر من غير عكس كالعلم والعل
وتد يمتد كل بدون الآخر كالدالة مع معلولها الخاص (قال هذا) يعني انما ذكر ان كان مشتركا
الاضافة قد توجد في الخارج لكن جهة وانكلمين وبعض الحكماء على انه لا تحقق الاضافة
في الخارج تحسبا بوجوه الاول انها لو كانت موجودة في الخارج لكانت في محل وحدها في المحل
ضائفة بها وبين المحل غير متماثلة فيها فيتمثل الاما يه ويلزم السلسل في الاول ١ جوده
لشئ انها لو كانت موجودة اي متصفة بالوجود وانضافها بالوجود متصفة خاصة بتوقف
وجودها على وجود مطابق الاضافة لزم الدور ولا حاجة الى ما قبل من انها لو كانت موجودة
كانت مشاركة لاشياء الموجودات في الوجود وبما عدها من خصوصيتها وما لم يتصف تلك
لخصوصية بالوجود لم تكن الاضافة موجودة كن الانصاف اضافة مخصوصة يتوقف
وجودها على وجود مطابق الاضافة فيلزم تقدمه على نفسه اعني انه يلزم ان يوجد لكل عدد
صفات لانها بها محسب ما لها من الاضافة الى الاعداد الغير المنتهية فان الاثنين مثلا نصف
الاربعة وثبت السنته وربع الثمانية وهكذا الى غير المنتهية وقد يجب عن الوجوه الثلاثة
بارتداد المذكورة انما تمت على ثمة بران يكون كل ما هو من افراد الاضافة موجودة فيكون
تسجيل هذا لا يوجد بعض الاضافات وذلك لان اشباع الايجاب الكلي انما يتل صدق
السلب الجزئي الذي هو سلب الكل لا السلب الكلي الذي هو سلب كل لا يقال الاضافة طبيعة
واحدة فلا تختلف افرادها با تاع الوجود و امكنه لاشاقل بل طبيعة جنسية لا يتغير وجود
بعض الاوضاع منها دون البعض وقد يستدل على وجود الاضافة بانها تقطع بقوة السماء

٨ والجهير على ان لا تحقق الاضافة
في الخارج والالزم السلسل لان المحل
في المحل ايضا اضافة لها حلول
والدور ايضا لا الانصاف بالوجود
اضافة يتوقف وجودها على كون
مطلق الاضافة تماثلها وجودا ايضا
يلزم عدم تدهي اوصاف لكل عدد
بحسب ما له من الاضافة في ما عدها
وقد يجب بانها ذك اعتنا
ان يوجد كل اضافة سلب الكل
لا يقتضي سلب الكلي ويستدل
بأنه قطع بقوة السماء وتحت الأرض
وبقوة زيد وثمة عمرو وان لم يوجد
اعتبارا له وقد مر مثله متى

٩ ان الاضافات في جنبتها وتوحيدها
وصفتها وتشتتها وتضادها
تامة فمعرضاتها لم ترق في الكيف
جنس وفي الكم جنس والموافقة
في اليبا من نوع وفي السواد نوع
وابوة لاجل السادل صف والجائر
صف واخوة في عدمه يتشخص
المضا فين لا يجرد الاضافة في
الشخص كاذن زيد والخ بد شخص
واخوة عمرو له شخص آخر متى

وهو لا يستدعي جوده في القوة والاعنى (قال المشهور ٩) غنى عن الشرح وبسبب على ما ذكرنا
من ان الاضافات لما كانت طبائع غير مستقلة بنفسها بل تابعة لمعرضاتها كانت تابعة لها في الاحكام
لا يلزم الاستقلال وما ذكرنا من ان التضاد لا يمرض الاضافات اراد بطريق الاستقلال
بديل له قال ان الحار ضد البارد وكذا الاخر لا يلزم ان تكون الاضافة تابعة لمعرضها
في هذا الحكم لكانت مستقلة بغيره لكن احتجاجا على تعادل المتضاد وغير تعادل المتضاد فيجب ان لا يجد
في التضاد شيء ليس بمضاد فلكي وصف امتزاج متضاد فيم سبق الامور مع التضاد فلو كان
يكون غير متضاد فيبديل على ان المتضادين لا يتضادان لا تبعا ولا سعة لا لاجل حاصله لا لايضا على
مثل الاخر والارد ضد الصدين اذ يقال كل منهما الا باقيا س الى الاخر لا يقال الذي

٦ من ان تنوع المعروضات لا يوجب تنوع الاضافات العارضة فتنسب ان موافقة الانسان في البياض مثلا ليس توطعا خلافا لموافقة الفرس فيه من

٤ وهو نسبة الشيء اما الى الزمان لوقوعه على التدرج كالخرصة وما يبعدها اود فعة لكن على استمرار الالات كالكون والتوسط واما الى الآن لعدم تحصيله الا في طرف من الزمان كالوصول الى المتصف او المنهوى من

٧ منهم وجود الآن مع انه لا تصور الانقطاع الزمان على انه لو وجد حدوث عدمه لا يكون الا في آن ولم يتأتى الا في لا ينعى ما يقال في الزمان لكن لاجل التدرج من

٢ وغير حقيق الان الحقيق منه لا ينعى اشتراكه الكثير فيه من

٣ كون الجسم بحيث يكون لاجزائه نسبة فيما بينها والى الامور الخارجة عنها محيطه او محاطة او غيرهما ويكون بالقوة وبالفعول وطبعها وما يقبل التضاد كالقيام والاكناس والاشتداد كالاشداتصصا من

٨ وهو نسبة الجسم الى حاصره او بعضه من قبل ان يتفكك ذاتيا كالحيوان في اهلها او عرضيا كالانسان في ثيابه ويقال بالاشترك بمثل نسبة لقوى النفس والفرس الى زيد وتورد ابن سينا في كون هذه المقولة حسنا برأيه من

للاضافات فيه هو موضوع الاخر والاردا على الجسمين لا تقول التضاد والاضافات المتماثلة يرد على الموضوع كالحرارة والبرودة والاخرية وتكون هي موضوع وصف التضاد والاضافات لاموضوعاتها من النار والماء وغير ذلك مما يمكن فعل كل منهما بدون الآخر ولو في التضاض (قال وما تفرده) إشارة الى الوجهة التوفيق بين قولهم ان الاضافات في نوعيتها تتبع لمعرضتها وقولهم ان تنوع المعروضات لا يوجب تنوع المعارض لكن لا يخفى ما فيه من اخذ المعرض في موافقة الانسان في البياض تارة الانسان وتارة البياض (قال ومنها المتي ٤) كان الان هو النسبة الى المكان لا المكان نفسه كذلك التي هو النسبة الى الزمان لانها قد تكون وقوع الشيء فيه وقد تكون بوقوعه في طرفه الذي هو الآن فان كثيرا ما يسل عنه متى قد يقع في الآن كالوصول الى المتصف المسافة مثلا والوقوع في الزمان فسيكون بان يكون الشيء هو انصبة يتلحق على الزمان ولا يمكن ان يحصل الالفه ومعنى حصوله على التدرج وذلك كالخرط وما يبعدها كالاصول وقد يكون بمعنى انه لا يوجد في ذلك الزمان آن الا يكون ذلك الشيء حاصل فيه فيكون حصوله د فعة لكن على استمرار الآلات وينقسم الى ما يكون حاصل في الآن الذي هو طرف حصوله كالكون والى ما لا يكون حاصل في ذلك كالنوسط اعني كون المتحرك على مسافة في اربعين طرفها (قال وهذا تصريح ٧) يرينا ما ذكرنا من وقوع بعض الاشياء في الآن الذي هو طرف الزمان بمنزلة القطعة لخط يدل على انه موجود لامتناع وقوع الشيء في الاوجوه لكن لا يخفى في انه لا يخفى لعرف الشيء في الخارج الابدان انقطاع وانقسامه بالفعل والزمان انما يتقسم بانوهم والفرص فقط وايضا لو وجد الآن ولا شك انه على الانقطاع دون البقاء وحدوث عدمه لا يكون الا في آن ولم يتأتى الا في اربعين اوجوه بان عدمه يكون في جميع الزمان الذي بعد الوجود لكن لاجل التدرج ليصير الآن زما يماثل بمعنى انه لا يوجد في ذلك زمان آن الا ان ذلك المدم حاصل فيه على ما مر لا يدع الاشكال لان الكلام في حدوث عدمه وهو آتى وكون هذا الآن غير الا ان الوجود ضروري (قال ثم المتي كالان حقيق ٢) وهو كون الشيء في زمان لا يفضل عليه ككون الكسوف في ساعة معينة وغير حقيق وهو بخلافه ككون الكسوف في يوم كنا او شهر كنا الا ان الحقيق من التي يجوز فيه الاشتراك بان نصف اشياء كثيرة يكون في زمان معين بخلاف الابن وهو نذر (قال ومنها الوضع وهو ٣) هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبة اجزائه بعضها الى البعض بحيث تختلف الاجزاء لاجلها لالتباس الى الجهات في الموازاة والانحراف ونسبة اجزائه الى اشياء غير ذلك الجسم خارجة عنه اوداخله فيه كالقيام فانه هيئة للانسان بحسب انصبايه وهو نسبة في اربعين اجزائه وبحسب كون رأسه من فوق ورجله من تحت ولهذا يصير الانكاس وضما آخر فاحيط على الاطلاق يكون له الوضع بحسب الامور الداخلة فقط والمحاط على الاطلاق بالعكس وما هو محيط ومحاط فبالاعتبارين وحصول الوضع للجسم قد يكون بالقوة وقد يكون بالفعل وكل منهما قد يكون بالطبع كقيام الانسان والى ما يطبع كاشتاده ويجري فيه التضاد بان لقيام والانكاس وجودان يتماثلان على موضوع واحد بينهما غاية الخلاف ويقبل الشدة والضعف على ما هو ظاهر في كل من الانصبا والركوع (قال ومنها ٤) ويسمى المالك والبدنة) ويقسم بالنسبة الحاصلة للجسم الى امر حاصر له او بعضه فينتقل بشتاله كالنقص والقتم ويكون ذاتيا كنسبة الهرة الى اهلها وعرضيا كنسبة الانسان الى انسان الى قصده وقد شال بحسب الاشتراك لنسبة الشيء الى الشيء واختصاصه به من جهة تسميته بالاه او تصرفه فيه ككون القوى للنفس والفرس لزيد وقال ابن سينا ما لنا فلا عرف هذه المقولة حتى العرفة لان قولنا له كذا في كذا اوله مضاف لقوله ابن اوله جوهر حاصر لكذا كما في له ثوب

٤ وان يتفعل وهو تأثيري في شيء وتأثيري عن شيء مادام سالكا على اتصال كالذي للسخن والسخن مادام يسخن ويتسخن في الحال الحاصل بعد الاستقرار كطول الشجر وسخونة الماء وقبام الانسان ويجري فيها التضاد والاشتداد وما قبل ان يتوهما ذهني والازمن التسلسل مدفوع بان يس المراد بهما مطلق التأثير والتأثير بحيث يتصل الابداع والحدوث المعنى بل الحال الذي يكون للفعل في ان الفاعل فيسر ان يفعل بالحررك وان يفعل بالحررك متى

٧ وفيه مقدمة ومقالة انما المقدمة فهي ان الجوهر عندئذ ان كان متفسما فيجسم والافق هو فرد وعند جهور الفلاسفة ان كان حالاً في جوهر فصوره او تحلله فهو اولي كبريا منهما فيجسم والا فانه لم يخلق فيجسم تدبر او تدبر فانه خلق والافق فعل او يقال ان كان مقارنا في ذاته وفعله ففعل او في ذاته فقط ففعل وان كان مقارنا فاما حال او فعل او مركب او يقال ان كان له ابعاد ثلثة فيجسم والا فاما جزمه به بالفعل والاولا خارج متعلق به اولا ومعنى التقسيم على ماقرر عندهم من ان في الجوهر الفرد واليشت جوهر حال به الجسم بالفعل الا غير ذلك من التواضع ان الوجه الاخير اوفى لاشتماله على ما يوجب تباين الجسم واليهوي فلا يدل فيه الجسم الذي هو محل الصورة النوعية وعند المتقدمين الجوهر ان كان متغيرا فيجزم في وهو الجسم لاغير والا فمحل وهو النفس والعقل متى

اول بعضه كافي له خاتم او محصور فيه كافي قولنا للذن شراب يقع عليها الفضة له لا ياتواطي ولكن بالاشبه والاشكيب وان احتيل حتى يقال ان قوله له يدل على نسبة الجسم الى شامل الله بغير تأثيره كالتقص والتسليم والتعلم لم يكن لهذا المعنى من القدرة في عداد المقولات وان كان التشكيك يزول (قال ونها ان يفعل) هو تأثير الشيء في غيره على اتصال غير قار كالحال الذي للسخن مادام يسخن وان يفعل هو تأثير الشيء في غيره كذلك كالحال الذي للسخن مادام يسخن واما الحال الحاصل للسكران عند الاستقرار اي انقطاع الحركة عنه كطول الحاصل للشجر والسخونة الحاصلة الماء والاحتراق الحاصل للثوب والقدور والقيام الحاصل للانسان فليس من هذا القبيل وان كان قد يسمى اثر او اتعسلا بل من الكم او الكيف او الوضع او غير ذلك وكذلك الحال الحاصل للفاعل قبل التأثير وبهذه كقوة للشار تسمى احراقا ويجري في كل من المقولتين التضاد فان السخن ضد التبريد والسخن ضد التبريد وبطلان في الشدة والضعف فان سخن التا راشد من تسخن الحجر الطار والاسوداد الذي هو الحركة الى السواد منه ما هو اقرب الى الاسوداد الذي هو الغاية في ذلك وامرغ وصولانية من اسوداد اخره وذهب الامام وجع من المتحققين ان في ثبوت هاتين المقولتين انما هو في الذهن اذ لو وجدنا في الخارج لا ففقر كل منهما الى مؤثره لا تأثير آخر ضرورة اشتع كون التأثير نفس الامر على تقدير كونهما من الايمان الخارجية وحيث بلزم التسلسل للحال ترتب امور لانهاية لها مع كونها محصورة بين حاصرين والجواب ان ذلك انما يلزم لو كان كل تأثير وابساح حتى الابداعي الذي لا يتغير الى زمان من قبيل ان يفعل وكل تأثير حصول حتى الدفعي من قبيل ان يفعل وليس كذلك بل اذا كان الفاعل يتغير بالفعل من حال الى حال على الاتصال والاسراع في حال الفاعل هو ان يفعل وحال الفعل ان يفعل حتى فيسر الفاعل ان يفعل بالغير والتحرك وان يفعل بالغير والتحرك وقال لافرق بين قولنا يفعل وبين قولنا يتغير ويتحرك واتوع هذا الجلس هي انواع الحركة ففي الجوهر الكون والفساد وفي الكم التو والاضمحلال وفي الكيف الاستحالة وفي الابن التافهة وحقيقة ان يفعل هو تصير الجوهر من شيء الى شيء وتغيره من امر الى امر مادام سالكا في الامر من على الاتصال فالتكون كالتناوب البت قليلا قليلا وشبائشا جزا جزا على اتصال الى ان يحصل البت وعلى هذا قياس البواقي وان يفعل هو ان يتقبل الشا على با اتصال الله على النسب التي له الى اجزاء ما يتحدته في الفعل حين ما يتقبل فالتسخن حين ما يتسخن له نسبة الى جزء من الحرارة التي تحدث في السخن يتقبل من تسبب الى جزء من الحرارة الى نسبتها الى جزء آخر على الاتصال واتوعه على عدد انواع ان يفعل فان كل تغير حركة يتسببه تغير وتحرك كالتكوين والتكون والافساد والفساد وكذلك انواع الانواع كالباء والبقاء والهدم والانهدام وعلى هذا قياس التضاد فكما ان يهدم مضاد لان يبنى وان يسخن لان يبرد كذلك ان يهدم مضاد لان يبنى وان يسخن لان يبرد وعلى هذا قياس البواقي وقال ابن سينا انما يؤثر ان يفعل وان يفعل على الاتصاف والفعل لانهما قد يتان للحاصل بعد انقطاع الحركة وانما المقول ما كان توجهها الى الغاية من وضع او كيف او غير ذلك غير مستقر من حيث هو كذلك وان يفعل وان يفعل بخصوص بذلك (قال القصد الرابع في الجواهر ٧) قد سبق ذكر تعريف الجوهر على رأي المتكلمين والحكما وهذا القصد مرتب على مقدمته لتقسيمه وما يتعلق بذلك ومقالة اثنين بمباحث الاجسام ومباحث المتحركات اما تفصيحه على رأي المتكلمين هو ان الجوهر لما كان عبارة عن التغيير بالذات فاما ان يتقبل الاتصاف وهو الجسم اولا وهو الجوهر الفرد وعلى رأي المشائين من الحكماء هو ان الجوهر اما عقل او نفس او جسم او هيولى او صورة ولهم في بيان ذلك طرق بها على ما يرون من نفي الجوهر

الغرد وتجرد العقل والنفس وتحقق جوهر بن حال وتحمل ماحقة الجسم وتجوذلك من قوا عدهم
والأفعلها الشكالات لا يخفى الطريق الأول أن الجوهر أن كان حالاً في جوهر آخر ففي الصورة والأف
فان كان محلا له فهي الهيولى والأفان كان مركبا من إخال والمحل فهو الجسم والأفان لم يلق
بالجسم تعلق التدبير والمتصرف بالنفس والأفالعقل الطريق الثاني أن الجوهر أن كان
مفارقا في ذاته بأن يكون مستغنيا عن مقارعة جوهر آخر فاما أن يكون مفارعا في فعله
أيضا وهو العقل أو لا وهو النفس وإن لم يكن مفارقا في ذاته بل مقارنا لجوهر آخر فاما أن يكون
حالا فيه أو محلا أو مركبا منهما لأن مالا يكون كذلك كان مفارقا لا مقارنا الطريق الثالث أن
الجوهر أن كان قابلا للابعاد الثلاثة بجسم والأفان كان جزءا منه هو به بالفعل فصوره أو بالقوة
قادة وإن لم يكن جزءا منه فان كان متصرفا فبفسد النفس والأفعل وهذا ما قال في الشفاء أن
الجوهر أن كان مركبا جسم وإن كان بسيطاً فان كان داخلا في تكوين المركب فلما دخل الخشب
في وجود الكرسي فأنه أود دخول شكل الكرسي فيه فصوره وإن لم يكن داخلا فيه بل مفارقا
فان كان له علاقة تصريف ما في الأجسام بالهريك ففسد النفس والأفعل فان قيل الجسم يكون مع
الهيولى أيضا بالفعل البتة لا شائع التفكاكها عن الصورة كما سيجي قلنا المراد بوجود المركب
بالنظر إلى المادة نفسها من حيث أنها مادة لا يكون إلا بالقوة وبالنظر إلى الصورة بالفعل على ما قال
في الشفاء أن المادة هي ما لا يكون باعتبارها وحدة المركب وجود بالفعل بل بالقوة والصورة أنما
يصير المركب هو هو بالفعل بمصاها لها حتى لرجاز وجود الصورة بدون المادة لكل مستلزما
لحصول المركب بالفعل البتة فان قيل الدخال في قوام الجسم والحال في المادة التي هي أحد
الأنسام الخمسة أعني الهيولى الأولى البسيطة أنما هي الصورة الجسمية ولما النوعية فبما
الجسم نفسه وإن كان يسعي من حيث توارد الصور عليه هيولى ومادة قلنا الصورة النوعية
وإن لم تكن داخلة في قوام الجسم المطلق فهي داخلة في أنواع من الفلكيات والعنصرات وسببي
أن محالها أيضا هو الهيولى وعند الأفنديين من الحكماء الجوهر أن كان متغيرا بغير ما في هو الجسم
لا غير إذ لا يثبت وجود جوهر حال والصورة والخرمحل هو الهيولى وأنما الهيولى اسم الجسم
من حيث قبوله الأعراض المحصلة للأجسام المتنوعة والصورة اسم تلك الأعراض وإن لم يكن
معينا فروحاني وهو النفس والعقل (قال تلميذه ٦) قد سبق أن الموضوع هو المحل المقوم للمحل
فيكون المحل أهم منه وإن المحال قد يكون جوهر كالأصورة وقد يكون عرضا فيكون أهم من
العرض وإن العرض لا يقوم بنفسه فلا يقوم غيره وإن جاز كونه محلا للعرض بمعنى الاختصاص
الساعت فيكون بين العرض والموضوع مباينة كلية ولما بين العرض والمحل فمفهوم من وجه
لتصا دقه في عرض يقوم به عرض وتفاوتهما بحيث يكون المحل جوهر أو يكون العرض
لا يقوم به شيء فان قيل استأد العرض إلى محل يقوم به وهو معنى الموضوع فالعرض الذي
يقوم به عرض يكون موضوعا فلا يكون بين وبين الموضوع مباينة قلنا استأد إلى الموضوع
يجوز أن يكون بواسطة هي العرض والمحل الأول الذي يتصف بها كاستأد السرعة إلى الجسم
بواسطة الحركة فلا يلزم من لزوم استأد إلى الموضوع أن يكون محله الأول موضوعا (قال
وقد توهم ٤) لما كان معنى الموضوع هو المحل المقوم للمحل ومعنى الجوهر هو ما يقوم بنفسه لا بغيره
كان استأد إلى الموضوع ظاهر إلا أنه قد توهم اختصاص ذلك بجزئيات الجواهر دون كليتها
أوجهين أحدهما أنها مفترقة في الوجود إلى أشخاصها التي هي موضوعات لها لكونها مجزأة
عليها بالطبع وتاليها أنها بصورة قائم بالنفس لا أقوام لها من حيث هي كليات بدونها ورد الأول
بأنه غلط من جهة اشتراك لفظ الموضوع بين المتكلم عليه في القضية وبين المحل المقوم للمحل

٦ المحل أهم من الموضوع وإخال من
العرض والموضوع مباين للعرض
والمحل أهم منه من وجه واستناد
العرض إلى الموضوع قد يكون بوسط
فيكون الوسط محلا للموضوع متى

٤ استأد كليات الجواهر إلى الموضوع
لكونها متجزئات خفية للشخص
وصورا قائم بالنفس ورديان معنى
الموضوع هنا غيره موضوع القضية
معنى جوهرية الصور أنها اذا وجدت
في أعيان كانت لا في موضوع وأما
من حيث حلولها في النفس الجزئية
فهي اختصاص أعراض لأكليات
جواهر متى

واشخص انما يكون موضوعا للكل بالمعنى الاول دون الثاني وبان معنى كون الصور
جواهر انها في ذاتها طبائع اذ وجدت في الخارج كانت لا في موضوع وامام حيث حلولها في
النفس الجزئية وقيامها بها فهي من قبيل الاعراض الجزئية لا الجواهر الكلية (قال اما المقابلة
الاولى) لا خفاء ولا نزاع في ان لفظ الجسم في لغة العرب وكذا ما رادفه في سائر اللغات
موضوع بلاه معنى واحد واضح عنساقله من حيث الاشتراك بمعدله لكن لثقله - فبقية وتكثر
الوازمه كثر النزاع في تحقيق ماهيته واختلفت العبارات في تعريفه وادى ذلك الى اختلاف
في بعض الاشياء انه هل يكون جسما ام لا فعند المحققين من المتكلمين هو الجواهر القابل للانقسام
من غير تقييد بالذات الثلاث فلو فرضنا مؤلفا من جوهريين فردين كان الجسم هو المجموع
لا ل واحد منهما كازم لناضي تمسكا به جواهر مؤلف وكل جواهر مؤلف جسم وفقا ومبنى
الصغرى على امتناع قيام التأليف بالجزئين لامتناع قيام العرض الواحد بمحلين بل لكل
جزء تأليف قائم به وهو معنى المؤلف والجواب ان التأليف معنى بين الشئين يعتبر استواءه الى
المجموع من حيث هو المجموع فيكون مؤلفا من الشئ والى كل واحد فيكون مؤلفا مع الشئ
كما يقال في النحو الكلام هو المركب الذي فيه الاسناد والمركب المركب الذي يشبهه من الاصل
فالجسم هو المؤلف بالمعنى الاول والجزء بالمعنى الثاني فلا تكرر للوسط فان قيل المراد بالتأليف
عرض خاص مغاير لجنس القوى المشعرا لا انضمام المقضى للعدد وهو السبب عند المعتزلة
لصدور انعكاس الجواب ح منع التكرير ويجعل الامدى النزاع لفظيا فلما الى ان لفظ
الجسم بازاءى معنى وضع وصاحب المواقف معنويا فلما الى انه هل يوجد عند اجتماع الاجزاء
وحصول الجسم عرض خاص هو التأليف والادصال والسبب لصدور انعكاسه على ما رآه
المعتزلة لابل الجسم هو نفس الاجزاء المتجمعة فالقاضي يحكم بوجوده لكن يزعم انه ليس قائما
بالجزئية كما هو رأى المعتزلة بل لكل جزء تأليف يقوم به فيكون جسما لا سيجي من الجزاء بمزلة
المادة والتأليف بمزلة الصورة وفيه نظر لان جهور اصحاب ايضا قالون به ويعدم قيامه
بجزئين وان جعل النزاع بينه وبين المعتزلة بمعنى انهم قالون بالتأليف وانه ففساده اكثر لان
القاضي يقول بالتأليف وهم لا يقولون بجمعية الجواهر بل (قال وعند المعتزلة في المشهور بينهم
في تعريف الجسم انه الطويل العريض العميق ولا نزاع لهم في ان هذا ليس بعد بل رسم الخاصصة
ومبنى كونهما خاصة على انهم لا يثبتون الجسم التعليل الذي هو كمال الابدان لثلاثة لتكون
هذه عرضا عاميا يشبهه فيفتقر الى ذكر الجواهر احترازا عنه ويكون المجموع خاصة مركبة الجسم
الطبيعي كالذر للوود الخش لا يضره كون الجواهر جنسا لان المركب من الداخل والخارج
خارج على ان يحتل ان يراد بالطويل مثلا ما يكون الطول اى الارتفاع المفروض اولا خارجا له
فلا يشغل الجسم التعليل لان هذه الابدان اجزاء واعترض بان الخاصصة انما تفصل لتعريف
اذا كانت شاملة لازمة وهذه ليست كذلك اما المعتزلة فلاه لاختلاف الفعل بالكرة ولا سطح فيها
يعرض من الجسم الغير المتناهي فله جسم وان امتنع بديل من خارج بخلاف ما افترض اربعة
ليست زوج فان الزوجية من اوازم الماهية واما الارز فلان النعمة المذمومة قد يجعل طولها كالمادة
شبرا وعرضها اصابع وثلاثة ذراعا وعرضها اصبع فيقول ما فيها من الابدان مع بقا الجمعية
واجب بعد تسليم ان انتهاء الخط والسطح افضل يستلزم عدم اتصاف الجسم بالطول والعرض
والعق بان المراد بقول تلك الابدان وانماها وهذه خاصة شاملة لازمة على ان ما ذكر من زوال
مقدار وحدوث آخر ما لا يثبت له عند المتكلمين بل الجواهر الفردة هي التي تنزل من طول الى
عرض ولو سلم فلما دطاني الابدان وهي لازمة وانما الزوال الخصوصيات فان قيل حتى تقدير

٣ فقيامها على الاجسام وفيه فصلان
الفصل الاول فيما يتعلق بها على
الاجمال وفيه مباحث المبحث الاول
الجسم عند التأليف للانقسام فينبول
المؤلف من الجزئين فصاعدا لا لكل
واحد منهما على ما زعم القاضى
تمسكا به الذى قام به التأليف فيكون
مؤلفا وكذلك مؤلف جسم للفرق
الظاهر بين المؤلف من الشئ ومع
الشئ مع

٤ هو الضويل العريض العميق وهذا
تعريف بالخاصة اللازمة الثلاثة
بنا على ان المراد بقول تلك الابدان
على الاطلاق فلا يضر انقسامها
بالفعل كما في الكرة ولا تبدلها مع بقا
الجسمية كما في الشبهة على ان ذلك
عندهم عائد الى ترتيب الاجزاء من
غير اثبات القادر زائدة على الجمعية
ولهذا جاءوا خاصة بدون اقتصار
الى ذكر الجواهر واما قبيد الارض
وامحق فاحتراز عن المركب الذى
هو واسطة بين الجسم والجواهر
الفرد وذلك بان يكون تركيب الاجزاء
على سمت اوسنتين فقط او يكون
عددها اقل من اثنى مائة كونه
الجسم اعنى مائة اوسنة او بعد
على اختلافهم في ذلك معن

في المقادير فالطول خاصة بالجسم وعلى تقدير انهما قابضان الطويل فأي حادثة ان ذكر
 العرض والعمق قلنا انما يصح ذلك لو كان كل منقسم جسمًا حتى المؤلف من جزئين وهم
 لا يقولون بذلك بل عند انقسام اجزاء كل جسم غير متناهية وعندا لجأنا اغلبها ثمانية بان يوضع
 اربعة بحيث يحصل مربع ثم فوقها اربعة كذلك وعندا ابى الهذيل ستة بان يوضع ثمانية ثم
 ثمانية وقيل اربعة بان يوضع جزآن ويوجب احدهما في سمت آخر فرد واحد وفوق واحد الثلثة
 جزء آخر وانما لم يفرض بالثلاثة على وضع الثالث وانه لث على ملتقاهما بحيث يحصل مكعب
 لان جواز ذلك عندهم في حين المنع لاستزاده انقسام على ما سيجي وبالجملة فالجواهر المركب
 الذي يكون عدد اجزائه اقل من اثنى ما يصح تركيب الجسم منه او يكون تركيب اجزائه على سمت
 واحد فقط وهو المسمى عندهم بالخط وفي سمتين فقط وهو المسمى بالسطح ويكون واسطة بين
 الجسم والجهر الفرد ويجب الاحتراز عنه بقيد العرض والعمق (قال وعند الفلاسفة ٢) ان تعريف
 السابق هو الذي ذكره قدام الفلاسفة وحين ورد على ظاهره انه لا بد من ذكر الجواهر احترازًا
 عن الجسم التعليمي وانه لا عبرة بوجود الابعاد بالفعل صرح ارسطو وشبهه بالمقصود فقالوا
 هو الجواهر التي لا لابعاد الثلثة اى الذى يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلثة وزاد بعضهم قيد
 التقاطع على زوايا ثلثة ومعنى ذلك انه اذا قام خط على آخر فان كان قائمًا عليه اى غير ماثل الى
 احد جانبيه فالزاويتان الحادتان تكونان متساويتين وتسميان قائمتين وان كان مائلًا فلا محالة تكون
 احدي الزاويتين منفرجة والآخرى أعظم وتسمى منفرجة فاذا فرضنا في الجسم بعدا كيف
 انفق ثم آخره فاعلم ان في جهة شئنا بحيث تحصل اربع قوائم ثم اننا لنباطعها بحيث تحصل منه ثلثة
 ولا كل من الاولين اربع قوائم وهذا الثالث متعين لا يتصور فيه التعدد فهذا معنى تقاطع الابعاد على
 زوايا ثلثة وهذا القيد لتعقبن ان التعريف في الجسم قبول الابعاد على هذا الوجه وان كان هو قابلا
 لابعاد كثيرة لا على هذا الوجه فان ذكر في المواظف ان الجواهر القابل للابعاد لا يكون الا كذلك
 والذي يقبل ابعادا لا على هذا الوجه انما هو السطح ينبغي ان يكون اشارة الى جهة التقاطع
 على زوايا ثلثة لا الى التقاطع ولدفع وهم من يتوهم ان تعريف الجواهر القابل للابعاد شامل
 للسطح بناء على تركيبه من الجواهر الفردة وكان هذا مراد من قال انه احتراز عن السطح اى على
 توهم كونه جهرًا ولا بد الجسم التعليمي لانهم لا يتوهمونه بل يميلون الحاصل من تركيب لسطوح
 هو الجسم الطبيعي لا غير وقد يقال ان معنى الاحتراز عن السطح ان لا يلقى المقابل للابعاد شاملا
 له فيصير خاصية الجسم صالحا في مرض الفصل اصيرورته اخص من الجواهر مطلقا لان وجه
 وهذا انما يتم لو لم يبق من هذا القيد شاملا الجسم التعليمي وانما اعتبر الفرض لان جميعية الجسم ليست
 باعتبار ما لها من الابعاد بالفعل لانها مع بقاها الجسمية بمجالها قد تبدل كما في الشمة وقد تزيد
 وقد تنقص بالتخلل والتكاثف ولانه قد تبدل في ماهيته عن السطح والخط كما في تصور
 جسم غير متناه بل وعن الخط في الوجود ايضا كما في الكرة المعصنة والاسطوانة وذكر الامكان لان فعل
 الفرض ايضا ليس بلازم بل مجرد امكانه كاف في التجردات يستحيل فرض الابعاد بمعنى ان انصافها
 بهما من الخانات التي لا يمكن فرضها والظاهر انه يمكن ذكر الامكان او القابلية ولا حاجة الى اعتبار
 الفرض وذكر وان المراد بهذا الامكان هو الامكان العام لشيء ما يكون الابعاد قد حصلت بالفعل
 لازمة كما في الافلاك واغلازمة كما في العناصر وما يكون بالقوة المختصة كما في الكرة المعصنة فكلما لم
 يبق تارة ان المراد بالابعاد تلك الامتدادات الآخذة في الجهات على ما هو حقيقة الجسم التعليمي
 اعني الكمية القابلة للجسم السارية فيه المحصورة بين السطوح حتى ان بين السطوح ستة الجسم المربع

٢ هو الجواهر الذي يمكن ان يفرض
 فيه ابعاد ثلثة وقد يقيد بالتقاطع على
 زوايا قوائم وهو التعريف ودفع الوهم
 دون الاحتراز والمراد بالابعاد ههنا
 الخطوط المتوهمه في داخل الجسم
 لا امتدادات حاصله بالعقل لازمة
 حصصا في لفكيات او غير لازمة
 بخصوصياتها كما في العناصر
 ولا التهيئات المنفية عن الجسم غير
 المتناهي والمراد قبول اعتبارها
 لاصورها العقلية او الوهمية فلا بد
 النفس ولا الوهم على ان الجواهر
 لا يشتمل لاختفاء في ان المتصف بها
 هو الجسم لا الجواهر متن

جوهرا هو الجسم الطبيعي وعرضا سار يا فيه هو الجسم التعلمي له أبعاد ثلثة هي اجزاؤه
لا يعني الخطوط اذ لو كانت فيه بالفعل لكانت في كل جسم بالفعل وهذا غير الاستدلال الذي هو
الصورة الجسمية الحاصلة في كل جسم بالفعل بحيث لا يلحقه التبدل والتغير اصلا وثارة الى انها
الخطوط التي لا توجد في الكرة الساكنة الا بالقوة المحضة بخلاف المتحرك كالغالب فان المحرور
عندهم خط بالفعل وثارة الى انها السطوح والخطوط التي هي الدهائيت حيث تنفصها عن
الجسم الغير المتأهي ولاخفاء في انها ليست هي التي تنقطع على زوايا قائمة والاظهار ان المراد
بها الخطوط المنهضة المتقاطعة التي هي الطول والعرض والعمق وهي ليست بالفعل لاني
الطبيعي ولا في التعلمي والافتصال الذي هو ايضا بالقوة ليس مقابله ليزن كون الجسم ليس
بمتصل بالفعل ولا منفصل بالفعل بل بالاتصال الذي هو حاصل بالفعل وقرق ابن سينا بين
البعد والقدر بين البعد هو الذي يكون بين نهائيتين غير متلاقيتين ومن شانه ان يتوهم فيه نهائيت
من نوع ثلثة اللهائيتين فقد يكون بعد خطي من غير خط وسطحى من غير سطح كما في الجسم
الذي لا انفصال في داخله بالفعل ذلك اذا فرضت فيه نقطتين قبيتهما بعد خطي ولاخط واذ
فرضت خطين متقابلين قبيتهما بعد سطحى ولاسطح وذلك البعد الخطي طول واسطحى
عرض فبقدر الفرق بين الطول والخط وبين العرض والسطح حيث يوجد الاول بدون الثاني
وان لم يوجد خط بلا طول وسطح بلا عرض قال والمراد قول اعابها اورد الامام ان الوهم يصح
فرض الابعاد الثلثة فيه وليس يحسم فجاب بان المراد ما يكون كذلك بحسب الوجود الخارجى كما في
قوله لم يطب ما قبل الاشكال بسهولة ولا خفاء في انه تحقيق المقصود بحيث لا يرد الاعتراض بالنفس
التي هي جوهر مجرد قبل الابدان الثلثة المتقاطعة والافاضة ان الوهم خارج بقيد الجوهري والاصل
ان المراد صحة فرض الابدان بحيث يحقق الاتصاف بها وذلك في الوجود المتأصل لا غير ومن
اعتراضه ان الهوى لجوهر يصح فرض الابعاد الثلثة فيها غايته ان قبولها للامداد يكون مشروطا
بقبولها للصورة الجسمية ولا يجوز ان تكون الصورة جزءا من القابل لما تقر عندهم من انها ليست بالفعل
والحصول دون الامكان والقول بل الجوهر القابل هو الهوى لا غير وجوابه ان ما اختص الهوى
بقبوله هو الصور لا الاعراض من الكميات والكثافات وغيرها كيف وقد صرحوا بالاحتياط للهوى
من المقدار واما ذلك الى الصورة فانها امتداد جوهرى به قبول الامدادات العرضية على انه
قد سبق ان المراد بهذا القول ما يعبر بالفعل ولولول وما ولعل هذا الاعتراض بالنسبة الى الصورة
اوجه (قال وكلامهم متردد) الظاهر ان التعريف المذكور رسم بالخاصة المركبة ادعى تقدير جنسية
الجوهر والقابل للابعاد اعم منه من وجه ولا كذلك حال الفصل واهذا التقو اعلى ان المركب من امرين
بينهما عموم وخصوص من وجه ماهية اعتبارية وايضا تفصل حقيقة الجسم بالابعاد الثلاثة
غير معقول واما التمسك بان تركيب الجسم اما هو من الهوى والصورة لامن الجوهر وقابل الابعاد
الكون التعريف ههما حذافه يف لما عرفت من الفرق بين الاجزاء الخارجة والجزء العنقبة
التي هي الذاتيات ونقل عن ابن سينا ما يشرب به متردد في ان هذا حذا ورسم وبفضل الامام
كونه حذا بان الجوهر لا يصح جنس الجسم ولا قابلية الابعاد فضلا اما الاول فلو جوهه منها ان
الجوهر هو مفسر ما يوجد لاني موضوع الوجود ذاته على الماهية لا ذاتي لها بل هي من المعقولات
الذاتية التي لا تحقق لها الا في الذهن فلا يصح جرها للماهية الحقيقية وعدم الاحتياج الى الموضوع
عندى لا يصح ذاتيا للوجود لا يقال جميع الاجناس بل جميع الكليات من المعقولات السابقة
للتأقولات المتطابقات منها لا الطبيعية بل الجسم والحيوان ونحو ذلك ومنها انه لو كان جنسا
لجواهر كان تمايزها بالمعقولة صول على ماهو شان الانواع المتدرجة تحت جنس فذلك الفصول

في ان هذا التعريف حد اوسع
وايدل للامام كونه حدان ليس
الجوهر جنسه لانه مفسر بالموجود
لا في موضوع والوجود ذاته بل من
المعقولات السابقة ولا في موضوع
عندى ولا لو كان جنسا لكان تمايز
الجواهر بفصول هي اما جواهر
فيتمسك باعراض فيقوم الجواهر
بالعرض ولا قابلية وما في معناها
بفصل كونها من الاعتبارات التي
لا يثبت لها في الابعان والالقامت
بجعل قابل وزن انفسها ترتيب
ووجود بالفعل وهو باطل اتفاقا
واجب بان الموجود لا في موضوع
رسم للجوهر لاحد وصق الجسم
على الفصل عرضي لا يثبت الى فصل
آخر وليس الفصل هي القابلية بل
الغالب اعنى الاخر الذي من شانه
القول وكونه في الوجود نفس ذات
الجسم غير خارج كما في سائر الفصول

الجسم البسيط قابل الانقسام فلما ان تكون ٢١٥ كج الانقسامات بالفعل متناهية وهو مذهب المتكلمين واغبر متناهية والية قبل الانقسام واما ان

اما ان تكون جوهر فيقتل الكلام الى ما به تباينها ويلزم النفس واما ان يكون اعراضا فيلزم تقوم الجوهر بالعرض وهو بطل لا يتراحم افتقار الجوهر الى الموضوع وايضا يلزم كون العرض محولا على الجوهر ونفسه بحسب الوجود على ما هو شأن الفصل مع النوع واما الثاني فلان معنى القابلة والمكن الفرض ومحتوى ذلك من العبارات امر لا يتحقق له في الخارج والافعال يجعل قابل له ضرورة انه من المعاني العرضية دون الجوهرية فتقتل الكلام الى تلك القابلة ويلزم التسلسل في الامور الموجودة المترتبة ضرورة توقف تحقق كل قابلة على قابلة اخرى سابقة عليها ومنه باطل بالاتفاق سيما وهذه السلسلة محصورة بين حاصرين هما هذه القابلة والحل واجب عن الاول بان الموجود في موضوع رسم لاحد اذ لا حد للاجناس المالية وعدم جنسية المعارض لا يستلزم عدم جنسية المعروض وعن الثاني بان كون فصول الجواهر جوهر لا يلزم انقسامها الى فصل آخر وانما يلزم ذلك لو كان الجوهر جنسانا ايضا لا عرضا عاما كالحيوان للناطق وعن الثالث بان الفصل ليس هو القابلة بل القابل اعني الامر الذي من شلته القول كالناطق للانسان بمعنى الجوهر الذي من شلته النطق اى ادراك الكتابات لا يقبل هذا نفس الجسم لاجزائه فكيف يكون فصلا لا تقول هو نفسه بحسب الخسارج وجزءه بحسب الذهن كما في سائر الفصول هذا كله بعد تسليم امتناع كون المعنى جنسا او فصلا للذات الحقيقية واراد صاحب المواقف بعد نقل هذه الاجوبة كلاما قيل الجدي وى جدا (المبحث الثاني) ذكروا في ضبط مذاهب القوم في تحقيق حقيقة الجسم ان الجسم البسيط اعني الذي لا يتألف من اجسام مختلفة الطابع اما ان تكون انقساماته الكسنة حاصلة بالفعل والاول على التقديرين فلما ان يكون متناهية الا فالقول مذهب المتكلمين والثاني مذهب النفاذ والثالث مذهب جمهور الفلاسفة والرابع مذهب محمد النهرستاني لانه لا يخفى ان اما لا يكون جميع انقساماته بالفعل فيحتمل ان يكون بعضها كذلك على مذهب البه ديمقراطيس من ان الجسم متألف من اجزاء صغار صلبة قابلة للقسمة الوهمية دون الفعلية فلذا جعلنا الاقسام خمسة واما القول بتألف الجسم من السطوح المتألفة من الخطوط المتألفة من النقاط التي هي جواهر فردية فهو قول المتكلمين مع اشتراط الانقسام في الاقطار الثلاثة بحيث لا يتألف من اقل من ثمانية اجزاء ثم افرقت الفلاسفة الفسائون بلاثاني الانقسامات فترتين منهم من جعل قبول الانقسام مقفرا الى الهوليز ومنهم من منع ذلك واما ما نسب الى التجار وشرار من المعزلة من ان الجسم مؤلف من محض الاعراض من الالوان والطعوم والروائح وغير ذلك فضروري البطلان والذي يعتمد به من المذاهب في حقيقة الجسم ثلاثة الاول للمتكلمين انه من الجواهر الفردة المتناهية العدد الثاني للثلاثين من الفلاسفة انه مركب من الهوليز والصورة الثلاث للاشراقيين منهم انه في نفسه بسيط كما هو عند الحلاس ليس فيه تعدد اجزاء اصلا وانما يقبل الانقسام بذاته لا يتبعى الى حد لا يقي له قبول الانقسام كما هو شأن مقدورات الله تعالى وكأله وقع اتفاق الفرق على ثبوت مادة يتوار عليها الصور والاعراض من الالهة عند الاشراقيين نفس الجسم يسمى من حيث قبول المقادير مادة وهوليز والمقادير من حيث الحلول فيه صورا وعند المشائين جوهر يقوم بجوهر آخر حال فيه سعى صورة يتحصل بتركبها جوهر قابل للمقادير و سائر الاعراض والجسم وعند المتكلمين هو الجواهر الفردة التي يقوم بها اتألف فيتحصل الجسم فتألف عندهم بمنزلة الصورة عند المشائين الاله عرض لا يقوم بذاته بل بمجمله والصورة جوهر يقوم بذاته ويقوم به مجله الذي هو الهوليز (قال المبحث الثالث) المتكلمين في كون الجسم من اجزاء لا يتجزأ طريقان احدهما اثبات ان قبول الانقسام يستلزم حصول الاقسام وتقرير الكلام

تكون بالقوة فقط متناهية ونسب الى الشهر ستاتي واغبر متناهية وهو رأي جمهور الفلاسفة واما ان يكون بعضها بالفعل وبعضها بالقوة وهو ما ذهب اليه ديمقراطيس من ان اجزاء البسيط اجسام صغار صلبة قابلة للقسمة الوهمية دون الفكية ثم اختلفت الفلاسفة فذهب المشائون منهم الى ان الجسم يتفقر في قبول القسمة الى مادة يتألف الجسم منها ومن الصورة الحادثة فيها وغيرهم الى انه يقبل الانقسام بنفسه فهو في نفسه بسيط كما هو عند الحلاس واما ما نسب الى البه من تألف الجسم من محض الاعراض فضروري البطلان والمقول عليه من المذاهب ثلثة الاول الجسم مركب من اجزاء لا يتجزأ متناهية الثاني انه مركب من الهوليز والصورة والثالث انه بسيط شخص بركله وقع الاتفاق على ان هناك هوليز يتوار عليها الصور والاعراض وانما النزاع في انه الجسم نفسه او المادة التي تحمل فيها الصورة او الجواهر الفردة التي يقوم بها التآلف واذا تحققت فالقول بكون الجسم من الجواهر الفردة والتألف قريب من القول بكونه من الهوليز والصورة متن

٣ في احتياج الهوليزين لما يتكلمون فلهن طريقان احدهما اثبات ان قبول الانقسام يستلزم حصوله وفيه وجوه الاول انه لو كان القابل للقسمة واحدا لم يقبل الوحدة الانقسام ضرورة انقسام الحال بانقسام الحبل الثاني انه لو كان واحدا لكان التفريق اعداما ضرورة وال الهولية الواحدة لا يحدث الهوليزين فيكون شق الجهر بالارة اعدامه واحدا لا يجري الثالث ان مقاطع الاجزاء من النصف والثالث والربع وغير ذلك متناهية ضرورة ولو لا تمايز الاجزاء اختلفت خواصها وقد يجاب عن الاول بان الوحدة اعتبارا حقيقيا لا يتقسم بانقسام الحبل وعن الثاني بانه ان ارادنا بتجزئ ذلك الله ما له من الاتصال فلا خفاء في اعدامه بما رضى الاتصال وان ارادنا بما يعنى فلاسها حدث اوزن الى وعن الثالث بان اختلاف الخواص تمايز بعد فرض الانقسام متن

ان كل جسم فهو قابل للانقسام وفقاً لكل ما هو كذلك فاقسامه حاصلة بالفعل لوجوه الاول
ان القابل للانقسام لو لم يكن متقسماً بالفعل بل واحداً في نفسه كما هو عند الحسن لم يقبل
الوحدة الانقسام واللازم باطل اذ لا معنى لها سوى عدم الانقسام وبوجه التزم ان الوحدة
حينئذ تكون عارضة لسلك القابل حاملة فيه سواء جملة لزمه او غير لزمه ضرورة انه لا يثبت
نفسه ولا جزاً منه وانقسام المحل يستلزم انقسام الحامل لضرورة انما الحاصل في كل جزء غير الحاصل
في الآخر واجبي بان الوحدة من الاعتبارات العقلية واسلم فثبت من الاعراض السارية
التي تنقسم بانقسام المحل الثاني انه لو كان واحداً لكان تقسيم الجسم وتقريب اجزائه اعداء له
ضرورة انه لزمه انه واحد واحدات له وبين آخرين واللازم باطل للقطع بان شق
العرض البحر يارثه ليس اعداء له واحداً لبحر ينخرين واجبي بانه ان اريد بالبحر ذلك الماء
مع ماله من الاتصال فلا خفاء في اعدائه عند عرض الانفصال وان اردت نفس ذلك الماء
من غير اعتبار بالاتصال فليس في الشق زوال بحر واحد وبجرى وهذا السبب بقا عدهم
حيث يقولون ان القابل للشيء يجب ان يكون باقياً عدهم مجتمعاً معه فان نقل الكلام
الى المائدة بانها ان كانت متعددة فهو المرام وان كانت واحدة فان بقيت بعد الانقسام كذلك
فتظاهر البطلان لقطع بان ما هو محل هذه الصورة غير ما هو محل للصورة الاخرى وان صارت
متعددة فقد انعدمت الاول ضرورة وزم اعداء الجسم بجمعه وصورة جيمعوا بطل قاعدة اجتماع
القابل مع القبول فلا يحصى الا بان يقال المادة استعداد محض ليست في نفسها بوحدة
ولا كثرة ولا متصلة ولا متفصلة لثالث ان الاقسام لو لم تكن حاصلة بالفعل بغيره بعضا عن البعض
ما اختلفت خواصها ضرورة واللازم باطل لان قطع النصف غير قطع الثلث وكذلك ربع ثلث
وغيرهما فيكون الجزء الذي هو قطع النصف متميزاً عن الذي هو مقطع ربع وهكذا غيره واجبي بان
اللازمة فان اختلف اقسامها حصل بعد فرض الانقسام وذلك ان النصفية واثانية
والثلاثة وغيرها من اضافات واعتبارات يحكم بها العقل عند اعتبار الانقسام وكذا مقاديرها
فان ادعى ان ما هو قابل ان يكون مقطع النصف عند فرض الانقسام متميز بالفعل عما هو قابل
لان يكون مقطع الربع مثلاً فهو نفس المنازع وحاصله انه لا امتناع في انقسام الاجزاء عما هو قابل
بالصفات الحقيقية كالضوء والظلام في القير فضلاً عن الاعتبارية لايه لا انقسامات عندهم
غير متناهية وهو يستلزم لانهاى الانقسام وما لا نهاية له لا يتصوره نصف او ثلث او ربع او غيرها
لانها لو اتماجت ذلك فيما هو غير متناهية بحسب كنهه المتصلة او المتفصلة واما قياها متناهية المفاد
لكنه قابل لانقسامات غير متناهية فلا واقعا متع كان ذلك هناك انقسام بالفعل غير متناهية بالعدد
وليس كذلك اذ ليس معنى قبول الجسم لانقسامات غير متناهية انه يمكن خروجها من القوة
في الفعل بل انه من شأه وقوة ان ينقسم دائماً ولا ينتهي انقسامه الى حد لا يمكن انقسامه
كما ان مقدورات الله تعالى غير متناهية بمعنى ان قدرته لا تنهى الى حد لا يكون قادراً على زيده
فليعتبر حال قابلية الجسم للانقسام الى الاجزاء بمجال قابلية الباري تعالى للاشياء على ان ما ذكر
او لم فاقابل على تنهاى الانقسامات لانه حصول الاجزاء بالفعل (فان وقايتها) اى الطربق
الثاني للمكتسبين اثبات جوهر في الجسم لا يقبل الانقسام اصلاً ولا قطعاً ولا كسراً ولا وها
ولا فرضاً والقرى بينها ان القطع يفترق الى آله فائدة بخلاف الكسر فانهما يؤثران الى الافتراق
بخلاف الوهمى والفرضى والوهمى اذا اريد به ما يكون بتعونه القوة الوهمى التي هي سلطان
القوى الجسمية فذهب الى لا يقدّر على تقسيمات غير متناهية لما قرره عندهم من تنهاى افعال القوى
الجسمية بخلاف فرض العقل فان العقل يتعلق بالكليات المشتملة على الصغرية والكبيرة والمتناهية
والمستقيمة

انقسام اصلاً وقبسه وجوه منها
ما يبنى على استلزام قبول الانقسام
حصول الانقسام كقولهم ان الله
قادر على ان يتخلق في اجزاء الجسم
الا فتراقى بدل الاجتماع فثبت الجز
اذل في قول الفيزيائي الاجتماع
وكقولهم اول الجز لما كان الجبل
اعظم من الحردلة لاستلزام اجزائهما
لكونهما غير متساويين واعترض
بان الاستواء في عدد الاجزاء
لا في مقدارها واجبي بان تفاسوت
المقادير يفساوت الاجزاء قطعاً
وقد يدعى ان الاستواء في الاجزاء
الممكنة ايضا محال وكقولهم
اولاً يثبت انقسام الجسم الى المالاتحاد
لداصل لازم عزم تنهاى استمراده
لثلاثة من استمدادات غير متناهية
ومنها ما يبنى على ان الحركية
حصولات متعاقبة والزم ان آلت
متتالية كقولهم الموجود من الحركة
والزمان هو الخاص بالانماضي
ما يوجد حين حضر والمستقبل
ما يوجد حين يحضر والماضي
من غير قار بالماضي لا ينقسم فكذا
ما يبنى على ان الحركية
لا يقبل الانقسام كقولهم القطعة
موجودة لانها طرف الخط الموجود
وبها انما الخطوط فان كان جوهر
فذلك وان كان عرضاً كان بالذات
او بالواسطة خلا في جوهر لا ينقسم
اللازم انقسام القطعة وكقولهم
اذا وضعت كرة حقيقي على سطح
مستو وان قام خط على خط كانت
المساحة بلا ينقسم ثم اذا دبرت الكرة
يتدها على السطح وهو الخط الى آخر
الخط فهو عديم انقسام الاجزاء
بأسرها وثبت المطلوب وكقولهم
قد ثبت ان الاول هو الحاصل من عمادة
الخط المستقيم لم يحيط بالذات صغر

وغير المتناهية فأقبل أثبات الجوهر الفرد لا يقيد المطاوع اعني تركب الجسم منها قلنا نعم
 الا انه يكفي لدفع ما يدعيه الفلاسفة من امتناعه على ان بعض الوجوه المذكورة مما يفيد اصل المطلوب
 وبالجملة فلهي في هذا الطريق مسا لك منها ما ينبغي على ان قبول الانقسام يستدعي حصول
 الاقسام بالفعل وقيد وجوه الاول ان الله تعالى قادر على ان يخلق في اجزاء الجسم بدل اجتماعها
 الافتراق بحيث لا يبقى اجتماع اصلا وذلك لان نسبة القدرة الى الضدين على السواء واذا حصل
 الافتراق ثبت الجزاء الذي لا يتجزأ اذ لو كان قابلا للتجزئ لكان الاجتماع باقيا هف الثاني انه
 لو لم يثبت الجزاء الذي لا يتجزأ لما كان الجبل اعظم من الفرد لان كلا منهما اجزاء يكون قابلا
 للانقسامات غير متناهية فتكون اجزاء كل منهما غير متناهية من غير تفاضل وهو معنى الساري
 فان قيل فانه لزوم الاستواء في عدد الاجزاء بان يكون اجزاء كل منهما غير متناهية العدد وهو غير
 محال والمحال استواء مقداريهما وهو غير لازم اجيب بان الاستواء في الاجزاء يستلزم الاستواء
 في المقدار ضرورة ان تساوت اعداد غير متناهية تساوت الاجزاء بمعنى ان ما يكون مقداره اعظم
 اجزاء اكثر فلا يكون اجزاء اكثر لا يكون مقداره اعظم وقد تقرر هذا الوجه بحيث لا ينبغي
 على استلزام قبول الانقسام حصول الاقسام وهو انه لو كان كل من السماء والفردلة قابلا للانقسام
 من غير انتهاء الى ما لا يقبل الاقسام اصلا كانت الاجزاء المتكثرة حيث تدور في كل منهما مساوية التي في
 الآخر وما يمكن ان يفصل من الفردلة صفائح متسوية ونسروجهي السماء بل اجزاء نعر الوجوهين وتلك ما بين
 السطحين وبطلانه ضروري وجوابه بعد تسليم البطلان ما سبق اربس معنى قبول الانقسامات
 الغير المتناهية امكن خروجها من القوة الى الفعل فحين يبرز امكن حصول اقسام لانهاية لها
 وامكان انفصالها الثالث انه لو لم يثبت انقسام الجسم الى ما لا يكون له امتداد وقبول اقسام لزم
 ان يكون امتداد كل جسم حتى الفردلة غير متناه القدر لتألفه من امتدادات غير متناهية العدد
 ونها ما ينبغي على كون الحركة عبارة عن حصولات متعاقبة من غير استغراق الزمان عبارة
 عن آيات متناهية وهو وجه واحد تقرر بان وجود الحركة في المسافة معلوم بالضرورة مع انقطاع
 بان المسافة منها ليس بوجوده الا ان بل حين كان حاضرا والمستقبل انما يصير موجودا حين يصير
 حاضرا فالوجود منها هو الحاضر لا غير وهو لا يقبل الانقسام واللاكان شيء منه قبل او بعد لكونه
 غير قابل للذات فلا يكون بتمامه حاضرا هف او تقول لو انقسم الحاضر لكان في الحركة اجتماع
 اجزاء فيكون قابل للذات هف واذا ثبت في الحركة جزء غير منقسم وهي متبقة على المسافة
 بمعنى ان كل جزء منها على جزء منها ثبت في المسافة جزء غير منقسم لا متشاع تطابق غير
 انقسم على المنقسم وهو المطلوب ثم اذا حاولا اثبات ما هو المقصود قلنا الحاضر يحصل
 عقيب انقضاء جزء آخر حاضر غير منقسم يكون هو الموجود من الحركة وهكذا الى ان ينفذ
 فان الحركة مركبة من اجزائه لا يتجزأ او قلنا كل جزء من الحركة حاضر حيا اما وكل ما هو
 حاضر حيا ما هو غير منقسم بالضرورة فكل جزء منها غير منقسم وهو معنى تركبها من اجزاء
 لا يتجزأ فكذا لمسافة لا نظير فيها عليها وقد يستعان في ذلك بالزمان لان عدم الاستغراق فيه
 اظهر حتى كانه نفس ماهيته ولا يتوهم فيه ما يتوهم في الحركة من تحلل سكون وزوم وقوع اجزاء
 منها في زمان قابل للانقسام فبقا الموجود منه هو الحاضر الذي لا يقبل الانقسام ولو بلغ فرض
 لان مناه محضة فرض شيء غير شيء وهذا ينبغي عدم الاستغراق الذي في ثمة منطبق على الحركة
 المنطقية على المسافة فيكون ان ذلك والحكمة لا يثبتون الحاضر من الزمان ويجعلون الموجود
 من الحركة هو المتوسط بين المبدأ والنهاية ويجعلون حالهما في قبول الانقسام تحلل الاجسام
 ونها ما ينبغي على ان تحلل القطعة جوهر لا يقبل الانقسام وهو وجه الاول ان انقطعة موجودة

لأنها طرف الخط الموجود وطرف الموجود موجود بالضرورة ولأنها شيء يتماس الخطوط
وتمامها بالعدم الصنف محال ولأنها ذات وضع أي يشار إليها إشارة حسيّة بأنها هناك
وهذا في المعادوم محال ثم أنها إما أن تكون جوهرًا أو رأي المتكلمين أو عرضًا أو جبروتًا
أو جوهرًا يحمل فيه بالذات أن لم يجز قسماً للعرض أو العرض أو بالقسطة أن جبروتاً وذلك لظهور
يتمتع أن يكون منقسمًا أو لا يتم تقسيم النقطة ضرورية لتقسيم الحال بأنقسام المحل هف فأيما مكان
ثبت جوهر لا يقبل الاقسام وهو المطلوب الثاني إذا فرضنا كرة حقيقيّة على سطح حقيقي مماسة
بمحور لا يقبل الاقسام وإن كان في سطح الكرة خط مستقيم أو سطح مستو فلا تكون الكرة كرة حقيقيّة هف
بدلت الجرة أما جوهر وهو المطلوب أو عرض وفيه المطلوب ثم إذا فرضنا تلك الكرة على ذلك السطح
ظهر كون سطحها من اجزاء لا يتجزأ أو به يتم المقصود والقول بامتناع الكرة أو السطح أو تمامها
مكارة ومختلفة لغوا عنهم الثالث أنه إذا طام خط على خط فإحد جانبيه لقيه بجرة لا ينقسم
ثم إذا مر عليه إلى الجانب الآخر ظهر ثلثه من اجزاء لا يتجزأ ضرورة أن ما يقع عليه غير
المتقسم غير منقسم الرابع أنه يبرهن أقليدس على أن زاوية الحاصلات من مماسة الخط المستقيم
لتحيط الدائرة أصغر مما يمكن من الزوايا بالضرورة لا يقبل الاقسام والالكان نصفها أصغر
منه فذلك الأمر الغير المتقسم أما جوهر أو حال فيه وفيه المطلوب والحكمة يزعمون أن تقسيم
الحال بأنقسام المحل مختص بما يكون حلو له بطريق السرمان كالرياض في الجسم والنقطة
أما محل في الخط من حيث أنها نهاية له لا سارية فيه وكذا الخط في السطح والسطح في الجسم
التعليمي الحال في الجسم الطبيعي بطريق السرمان والمحل أن يحدث الكرة والسطح قوى
وتمامها بجوهر وهما ضروري والقول بأن موضع التماس منقسم بانفرض بخلاف قواعدهم
لأن معناه صحة فرض شيء غير شيء وهذا في النقطة محال إذ به يصير خطاً أو سطحاً مستويًا
ضرورية الاطلاق سابق على السطح المستوي وعند زوال التماس من ذلك الموضع إلى موضع آخر
يصير الكرة ثبات الاضلاع على أن النقطة عندهم انقضى النهاية للخط فلا توجد في الكرة
بالفصل (قال واحتجوا) احتج القائلون بالجزء على أن اجزاء الجسم متشابهة فبقا
لقول التقسيم الأول أنها محصورة بين حاصرين فكل ما هو كذلك عددًا كان أو عددًا زائداً وهو
متناه بالضرورة الثاني أن لانهاى الاجزاء يستلزم امتناع وصول التحرك إلى غاية ما في المسافة
لوقوفه على قطع نصفها ونصف نصفها وهو جراً إلى ما لا ينتهى وذلك لا يتصور فبقا لانهاى
من الزمان وقد يبرهن عن هذا الوجه بله يلزم امتناع قطع المسافة المعينه في زمان متناه وتقريران
عدم تنهاى اجزاء المسافة يستلزم عدم تنهاى اجزاء الحركة المنطقية عليها وهو يستلزم عدم
تنهاى اجزاء الزمان المنطوق على الحركة الثالث أنه يستلزم امتناع حلول السريع بالبطيء
إذا ابتداء الحركة بعده إذا قطع جزءاً فالبطيء أيضاً قطع جزءاً أقل منه ضرورة والتخلل
للكائنات بشهادة الحس والبرهان وإنما اعتبر البطيء دون الواقف مع أنه كذلك لأنه حينئذ
يكون ذكر السرعة لغواً ويصير هذا بعينه طريق امتناع قطع المتحرك مسافة ما ووصوله
إلى غاية ما ولا ينبغي أن هذا الوجه جارياً إذا كانت الاجزاء متناهية وإن الوجوه الثلاثة إنما
تذهب على من يقول بلانهاى الاجزاء في كل امتداد يفرض في الجسم وفيما بكل طرفين
من اطراف وجهتين من جهاته وأما على القول بلانهاى اجزاء في مجموع الامتدادات وفيما بين جميع
الاطراف والجهات فلا إلا إذا بين تنهاى عدد الامتدادات الرابع أن تفرض اجتماع ثمانية من
الاجزاء بحيث يصير المركب منها طولاً غير بضاً عميقاً منقسماً في الاقطار الثلاثة متقاطعة
امتداداته على الزوايا القائمة فبالضرورة يكون جمعاً تنهاى اجزائه ثم إذا حاولنا بيان تنهاى

على تنهاى الاجزاء بأنها محصورة
بين الطرفين وإن لانهاىها يستلزم
امتناع أن يصل المتحرك إلى غاية ما
وأن يلحق السريع البطيء في زمان
متناه والنقض بالمؤلف من ثمانية
اجزاء مثلاً إذا انصب إلى الاجسام
المتناهية المتعاد يثبت تنهاى اجزائها
لأن نسبة لطول الخط نسبة الاجزاء
إلى الاجزاء لا يتغير بها والتداخل
محال كما أن النقطة ثبات

اجزاء كل جسم متناهية المقدار اعتبرت نسبة حجمه الى حجمه فكانت نسبة متناه الى متناه لان نسبة
 الحجم الى الحجم نسبة الاجزاء الى الاجزاء اذ يحسبها يكون الحجم والمقدار ازيد وابتداء متناه صافا وكانت
 الاجزاء غير متناهية كانت نسبة المتناهي الى المتناهي نسبة المتناهي الى غير المتناهي وهو محال فان قيل
 مذهب النظم ان الجوهر المفرد بمنتهى وجوده على الانفرد وانما يكون في ضمن الجسم وكل
 جسم من جواهر غير متناهية فلنسا نقرض الكلام في ثمانية اجزاء من الجسم الخمس انه لو كان
 الحجم والمقدار بحسب الاجزاء فلو كانت الاجزاء غير متناهية لزم في كل جسم ان يكون غير متناهى
 الحجم واللازم ظاهر البطلان والمشهور عن القائلين بلاتناهي الاجزاء في التفصيص عن حديث زيادة
 الحجم وبلوق السر يع البطي امران احدهما القول بالتداخل وهو ان يتعد احد الطرفين في الاخر
 ويلاق به بمره بحيث يصير حيزا واحدا وحاصله منسوع زيادة الحجم بزيادة الاجزاء فلا يلزم من
 عدم تناهي الاجزاء ان يكون الحجم غير متناه ولا ان يكون بازاء كل جزء من المسافة جزء من
 الحركة والزمان ليزم عدم تناهيهما وتاليهما القول بالعدرة وهو ان يترك التحرك حدها من المسافة
 ويحصل في حد اخر من غير محاذاة ولا ملاقة للمبنيهما وحاصله قطع بعض حدود المسافة من غير
 ملاقة لاجزاء وح لا يلزم امتناع ان يصل التحرك الى غاية ما او يلحق السر في البطي وكذا الامر ان
 باطل بالضرورة اما التداخل فلان حاصله تساوى الكل والجزء والعظم واما الطفرة فلان مناهها
 يؤل الى قطع مسافة ما من غير حركة فيها وقطع لاجزائها ومن الشواهد الحسية لبطلانها انما
 عند القلم فيحصل خط اسود من غير ان يبقى في خلاله اجزاء بيض ولبس ذلك اعطى اختلاط
 الاجزاء البيض بالاسود بحيث لا يمتاز عند الحس لان الاجزاء المسوسة اقل من المنظور
 عنها بكثير بل لانسبة لها ايها الكون غير متناهية فنبقى ان يقع الاحساس بالبيض وقد يستدل
 على نفي التداخل به ان كان بالاسر بمعنى ان يلاقى الجزء بكتلته الجزء الاخر بحيث يصير
 حيزا واحدا لم يكن الوسطا في حاجبا لطرفين عن انماس ونفي الاشكال بالنظر الى الاجزاء
 المتقاسة بل لو وقع ذلك في جميع الاجزاء لم يحصل هناك حجم وتكليف واتساع في الجهات فلم
 يحصل الجسم وان كان لا بالاسر وذلك بان يلاقى الجزء الجزء ويدخله بشئ دون شئ لزم الجبرئ
 ولو بالقرض مع بقاء الاشكال بحاله واعلم ان النظام لم يغفل بتأليف الجسم من اجزاء غير متناهية
 لكنه اغفل بالجزء ونظر في ادلة نفيه سيما ما يتعلق بلزوم بطلان حكم الحس كفتك الرخي ونحوه
 اضطر الى الحكم بان كل جزء قابل للاقسام لاني نهاية ولما كان من مذهب ان حصول
 الاقسام من لوازم قبول الاقسام لزم القول بلاتناهي الاجزاء فاضطر في قطع المسافة والحقوق
 السر يع البطي الى الطفرة فاستقر الشئ في الطفرة بالنظام وتفكك رضى اهل الكلام فان قيل
 المذكور في كتب المعتزلة ان اجسام عند النظام حرك من اللون والطعم والرائحة ونحو ذلك من
 الاعراض فلنا نعم الان هذه عنده جواهر لا اعراض وتحتوي ذلك على ما لخصناه من كتبهم
 ان مثل الاكوان والاعتقادات والالام والذات وما شبه ذلك اعراض لا تدخل لها في حقيقة
 الجسم وقفا واما الالوان والاصواء والطعوم والروائح والاصوات والكتيبات المتوسطة من الحرارة
 والبرودة وغيرها فمعد النظام جواهر بل اجسام حتى صرح بان كلامنا ذلك جسم لطيف من
 جواهر مجمعة ثم ان تلك الاجسام اللطيفة اذا اجتمعت وتداخلت صارت الجسم الكثيف الذي هو الجسد
 واما الروح جسم لطيف هي شئ واحد والحيوان كله من جنس واحد وعند الجواهر وكذا
 اعراض الان الجسم عند ضرار بن عمرو والحسين الجبار مجموع من تلك الاعراض وعند الآخرين
 جواهر مجمعة تحملها تلك الاعراض خاوعة في المواقف من ان الجسم ليس مجموع اعراض مجمعة
 خلافا للنظام والجبار ليس على ما ينبغي والصواب كان النظام ضرار على ما في سائر الكتب ويمكن

ان يقال الكلام فيما هو جسم اتفاقا اعني المتغير الذي له الاعداد الثلاثة والنظام يجعله مجموع لون
وطعم ورائحة ونحو ذلك مما هو من قبيل الاعراض في الواقع وان كان هو يسمى جواهر بل
اجساما فوافق التجار في المعنى ويختلف النور الا ان الاحتجاج عليهما بان المرض لا يقوم
بذاته بل لا بد من الانتهاء الى جوهر يقو بهما بان الجواهر مماثلة والاجسام مختلفة فلا تكون
جواهر ربما لا ينظم على رأى النظام حيث يزعم ان كلامن تلك الامور كالسواد مثلا جسم
مؤلف من جواهر مماثلة في نفسها قائمة بذواتها وان لم تكن مماثلة للجواهر الاخر كالخلاوة
او الجرة مثلا وبهذا يظهر ان الاحتجاج بان الاجسام باقية والاعراض غير باقية لا ينهض
عليه مع ان بقاء الاجسام غير مسلم لديه واما الجواب عن منع تماثل الجواهر فيلزم ان يأتي على
مذهب المانحين حتى لو قصد التزام ثم الرام والافرب منع اختلاف الاجسام بحسب الذات بل
بحسب العوارض السندة الى ارادة القادر المختار والاختلاف انما هو مذهب النظام وح يدفع
ما ذكر في المرافق من انه لا يخص الى يقول بتجانس الجواهر عن ان يجعل جملة من الاعراض
داخلية في حقيقة الجسم ليكون الاختلاف عائدا اليها ولا يدري كيف ذهل عما في هذا المخلص من
الوقوع في وطة اخرى هي عدم بقاء الاجسام ضرورة انعقاد الكل بانتفاء الجزء الذي هو جواهر الاعراض
الغير الباقية باعتراف هذا القائل وقد اشار اليه في تنويع اختلاف الجواهر بذواتها بقوله وبذلك
اختلفت ان الاعراض لا تبقى والجواهر باقية يعني اولئك الجواهر مختلفة بذواتها لما كانت الاجسام
المختلفة محض الجواهر المتجهة بل مع جملة من الاعراض وحيث يلزم عدم بقاء تلك عدم
بقاء الاعراض ولا يخفى انه كان الانسب ان يقول لاجسام باقية لان اراد بالجواهر ما هو الجواهر
الزرد والجسم الذي هو مجموع جواهر مجمعة (قال وقطع ما لا ينهض في جوابه ضلالا) فيجب
عن اشكال قطع المسافة المعينة باله انما يتوقف على زمان غير متناهى الاجزاء باق على كل من منها
على جزء من الحركة وهو على جزء من المسافة وهذا لا يستلزم عدم تنهاى الزمان لان المحدود
من الحركة والزمان يشغل على اجزاء غير متناهية بل يتبع قطعها في زمان متناهى مع ان قطعها يتوقف
بشكل عند انقضاء الانقسام الى غير النهاية ويدفع بل ما يوجد شيئا من بداية الى نهاية
على قطع نصفها ونصف نصفها وهكذا الى غير النهاية والافرب انما يوجب في زمان
المحدودين ايضا اقبال الانقسام الى غير النهاية ويدفع بل ما يوجد شيئا من بداية الى نهاية
فامتناع كونه غير متناهى العدد معلوم بالضرورة والقول به ضلالا عن طريق الحق بخلاف
قبوله الانقسام الى غير النهاية بالمعنى الذي ذكره على ما مر فان قبل هذا ليس بحجة البرهان
قطع المسافة بل رجوعا الى برهان المحصور بين حاصرين فلان نعم الا ان هذا لما كان في حاله
استداد طويل فقط كالحركة والزمان في غاية الظهور بين حال الجسم (قال واما الفلاسفة) في
يريد ان اذنة في الجزء الذي لا يتجزأ على كثرتها ترجع الى عدة اصول يتفرع على كل منها
وجوه من الاستدلال فجعلت بمنزلة الطرق واشير في عنوان كل منها الى وجه الضعف ومورد
المع فيها ما يبتنى على ان تعدد جهات الشيء ونهايته تستلزم الانقسام بذاته وهي وجوه الاول
انه لو وجد الجزء اى الجوهر المتغير الذي لا انقسام فيه اصلا لتعددت جهاته ضرورة فتعدد
جوانبه وطرافه لان مادته الى التبيين غير مائة الى اليسار وكذا النور والحر والبرق والظلمة
والخلف فيلزم انقسامه على قدر عدم انقسامه وهو محال الثاني انه اذا انضم جزء
الى جزء فلما ان بالاقية بالكلية يجب لا يزيد حيز الحريش على حيز الجزء الواحد فيلزم ان لا يحصل
من انقسام الاجزاء حجم ومقدار فلا يحصل جسم اولا بالكلية بل بشيء دون شيء فيكون له
طرفان وهو معنى الانقسام الثالث انه اذا نامت ثمة اجزاء على الترتيب بان يكون واحد منها

في قله في فني الجوهر الفرد طرق
منها ما يبتنى على ان تغاير الجهة
والجهات يستلزم الانقسام في الذات
وهي وجوه الاول ان مادته الى جهة
غير مائة الى جهة اخرى فينقسم
الثاني اذا انضم جزء الى جزء فلما
ان بالاقية بالاسر فلا يحصل فلا مقدار
اولا بالاسر فيلزم الانقسام الثالث
اذا تراصت ثلاثة اجزاء فلو وسط ان
منع الطرفين من التلاقي فينقسم والا
فلا يحصل الرابع انه اذا شرفت الشمس
على صهيحة من الاجزاء فالوجود المضى
المقابل غير الاخر الخامس اذا وقع جزء
على ملحق جزءين انقسمت الثلث
وذلك بان يفرض عليه او ينقسم من
جزء الى اخر فكونه يتحرك ان يكون عند
الملتقى او يفرض خط من اربعة اجزاء
فوق الاول جزء وتحت الرابع جزء
ثم يتحرك معا على السواء فالمتحرك
يكون على الملتقى او يفرض خطين
خمس فوق كل طرف جزء فيتحرك
حتى اتفقا فالتاثير يكون على ملتقاهما
من

٧ ما يثبت على ان ليس البنية لتحال
السكنات اما لا تسكن في نفسه
او لتاديه الى ما هو ظاهر الانتباه
من تفكك المتصللات وتفكك
المتلازمات وبقية ذلك في صور احدها
حركة طرف في الراس في حركة
الفرجار ذي الشعب انثلث الثلث
حركة عقب الانسان واخره حين
يدور على نفسه اربع حركة المنطقة
والمدارات التي تقرب القطب الجاهل
حركة الشمس وظل النجم السادس
حركة الدوائر الدو على طرف
جبل مشدود طرفه الاخر في وسط
البئر فجعل فيه كلاب يمد به الجبل
فالدوائر تقطع مسافة البئر حين تقطع
الكلاب نصفها من
٢ ما يعانى باصول هندسية معينة على
تقسيم الجوز وهي وجوه الدوائر
كل خط يمكن تنصيفه في المركب من
الاجزاء الوترية من تجزئ الوترية
الثاني كل خط يمكن ان يعمل عليه
ثلث مساوي الاضلاع واليتصور
في المركب من جزئين او اقوع جزء
على ملتي الجزئين الثالث كل زاوية
مستقيمة الخط يمكن ان تقسم الى اربعة
اربع اذا ثبت احد طرفي الخط
المستقيم وادبر حتى عاد الى موضعه
الاول حصلت الدائرة ثم اذا ادبر
نصفها على قطرها الثابت حصلت
الكرة ووجود الجوز ينقسم لانا
لرؤف منسحب الدائرة من اجزاء
لاتتغير اما ان يكون ظواهر الاجزاء
كواطرها فيلزم تساوي ظواهر المحيط
وباطنه او اكثر فيلزم الانقسام اوبين
الظواهر فرج خلا لا يسع كل منها
جزء فيلزم الانقسام اوسع فيكون
الظواهر ضئيف الباطن ولان المدار
الذي يلام في المنطقة اما ان يكون

بين اثنين فالوسطاني اما ان يقع الاخرين عن التلاقي فيكون وجهه الذي يلاقى احدهما
غير لذى يلاقى الاخر فيقسمه وامان لا يتغيره افلا يحصل من اجتماع الجزئين حجم مقدار وكذا
في الثالث والاربع فلا يحصل الحجم الاربع انقص ضبعة من اجزاء لاتتغير يكون له الطول
والعرض فقط فاذا اشترقت عليه الشمس فيالضرورة يكون وجهها المقابل للشمس المضي بها غير
الوجه الاخر فيقسم الخماس له اذ تقوع جز لاتتغير على ملتي جزئين آخرين لزم انقسام الثلث
اما الملازمة فلان الخماس يتدوير بين كل نهما فيكون با بعض اى يكون شئ منه محاسا الشئ من هذا
وشئ آخر محاسا الشئ من ذلك اذ لو ماس احدهما بالكلية لكان عليه على المشتى وما يسان
حقيقا للزوم فيوجوه (١) ان نعرض الجزء على الملتقى وفيه مناقشة لاتتخى (٢) ان يمحرك من
جزء الى جزء فانقصاف بالحركة انما يكون عند كونه على الملتقى لاعلى الاول اذ لم تبدأ الحركة
واعلى الثاني اذ قد انقطعت (٣) ان نعرض خطين من اربعة اجزاء فوق الاول جزء وتحت
الرابع جزء ثم نعرض مرور الفوقاني والتهناني على نقط يتركز على السواء مع تقاسق في الاندفاع
اى تكون الحركات من حد واحد من السرعة والبطء ويكون ابدء وهما معا فيالضرورة
يتحدان على ملتي الثاني والثالث اى حيث يكون الفوقاني فوق المشتى والتهناني تحته (٤) ان نعرض
خططين خمسة اجزاء فوق الاول جزء وفوق الخامس جزء ثم اخضا معا في حركة على السواء
الى حد الانتهاء فيالضرورة يكون ذلك في وسط الخط اعني الجوز الثالث فيكون هو على منتصفهما
من تحت ولا يتخفى ان هذه البيانات انتم على من يجوز وجود الجوز الفرد على الانفراد ثم حركته على
الاتلاقي ثم حركته على الانحياز المخصوصة الثانوية الى التحال واما ما ذكر في بعض كتب المعترضة ان
الوجه المذكورة انما تامل على الانقسام بالوجه ونحن نرى بالجزء ما لا ينقسم بالسر فراجع الى
مذهب ذيقرطاس (قوله ومنها ٧) اى ومن طرق الاحتجاج على اني الجزء الذي لاتتغير
ما يثبت على ان تفاوت الحركتين بالسرعة والبطء ليس لتحال سكنات بين اجزاء الحركة لبطئية
اما لكونه مستحيلا في نفسه بما ذكره عليه من الدليل واما لاستلزامه امر ما هو الانتباه قطعا
كتفكك اجزاء الجسم الذي في غاية الاستحكام لحظة فليظة ثم التناهيها وتختلف المعاول عن
الدالة وتحققه بدونها حينما يقاها بيان ذلك ان تجد المتوافقين في الاخذ والترك قد يتفاوتان في المسافة
فيحكم بان لزم قطع مسافة اطول اسرع حركة والاخر ابطا فلو كانت المسافة من اجزاء
لاتتغير ففسد قطع السريع جزءا اما ان يقطع البطي جزءا فيساويان او اكثر فاذا اقل
فيقيم الجزء فيبقى فلو لا ان يكون له في خلال حركته سكنات ولا كان هذا غير متنع عند
التكبير بل مقرا اعرضنا عنه ان ما يكون لتحال السكنات فيه مستلزما لما هو معلوم الانقسام
كتفكك اجزاء الجسم الذي هو مثل في اشد والاستحكام كالخمر او الذي لو تفككت اجزائه لتناثرت
كالفجر او كان له شدة وذلك بل تبطل حيوة وحركته عند الاكثري لان الانسان والذى ذهب
جمع من العقلاء الى امتناع تفكك كالكاف وكوجود الدالة بدون المملول في حركة الشمس مع سكون
الظل ووجود المملول بدون علته في حركة الدلو الى المرمع سكون جبل الكلاب فيما اذا فرضنا
بذراعها ما من ذراع مثلا وفي منتصفها خشبة شد عليها طرف جبل طوله نحو من ذراعين وعلى
طرفه الاخر لو تم شدنا كلابا على طرف جبل اخر طوله نحو من ذراعين او سلسله في البئر بحيث
وقع الكلاب في الجبل الاول على طرفه المشدود في خشبة ثم جررنا الى رأس البئر فيكون ابتداء
حركة الكلاب من الوسط والدلو من الاسفل وما سكنا كذا انتهوا الى رأس البئر وقد قطع
الدوامية ذراع والكلاب تسعين مع من حركة الكلاب من تمام حركته الدلو لو كان له سكنات
في خلال حركته لم يوجد المملول بدون علته لئلا (قال ومنها ٧) اى ومن تلك الطرق ما يثبت

على اصول هندسية لاسيما الى آياتها الاعلى تقدر انفسا الجزاء يظهر الناظر في البرهين المذكورة في كتاب اقليدس ولهذا كانت وجوه هذا الطريق كثيرة جدا ولذا ذكر عمة منها الاول انه يمكن لنا ان نعمل على كل خط شيئا مثلما مساوي الاضلاع ولا يصحح ذلك في الخط المركب من جزئين الا بان يقع جزءه على مثلتي الجزئين وقد عرفت انه يوجب انقسام الثلثة الثاني ان كل زاوية قائمة يمكن تصديفها فليكن تجزى الجزء الذي هو مثلتي خطي الزاوية الثالث ان كل خط قائم يمكن تصديفه في المركب من الاجزاء الوترية انقسام الجزء الذي في الوسط وقد بين ذلك في الهندسة بان يعمل على ذلك الخط مثلث مساوي الاضلاع ثم تصدق الزاوية التي يوترها ذلك الخط بخط واصل منها اليه فتكون على متصفاه وبين منتصف الزاوية بان يجعل خطاهما مساويين ثم يوصل بين طرفيهما بخط ويكون وترالهما ويعمل عليه من الطرفين الاخر مثلث مساوي الاضلاع ثم يخرج خط من زاوية المثلث الاول الى زاوية المثلث الثاني مارا بخط الذي هو وترالهما فتتوسط الزاوية وبين كل من المثلث المتساوي الاضلاع على الخط بان يرسم بعده دائرتين يكون كل من طرفي الخط مركزا لواحدة منهما فيقاطعان لاحتلة فيخرج من المراكزين خط الى نقطة تقاطع الدائرتين ليحصل مثلث مساوي الاضلاع تكونها انصاف اقطار الدائرتين المتساويتين هذا ولكن لاسيما الى آيات الدائرة على الدائرتين بالجزء على ما سترفه الزاوية ان كلا من الدائرة والكرة يمكن بل متحقق اما الدائرة فلا تنقيص على السطح المستوي خطا مستقيما متاهيا نثبت احد طرفيه ونديره حول طرفه الثابت الى ان يعود الى موضعه الاول فيحصل سطح محيطه خط مستدير حاصل من حركة الطرف المتحرك وفي باطنه نقطة هي الطرف الثابت جميع الخطوط الخارجة من تلك النقطة الى ذلك المحيط مساوية لكون كل منها بقدر ذلك الخط الذي ادناه ولا يفتي بالدائرة الا ذلك السطح او المحيط المحيطي واما الكرة فلا اذا انشأ قطر الدائرة اعني الخط الخارج من المركز الى المحيط في الجهتين وادناه نصف الدائرة على ذلك الخط الى ان يوصل الى وضعه الاول حصل سطح مستدير محيطه بحجم في باطنه نقطة جميع الخطوط الخارجة منها الى ذلك السطح مساوية ولا يفتي بالكرة الا ذلك الجسم المحيط او السطح المحيط ثم ان كلا من الدائرة والكرة يتألف من الاجسام والخطوط والسطوح من اجزاء لا تتجزأ اما الدائرة فلا انها لو كانت من اجزاء لا تتجزأ فانه ان تكون ظواهر الاجزاء متلاقية كبواطنها او لا فعلى الاول اما ان تكون بواطنها اصغر من انظواهر فيقسم الجزء اولا فبساوي في المساحة باطن الدائرة اعني المقعر ظاهرها اعني المحدب وهو باطل بالضرورة وان شئت فقل بمران وذلك انه يستلزم تساوي جميع الدوائر المتقاطعة بها حتى التي يقرب المركز وكذا جميع الدوائر المحيطة بها حتى المحيط بجميع الاجسام وبطلانه ضروري والزم بين ان التقدير يتساوى الظاهر والباطن من كل دائرة وباطن المحيط يتساوى ظاهرها المتطابق بحكم الضرورة وبموجب ان يراه كل جزء من المحيط جزءا من المحاط لانه لا اصغر من الجزء ولا فرج بين ظواهر الاجزاء وعلى الثاني وهو ان تكون ظواهر الاجزاء غير متلاقية يلزم انقسام الجزء لان غير المتلاقي غير المتلاقي وايضا لا يفتيها من الفرج ان لم يسع كل منها جزءا لم انقسام الجزء وان وسعه لم يكون الظاهر منصف الباطن والحس بكتبه واما الكرة فلا انها لو كانت من اجزاء لا تتجزأ فالمدار الذي يلاصق المنطقة التي هي اعظم الدوائر التي على الكرة اما ان يكون جزءا من المنطقة جزء منه فليكن تساويها وهكذا جميع ما يوترها حتى التي حول القطب وبطلانه ظاهر او قل من جن فليكن انقسام الجزء اذا قرر هذا فقد انتظم انه كذا في القول بالدائرة والكرة لم يعض القول بالجزء لكن المتقدم حق او كما يصح القول بالجزء لم يصح القول بهما لكن التالي باطل ولا خفا

٦ اياه كل جزء منها جزء منه فيساويان او اقل فينقسم الجزء الخامس من مع وتر القائمة المجموع من ربع الضلعين المحيطين بها فاذا فرضنا كل ضلع عشرة اجزاء كان الوتر اكثر من اربعة عشر وقل من خمسة عشر لكونه جذرا ما بين السادس خط من جزئين فوق احدى اجزاء فهناك قائمة وترها في الاثني ودون الثلثة والاربع كون وتر القائمة مساوية لتلك من الضلعين او المجموعهما السابع من ربع من انقسام اربعة خطوط كل منها من اربعة اجزاء فالقطران كان منقسم الاجزاء كان اربعة اجزاء مثل الضلع وهو محال وان كان مع فرج خلاف بقدر الجزء كالتسبعة اجزاء مثل الضلعين وهو ايضا محال او اقل فليكن الانقسام متن

في امانا كروا من حركة الخط ونصف الدائرة محض توهيم لا يبعد مكان المقروض فضلا عن تحمفه
 ولو سلم فلما صرح لو ان يكن الخط والسطح من اجزاء لا يتجزأ اذ مع ذلك تمتنع الحركة على الوجه
 الموصوف لتأديها الى الحال الخامس برهن اقليدس في شكل له روس على ان كل ثلث قائم الزاوية
 فان مربع وتر زاوية القائمة مساو لربعي ضائبيها يعني ان الحاصل من مربعه في نفسه مثل مجموع
 الحاصل من مربعيها اثنان فيكون الضلع الاخر اعني وتر القائمة جذرا لما بين وهو اكثر من اربعة عشر
 لان جذورها مائة وستة وتسعون واقل من خمسة عشر لان جذورها مائتان وخمسة وعشرون
 وكذا في كل ما لا يكون مجموع مربعي الضلعين جذر منطق السادس نفرض خطا من جريثين
 فضع فوق احدهما جزءا فحصل زاوية قائمة فوترها يجب ان يكون اقل من الثلثة واكثر من الاثنين
 لما بين اقليدس من ان وتر القائمة اقل من مجموع ضلعيها واكثر من كل منهما السامع نفرض مربع
 من اربعة خطوط مستقيمة متصوفة بعضها الى البعض على غاية ما يمكن كل منها من اربعة اجزاء
 فقطره خط يحصل من الجزء الاول من الخط الاول والثاني من الثاني والثالث من الثالث والرابع
 من الرابع فان كانت متلاقية كان القطر مساويا للضلع وبطله شكل العروس وان كان بينهما فرج
 ولا يكون الاثنا فاما ان يقع كل منها جزءا فيكون القطر كالضلعين سبعة اجزاء وهو باطل بالشكل
 الجاري اواقل فينقسم الجزء واما ذكرنا من استقامة الخطوط وتضادها على غاية ما يمكن يظهر
 امتناع ان تقع الفرج فثلاثين بعض الاجزاء دون البعض (قال ومنهات) اي من تلك القطر في
 ما بين على مقدمات هي: يصعد المنع وهي وجوه الاول لو كان الجسم من اجزاء لا يتجزأ لكان
 الجزء ذاتية متفعلا قبل تفعله بين الشوكة في غير متفرق الى البيان ولا متكررا عند كثير من العقلاء
 ورد بان ذلك انما هو في الاجزاء العقابية كالاجناس والفصول ومع ذلك فبشرط تعقل الماهية
 بتعريفها واما الجزء الحاصل حتى تفقد متفرق الى البيان كالهوى والهورة عندكم وكذا العقل اذا تصور
 الماهية بتعريفها كجهرية النفس وتجردها الثاني لو وجد الجزء لكان متناهيا ضرورية وكان
 متشكلا كرا او مضلما لان الخطية به اما احد واحد او اكثر وكل منهما يستلزم التقسيم اما المضاع
 فطسا هر واما الكثرة فلا يلد عند تضاعم الكرات من تغل فزج يكون كل منها اقل من الكثرة
 ورد بعد تسليم تشكل الجزء بان ذلك انما هو في الاجسام الكثرية دون الاجزاء اما لا شك
 ان كل جسم يصير ظله مثليه في وقت ما وح يكون بالضرورة نصف ظله ظل نصفه فظل الجسم
 الذي طوله اجزاء وتكون شغفاه نصف هو نصف ذلك الجسم فيتنصف الجسم ويتقسم جزا
 ورد بمنع الكلية واما ذلك فيمكن ان يكون له نصف (قال ثم انهم ابطالوا) يشير الى ابطال ما ذهب اليه
 فذكر اربطس وجيع من القدماء من انما يصادف من الاجسام المفردة كالدالة ثلاثية بسايط
 على الاطلاق بل انما هي حاصلة من تماس بسايط صغرها متساوية الطبع في غاية الصلابة غير
 قابلة للتقسيم الانتكاسية بل لا هومية فقط وبهذا وبسميتها اجساما يمتاز هذا المذهب عن مذهب
 القائلين بالجزء وتقرره ان تلك الاجزاء لما كانت متساوية الطبع باعتبار فهم جاز على كل منها
 ما جاز على الآخر وعلى المجموع الحاصل من اجتماعها والقسم الانتكاسية مما يجوز على المجموع
 فيجوز على كل جزا ان لو امتنع على الجزء نظرنا الى ذاته لامتنع على المجموع ثم امكان الانتكاس
 نظرا الى الذات لا ينافي امتناعه لعارض تشخصه اوضحه من سور نوعية او غايبة صغرها وصلابة
 او عدم آلة قطعة او نحو ذلك فلا يرد اعتراض الامام بان الامتدادات الجسمية غير باقية عند
 الانفصال وتجدد عند الاتصال فهي امور متشخصة ولعلها تمتع الماهية المشتركة عن فعلها
 واما اعتراضه بمنع تساوي الاجسام في الماهية فلا يندفع بان معنى الكلام على اعترافهم يكون

ما بيني على مقدمات لا يسيل
 الى اثباتها وهي وجوه الاول
 لو كان الجسم من اجزاء لكان ذاتية
 فيكون بين الشوكة ورد بان ذلك
 في الاجزاء العقلية وبمدن الماهية
 الثاني الجزء متناه فكون متشكلا
 فان كان مضلعا انقسم وان كان كرة
 فتد لا تضام بين فرج اقل
 من الجزء ورد بان ذلك في الاجسام
 الكثرية الثالث اذا صار ظل الجسم
 مثليه كان نصف الظل ظل النصف
 في المركب من الاجزاء والوتر بارز
 في الانقسام ورد بان ذلك فيماله نصف
 من

اكون الجسم من اجزاء تجزأ
 وهذا لا فعل بانها لما كانت متساوية
 في الطبع يزعمهم جاز على كل ما جاز
 على الكل بحسب الذات وان امتنع
 بعارض تشخصه او غيره من

انفصال الجسم باجتماع اجزاء
وانفصاله بانفراقها في كل في ذاته
متصلا قايلا للانفصال فله امتداد
جوهرى يثبت على علية الامتدادات
العرضية كما في الشئ وهو المسمى
بالصورة ويمتد ان يكون هو القابل
للافتراق لانه لا ينفصل عنه بل لابد معه
من قابل للانفصال ولا انفصال ينفصل
منها وينبذ لعل الهيولى بالانفصال
المختلفة بالانفصال وهو المسمى
بالهيولى وفيه بقية ان اول ما يدرك
من جوهرية الجسم هو به امتداد به
لانها لا يتبدل المقادير ولا تنقل الجسم
دونها يسره اتصاله لايل متصلا
بمعنى الجوهر الذى من شأنه الاتصال
بمعنى كونه بحيث يعرض فيها الاعداد
ولا خفاء في انها بعينها لا تفرق
مع الانفصال بل ترتبط الى هو يتبين
اتصالها مع بقاء امر في الحالين
هو السائل بان كانت الانفصال
والانفصال اقرب الضرورى بين
ان يمدد جسم بالكلية ويحدث
جسمان او بالعكس بين الانفصال
الى جسمين او بالعكس كما في الجرة
يوجد في الكون وسنذكره ولا يخفى
توارد المتبادلين عليه الكوة في نفسه
امتدادا محضا يصير واحدا بوجه
انصره ومتعددا بمتعدد ما بقائها
في الحالين وعلى هذا يتدفق اشكالات
الاول ان كون الانفصال جوهريا وجزئا
من الجسم ضرورى البطلان بل
انفصال والانفصال عرضيان
يتعاقبان على الجسم والحقيق
عبارتان عن حقيقة واحدة هي ان
ان لا يمتد للانفصال الانعدام هو به
انصاية الى هو يتبين فلا حاجة
الى قابل باقى الثالث لو افترق قبول
الانفصال المادة المسئلة المواد
الاربع ان الاول عند الانفصال
ان كان الانفصال الجوهري الذاتي
فقد انعدم الجسم فلم يكن قابلا

فلك البسيط مساوية للطبع لان سراده على ماصرح به في المباحث المشرقية هو الماهية
انها متخلفة بالماهية لولا لايو جبران متحدان في الماهية يثبتان كل جسم قابل للقسمة والانقسام
فلم يتم دليل اثبات الهيولى لكن لا يخفى انه احتمال بعيد لان الكلا في الجسم المفرد الذي لا ينفصل فيه
اختلاف طبيعة وعلى هذا ينبغي ان يجعل قول من قال ان القسمة بانواعها تحدث في المقسوم
ثبته تساوى طباع كل واحد طباع المجموع على القسمة الواردة على الجسم المفرد والانقسام
واضح وفسر الطباع بصدور الصفة الذاتية الاولى للشيء حركة او سكونا كان او غيرهما فيكون
اغم من الطبيعة وفسر انواع القسمة بما يكون بحسب الفك والقطع او بحسب الزهر والفرص
او بحسب اختلاف عرضين قارين اي ماهو الموضوع في نفسه كالسواد والبياض او غير قارين
اي ماهوله بالقياس الى الغير كالتين والحاذق وذلك لان الانقسام ان تأدى الى الافتراق فالاول والا
فان كان في مجرد الوهم فالتين والافلاك وما ذكرنا من اعتبار مجرد الوهم صار هذا خسفا
والاخر من قبيل الانقسام الوهمى والفرصى يثبت قوامه ان الجزء لا ينقسم لاصغر
والقطع لا وهما ولا فرضا من غير تعرض لما يكون باختلاف عرضين وذلك لقطع بار الجسم
الذى يتبعن بعضه او وقع الضوء على بعضه او لا في بعضه جسم آخر لم يحصل فيه الانفصال
بالفعل وبحسب الخارج ولم يصير جسمين ثم اذا زال الشئ او الضوء او الخلافة عاد جسما واحدا
ولو كان كذلك لكانت المسافة تصير اقساما غير متناهية في الخارج بحسب موافاة الحركة حدودا
ثم تعود متصلة في نفسها واحدة في ذاتها عند انقطاع الحركة وما يقال انما يطعون بان جعل
البياض من الجسم غير جعل السواد منه سبيل لكن باعتبار اختلاف العرضين لا بتفريق ذات الجسم
بحسب تعرضه له انفصال وتغير في الخارج بل بانفرض العقلى وانها خال في الشقاء ومن الذى
بالفرض اختصاص العرض ببعض دون بعض حتى انزال ذلك العرض زال ذلك الاختصاص
مثل جسم بيض لانه يفرض له بالبياض جزء اذا زال ذلك البياض زال اعتراضه فاذكر في شرح
الاشكالات من ان الانفصال بحسب اختلاف العرضين انفصال في الخارج من غير ان يمد
الى الافتراق يحصل على له الامر في الخارج من يذكر في منطق الشفاء من انه انفصال بالفعل يحصل
على قول الازهان دون الاعيان (قال ثم اخرج المشاؤون ٣) لما ثبت كون الجسم متألفا من اجزاء
لا يتجزأ اصلا او تفرقا وهما لا فعلا متناهية او غير متناهية يكون اتصاله باجتماعها وانفصاله
بانفراقها ثبت انه متصل في نفسه كما هو عند الحس قابل للانفصال نظرا الى ذاته على ما مر
فله امتداد جوهرى يثبت على المقادير المختلفة اعني الجسم التعليمى الذى هو من قبيل الكميات
كالشئ الذى يحول تارة مدورا وتارة مكعبا وتارة صفيحة رقيقة الى غير ذلك وزعموا ان حقيقة الجسم
لا تنقل بدون تنقله بل تدرك في بادي النظر من الجسم غير اعني الجوهر الذى له الامتدادات
العرضية الآخذة في الجهات فليس هو خارجا عن حقيقة الجسم بل عند افلاطون واشياعه
نفس الجسم وبطل الانفصال لذاته وعند ارسطو واتباعه جزء منه حال في جزء آخره والقابل
للا انفصال لان القابل يجب اجتماعه مع المقبول والانفصال يمتد ان يمتد مع الانفصال فلا بد
من جوهر قابل للانفصال وانفصاله يمتد معها ويثبت له عايد الهيولى بالانصاية المتخلفة
بالانفصال وهو المسمى بالهيولى والجوهر الحالى بالصورة الجسمية وتحويل ذلك ان اول ما يدرك
من الجسم هو به امتداد به لا شئ من باعدام مقارنتها وحدوث آخر ولا تنقل حقيقة الجسم
دون نقلها بل ربما لا ينفصل في بادي النظر من الجسم سواء وهم يصورها بالاتصال والمتصل
بمعنى الجوهر الذى شاله الاتصال ويعنى بالاتصال الذى هو شأن ذلك الجوهر كونه بحيث
انفرض فيه الاعداد انتمسة لمقطوعة الآخذة في الجهات وان كان لفظ الانفصال يطلق على معان

أو العرضي فلم يقدّر المطلوب الخامس
ان الجسم اذا انفصل الى جسمين
فان كانت مادة هذا مادّة ذلك كان
الواحد بالتشخيص موجودا في جزيئ
موصوفة بجسميتين وان كانت غيرا
ضد الاتصال ان كانتا موجودتين
لم يكن الجسم متصلا بالذات بل من
اجزاء بالفصل والاكان الانفصال
اصدا ما للجسم والكليّة لا يجزى
الصورة الاتصالية

آخر عرضية اضافية ككون الجسم بحيث يتحرك بحركة جسم آخر وكون المقدار متحد النهاية
بمقدار آخر كضاي الزاوية او غير اضافية ككون الشيء بحيث اذا فرض انقسامه حدث حد
مشترك هو بذاته لا حد سمي وفيها لا لاخر كالسطح لسمي الجسم ونقطه لسمي السطح
والنقطة لسمي الخط والمتصل بهذا المعنى ففصل لك جسمين احد قسمة وهو المقدار عن الآخر
وهو اعداد و وضع على الجسم التعليل لانه ذاتا متصل بهذا المعنى وعلى الله ذرة الجسم لانهما
ذات اتصال بمعنى الجسم التلخيص وعلى الجسم الطبيعي بمعنى الصورة الجسميّة ثم لاخفا في ارتكاز
هوية الاتصالية لا يتبقى نفسها عند نظر بان الانفصال بل يتقدم ويحدث هو شيان اخر يان مع القطع
بالبقي في حالتي الاتصال والانفصال امر واحد وهو المقابل لهما بالذات للفرق الضروري بين
ان يتقدم جسم بكليته ويحدث جسمان آخران او يتقدم جسمان ويتحدث جسم ثالث وبين ان يتفصل
جسم فصير جسمين او يتصل جسمان فصير جسم واحد كما في الجبر ويجعل في كثير ان اوما اكثر ان
يجعل في جزء فذلك ان الامر الباقي في الحالين هو المراد بالجزء وهو استمداد محض ليس في نفسه
بواحد متصل ليجتمع طر بان الكثرة والانفصال عليه مع بذله بماله ولا كثير ويتصل ليجتمع
طر بان الاتصال عليه بل وحده واتصاله بحلول الصورة الاتصالية فيه وانفصاله وكثره بطر بان
الاتصال عليه فان قلت لهوية الاتصالية بمعنى الامتداد الجوهري مما انكره المتكلمون وكثير
من الفلاسفة فكيف يصح دعوى كونهما اول ما يدرك من جوهرية الجسم وانما ذلك هو المتغير
والامتدادات العرضية قلنا النزاع في ثبوت جوهر شدة الامتداد والاتصال وفي كونه مدركا بالمشي
واو بواسطة ما يقوم به من الاعراض وانما النزاع في انه هل هو في نفس الامر متصل واحد كما هو
عند الحاشي لا وعلى الاول حل وهو تمام الجسم ام لا بل يتقرر الى جن آخر يتوارد عليه الاتصال
والانفصال واما الامتدادات العرضية اعني المقادير فهي التي انكرها المتكلمون وصحّح
من الفلاسفة اعني الفالساين بانها امور عديمة كونهها في ذاتها وانفصالات فالسطح الجسم والخط
السطح والنقطة للخط وفيما ذكرنا من التفرّد دفع اعادة الاشكال تورد في هذا المقام الاول ان كون
الاتصال جوهر اوجزا من الجسم ظاهر البطان ان لا يمتلئ منه الاما مقابل الانفصال وهما
عرضان فيما قربان على الجسم اذ انتمعت بينهما كائنا على من الوجهة وكثر موجودا لانه في الانفصال
هذا المعنى بل الجوهر الذي شابه الاتصال وامتداد العرضي وكونه متغيرا لا يتيه الجسم موقوفا
تفعل حقيقة الجسم على تفعل عالم يشك فيه عاقل ولم ينكره احد الاما انبسط الى البعض من كون
الجسم محض الاعراض على انه ايضا قائل بانها عند الاجتماع تفصير جوهر قائما
بنفسه وانما النزاع في كونه واحد في نفس الامر لا متصلا من اجتماع الاجزاء في كونه جزءا من الجسم
لا تمام حقيقة فهذا هو الذي يشك بانها انما لا يقال خا ذكره لا يشك كونه جزءا لجوذا ان تكون تلك الهوية
الاتصالية الجوهرية بل التي يحلونها صورة حالّة في مادة نفس الجسم من غير حلول في جن آخر وكون
قبول الانفصال بان يتقدم ويحدث هو شيان اتصال لبيان اخر بان كيف وقد جعلوها جرها
قابلا للاعداد وتغييره بالذات فيكون قياسها لا يتغيرها لانا نقول ضرورة التفرقة
بين ان اعداد جسم بالكليّة وحدوث جسمين وبين زوال الهوية الاتصالية الى هويتين هي التي
شهدت بوجود جزء اخر باق في الحالين ثم انهم لم يجعلوها الصورة قائمة بنفسها في جوهرتها
بل حالّة فيكون قد سبق ان الحال في الشيء اعني المقادير به اكن اشيا في زوم كون ذلك الامر الباقي
محلا للجوهر الذي سمى الصورة الجسميّة وعبروا عنها بالهوية الاتصالية وفي تصور حاول
الجوهر في الشيء مع امتناع قيامه به فان قيل نسبة المقبول الى القابل اختصاص الناعت ومعه
الحلول قلنا الكلام في كون الهوية الاتصالية بمعنى الجهر الذي شابه الاتصال مقبولا وانما يظهر

تلك في الانفصال العرضي المقابل للانفصال الحقيقي ان الانفصال إنما يقع في محل باق لو
 كان وجوده ممنوع بل هو عبارة عن انعدام الانفصال وزواله والجواب انه ليس عدم
 الانفصال مطلقاً بل عيان شأنه الانفصال وهو المعنى بالتقابل الباقي بل هو عدم انفصال
 قابل لتقابل أو زوال هو بقاء انفصاله وحدوثه. يتبين انفصاليتين فلا بد من امر قابل للانفصال ثارة
 وللا تعاضل اخرى التمثل للوكان قبول الانفصال محجواً الى المادة لاحتياج المادة الى مادة
 اخرى لئلا يهاية ضرورة قبولها الانفصال وجوابه ان المحجج هو قبول الانفصال فيما يكون
 متصلاً بذاته كالمصورة والجسم. بايت الهيولى كذلك وتحقيقه ان ما يكون متصلاً في ذاته
 يتعدم عند زوال الانفصال فيعثر الى امر لا يكون متصلاً في ذاته الا انه متصلاً بل يتوارد عليه
 الانفصال والانفصال وهو هو بعينه في الحالتين يصير واحداً متصلاً بعروض الوحدة
 والانفصال ومتممهما متصلاً بعرض الكثرة والانفصال من غير انفصال الى امر اخر الرابع
 ان كون الانفصال جزءاً من الجسم يتناقض كون الجسم قابلاً للانفصال والانفصال لان الاول
 يستلزم انعدام الجسم عند زوال الانفصال والثاني يستلزم بقاءه عند ضرورة اجتماع الغالب
 مع المقبول فيثبت وجوده ان يقاس او كان الانفصال جزءاً لم يكن الجسم قابلاً للانفصال وقد قلتم
 يطلان اللانز أو يقال لو كان الجسم قابلاً لم يكن الانفصال جزءاً وقد قلتم بحقيقة اللانز وهو كذا في
 الجانب الآخر لا يقال الانفصال يطلق بالاشراك والمجتزئ على امتداد جوهرى وهو الجبر، وليس يزال
 عن الجسم بل يتعدم الجسم بانعدامه وعلى عرضى هو الزائل عن الجسم وليس بجزء بل كجسم
 عارضة لا تقبل الانفصال الذى يزول بقدر ان الانفصال ان كان هو الاول لم يكن القابل
 للانفصال هو الجسم لانعدامه حيثئذ فيطل قولكم في اثبات الهيولى ان الجسم قابل
 للانفصال والانفصال وان كان هو الثاني لم يتعدم الجسم بانعدامه فيثبت كونه قابلاً للانفصال
 بذاته من غير انفصال الى الهيولى لا يقبل الانعدام العرضى من اوارثه الجسمية فزواله
 يزوالها لا نقول الزائل امتداد مخصوص وليس بلازم واللائم امتدادا وليس زائلاً كإحدى الشععة
 من تيدل المقادير مع بقاء الجسمية بعينها لا يشك فكذلك الامتداد الجوهرى لا نقول هذا
 لا يضر بالمقصود بل يفيد لأن ما يزال عنه خصوص امتداد جوهرى ويظهر آخر ان هو المعنى
 بالهيولى ولذا قالوا كما تبدل المقادير على جوهر باق هو الصورة تتبدل الصور على جوهر باق
 هو المادة بل الجواب ان ليس معنى قبول الجسم الانفصال انه بعينه ومع بقاءه بجميع اجزائه
 يقبل بل ان فيه جزءاً قابلاً بعينه هو القابل بالحقيقة والانفصال الذى يقابله اما عدم الزوال
 بالكلية فله ضرورة التفرقة بين انعدام ماء الحرة بالمرة وبين انفصاله الى ميساء جزءاً واما عدم
 البقاء بتمام الماهية وانفصال الزوال على الهيوية فلا نعدم الجزأ الذى هو الانفصال هذا
 والانفصال ان انفصال الماء الى المياه ليس بانعدام جوهر وحدوث آخر وان الباقي في الحالتين
 هو الماء بحقيقته وان تبدل في هو بته لاجزئ منها هو الهيولى الخا من ان الجسم الواحد اذا
 انفصل الى جسمين فاما ان تكون مادة ذهبي مادة ذلك هيها وهو مع كونه ضرورى البطال يستلزم
 ان يكون الواحد بالشخص في حيزين متصفاً بجسميين واما غيرها وحيث ان يكون
 المادتان قد كانتا موجودتين عند الانفصال فيشمل الجسم على اجزاء بالفعل بل يكون له مواد غير
 متناهية بحسب قبول الانقسام بل يتألف من اجسام لا تنهاى ضرورة اكل مادة تستدعى
 صورة على حدة او غير موجودتين فيلزم ان يكون انفصال الجسم انعدامه بالكلية لا بمجرد
 صورته الانصالية وهو مع بطلانه يمثل مقصود الاستدلال اعنى بقاء امر قابل للانفصال
 والانفصال وجوابه ان المادتين كانتا موجودتين لكن بصفة الواحدة لوحدة الانفصال

والآن بصفة التعدد تعدد ولا يلزم من تعدد ها بعد الوحدة انعدامها واقتضائها الى مادة
 اخرى لما سبق من انها استعداد محض ليس يتصل واحد في نفسه كإس يعتمد والمتايقض
 لذلك تيم للصورة بخلاف هذا الاشكال وان احب فيه الامام الرازي راجع الى الثالث وهو هنا
 اشكال اخر وهو ان المطلوب ثبوت الماتة لكل جسم وهذا الدليل لا يتم في الجسم الذي يتبع عليه
 الانفصال المتعاضد كما نك ان ذلك قول الانقسام الوهمي لا يستدعي قابلا في الخارج وسيجي
 جوابه في فرع الهوى (قال ذهب الاشراقيون ٩) هم قوم من الفلاسفة يؤثرون طريق اخلاطون
 وما هم الكشف والبار على طريقة ارسطو وما له من البحث والبرهان ذهبوا الى ان الجسم متصل واحد
 في نفسه كما هو عند الحس لا تركيب فيه اصلا من اجزاء لا تتجزأ ولا من الصورة والهوى بل هو
 مقدار جوهرى لا يتغير في ذاته بل يدل المقادير العرضية عليه اعني ما وجد بحسب ذهب جواهر
 الجسم في الجهات الرئيسية طولا وعرضا وعمقا مثلا المقدار الذي هو الشئمة لا يتغير عن ذلك المقدار
 يتغير الاشكال والتمايز ذهب آحاد المقدار في الجهات بتغير الطول على ما كان وينقص العرض
 او بالمعكس وكذا المعنى وايس الانفصال عبارة عن زوال الاتصال بهذا المعنى اعني المقدار
 الجوهري بل بلمنى الذي يتميز بين المقدارين فلا يمنع قوله انه مع بقائه ذاته ومثلا القلط
 انطلاقا لفظ الانفصال على المعنيين والاشياء المتشابهة في الجسمية انما تختلف في المقادير
 الخصوصية التي هي ازا الجسميات الخصوصية لا في المقدار المطلق الذي يزا الجسم المطلق
 ثم الجسم من حيث قوله للهيئات المتبدلة عليه ومن حيث حصول الانواع المختلفة منه يسمى
 هوى كاسمى تلك الهيئات من حيث تواردها عليه مصورا واعتبروا على الجهة المذكورة التي
 هي العدة في ثبات الهوى بوجه الاول بان ارادوا الاستعداد وان اتصال الجواهر المتحد في الجهات
 القابل للاعداد فلانسم انه غير الجسم بالاستعداد والاتصال وان ارادوا بقية العقلان هذين
 المقتضين فلا نسم انه جوهر بل عرض ودعوى كونه جز من حقيقة الجسم واول ما يترك
 من جوهرية غير متعوضه والتسك بان في الشئمة امتدادا بقا مع تبدل المقادير عليه ضيف
 لان ذلك هو مطابق الاستعداد الباقي يتمايز خصوصياته من غير ثبوت امر سوى الخصوصيات
 كما يقطع بقاء الشكل عند تبدل الاشكال مع القطع بله عارض والجملة فلانسم ان فيها استعدادا معينا
 ثابتا لا يتغير اصلا فان قبل فتي به ذلك الامر الذي لا يعدم عند تبدل الاشكال والمقادير وان عدم
 عند انحصار الشئمة الى المعنيين قلنا هو ما يقاها الانفصال من اتصال الاجزاء المخرصة
 بعضها ببعض وهو عرض والباقي هو الجسم نفسه وحاصل الكلام اننا لانسم ان الاتصال
 والامتداد بالمعنى الذي يقابل الانفصال ونزل بغيره جوهر ومن الجسم بل لا ينفصل عند الامر والام
 له بنفسه ولا عني له عن الموضوع فلا يكون الاعراضا غائبة عنه لانه لم يزل الجسم عند زواله الى الاتصال
 يصير الجسم جسمين حتى لو امكن زواله لالى اتصاليين انعدم الجسم بأكليته وامانته الامر الذي
 مثله الامتداد في الجهات وبهتة فرض الاعداد فلانسم انه غير الجسم كيف ولا يعقل ان الامر فتم
 بنفسه متغير بذاته مستغن في قوامه عن المحل والتمايز عنه بالهوية الاتصالية المتصل بالذات
 او نحو ذلك من العبارات لا يوجب الثاني ان الاستعداد طبيعة واحدة فيتم كون بعض افراده واصنافه
 جوهر او البعض عرضا وان وقع الاصطلاح على تسمية بعض الجواهر بذلك فلانسم ان في التمايز
 جوهر غير نفس الجسم الثالث انه لو كان في الجسم امتدادان احدهما جوهرى والاخر عرضى فان
 ففضل احدهما على الآخر وقع المقدار الذي به التفاضل لافى مادة وهو محال فلا عرض بدون
 الموضوع ولا صورة بدون الهوى وبالجملة لاحال بدون المحل وان لم يفضل بل تساوا في جميع
 الاقطار ارتفع الاشياء والاشياء لان امتياز افراد الطبيعة الواحدة امالة انما يكون بحسب

٩ الى ان الجسم واحد في ذاته لا تركيب
 فيه اصلا وانما الهوى اسم له من
 حيث تبدل الهيئات عليه ويحصل
 الانواع منه وتعمد وان الاتصال بالمعنى
 الذي يقابل الانفصال لا يترك
 بغيره عرض وبمعنى الامر الذي
 مثله قبول الاعداد والامتداد في الجهات
 فتم بنفسه متغير بذاته والجسم ليس
 الاو لا يتوهم من الامتداد الباقي عند
 المقدار المستحفظه يتمايز
 الخصوصيات وكيف يتصور اختلاف
 طبيعة الامتداد بالجوهري والعرضية
 على انه لو كان هناك امتدادان جوهرى
 عرضى فاما ان يتساوا فانه يكون البعض
 من احد الامتدادين لافى مادة
 لا يتوهم بغيره ارتفاع الامتداد
 متن

الحل وهذا مدفوع بأنهم يتميزان بأشياء مع ان يحل المرضي هو الجوهرى والجسم وحسب
 الجوهرى هو المادة فادار يقدم الامتياز للحس فلا ضير (قال قديسندس ٩) شارة الى معارضة
 اوردها الامام تقريره له لو وجدت الهيولى فاما ان يكون متغيرة اولاد كلامها محال اما ان لا
 فلا تتنازع حلول الجسمية المختصة بالجواهر الجسمية فيلبس بجسم اصلا ولا يتوقع شك في امتناع
 كون بعض الجبريات محللا لاجسام واما الاول فلان تحيرها اما ان يكون بطريق الاستقلال
 والاشياء بلزم على الاول ان تكون هي والجسمية ملتبس لاشتركا في اخص صفات لغس
 اعني التغيير فان الذات فيمتنع ان يحتمل الاستعانة اجتماع البنين وان يخص احد بهما بالتحلية والآخرى
 بالمالحة لان حكم الاشكال واحد وان يخص الجسمية بالافتقار الى المادة بل يجب اما استغناءهما
 فلا تكون الجسمية حاله في مادة او افتقارهما فيكون للمادة مادة ويتسلسل ويلزم على الثاني ان تكون
 المادة صفة للجسمية حاله فيها دون العكس لان معنى الحلول انتبيه في التغيير ولا نه اوجاز العكس
 لجواز ان يحل الجسم صفة لا من حال فيه والجواب ان عدم كون تحيرها بالاستقلال لا يستلزم
 وصفتها وحلولها لجواز ان يكون ذلك باعتبار ان حلول الجسمية فيها شرط لتغيرها ولا نعلم
 ان كل ما يكون متغيرا مشروطا بشئ كان هو وصفة ذلك الشئ حاله بل رد على كون العكس على
 ان اشتراك في التغيير بالاستقلال لا يستلزم تماثلها فلا يلزم ان ذلك اخص صفات اتفص
 ولو سلم غائب ثلث انما يساوي بان في اوانم السابعة في كل لازم لجواز ان يكون علما في العوارض
 (قال المصنف الرابع في تقارب المذاهب ٨) من فروع القول يكون الجسم من الجواهر القدرية
 اختلا فهم فان الجوهر القدرى يقبل الحيوة والاعراض المشروطة بها كالحق والقدرة
 والارادة فتجوز الاشعري وجساعة من قديما المعتزلة واكثره المتأخرون منهم وهي مسئلة كون
 الحيوة مشروطة بابنية وقدمت ونهت اختلا فهم في انه هل يمكن وقوع جزء على متصل
 الجبرتين فانكره الاشعري لاستلزامه الانقسام وجوزوه ابو هاشم والقاضي عبد الجبار ومنه
 اختلا فهم في انه هل يمكن جعل الخط المألوف من الاجزاء دائرية فانكره الاشعري وجوزوه امام
 الطهرين وقد سبق بيانها ومنها اختلا فهم في ان الجوهر القدرى هل له شكل فانكره الاشعري
 وابتنى اكثر المعتزلة كذا ذكره الامام ونقل الامدى متفق الكل على نفيه لا قضاهم بغيره نعم اختلا ونقل الكثر
 وانما الخلاف في انه هل يشهد بشئ من الاشكال نقل القاضي لا راعى غيره نعم اختلا ونقل الكثر
 لان في المصنف اختلا في جوانب وقبل المثلث لانه ايسر الاشكال المصنعة وقيل المربع لانه الذي يمكن
 تركيب الجسم منه بلا فرج وهذا قول الاكثر قال الامام والحق المهم شبهه بالمكعب لا فهم انبوا له
 جوانب ستة وزعموا انه يمكن ان يصل به جواهر ستة من جوانب ستة وانما يكون ذلك في المكعب وقد
 يستدل على وجوب لشكل له بانه متماثل ضرورة فتكون له نهاية وحد يحيط به اما واحد فيكون كروا او كثر
 فيكون مضلعا ويجب بانه ان ارد يدركه متماثله لانه لا يتعد الى غير نهاية فهم ولا يلزم احاطة حديه
 مغاير الصراط وان ارد انه يحيط به نهاية وينتهي الى جزء لا جزء وراءه متجاوز بل هو نفس النهاية
 اعني الجزء الذي اليه ينتهي ومنها انهم اتفقوا على انه لا حظ له من الطول والعرض في انه لا يتصف
 بشئ من ذلك والا لكان متفسخا ضرورة وانكار ذلك على ما نسب الى ابي الحسين الصالحى
 من قدمنا المعتزلة بجهالة والتحكي في كلام المعتزلة عن الصالحى انه كان يقول الجزء الذي لا يغير
 جسم لا طول له ولا عرض ولا عرق وايسر بدى نصف وان الجسم ما احتل الاعراض ونقل الامدى
 اتفق الكل على ان الجزء حتما من المساحة وجهه على انه جسم ما على ما في المواقف لا يزال
 الاشياء وزعم قبول الانقسام بل ربما كان ذلك في الجسم انظر لانه اسم لساه امتدادا ومقدارا
 فيجب اذا كان ذلك في الجهات كان جسمها وان ارد ان له مدخلا في الجسمية والمساحة حيث

٩ على في الهيولى بانها ان لم تتغير
 لم تصلح محلا للماه اختصاصا بالخير
 وان تحيرت فاما بالاستقلال فكان
 مثل الجسمية فلم يتجاهلها ولا يمكن
 بالتحلية اولى وزعم استعانة الجسمية
 عن المادة وتساؤل المواد اما بالتجربة
 فكانت صفة الجسمية حاله فيها
 ويحسب بان عدم الاستقلال لا يلزم
 ان يكون محلا لها بل قد يكون للحلول
 فيها على ان الاشتراك في اللازم
 لا يوجب التماثل متى

٨ اما الثالوثون بالجره فقد اختلفوا
 في انه هل يقبل الحيوة والاعراض
 كالمشروطة بها وفي هل يمكن وقوع
 الجزء على متصل الجبرتين وفي هل
 يمكن جعل الخط المألوف من الاجزاء
 دائرية وفي هل له شكل واختلف
 المتبنيون فقيل شبه الكثرة وقيل المثلث
 وقيل المربع اى المكعب لكن كونه
 محدوقا بجواهر ستة واتفقوا على انه
 لا حظ له من الطول والعرض الاما نسب
 الى الصالحى وان ارادوا ان يمتد
 من الاتفاق على ان له حطاما من المساحة
 يعني انها جسم التغيير والجسم العوجب
 للكاثف لا يفسد الاما على
 ان المقول عن الجسائى خلافه
 معين

يزيد ذلك زيادة الاجزاء فكذلك في الطول والعرض والمذكور في الكلام المعتلة انه حقا من المساحة
ومن الطول عندنا ان الراوندي وافق ابو علي وابوها شمس على ان لاحظ له من الطول لان مرجعه
الى التاليف الذي تذهب اليه الاجزاء في جهة مخصوصة ثم اختلفا فذهب ابو علي الى
ان لاحظ له من المساحة لانها ايضا اعتبار ان تليق وذهب ابو علي الى ان لاحظ له من المساحة
لانها اسم لغير الجوهر وجزمه الموجب لكأنه عند انقسام اثنا له اليه ومنها اختلفا في ان الجوهر
الواحد هل يوصف بالجهت وفي انه هل يجوز ان يرى وفي انه هل يجوز ان يصير ينقل الجبل
وفي انه كم يجوز ان يلقاه من الجوهر وفي انه هل يجوز ان يتلقاه الله تعالى على الانفراد وفي انه هل
يجوز ان تحمله الحركة والسكون على البذل وفي انه هل يجوز ان تحمله اعراض كثيرة
وتفاصيل ذلك مذكورة في المطولات ونحن لانالي ان ينسب كلنا الى القصور باعونه لما
لا طائل فيه ونسأل الله سبحانه ان اجتهد في نقض ذلك الغبار عن الكلام شكر مساعيه
(قال وما القائلون ٢) ذكر الامام ان القائلين يكون الجسم من اجزاء صفار قابلة للانقسام الوهمي
دون الفعل اختلفوا في اشكالها فذهب الاثرين الى انها كرات ليساطها سائر الزمر القول بالخلل
وقبل كمكثات وقبل مثلثات وقيل على خمسة انواع من الاشكال فثنا ذواربع مثلثات
والارض مكعب والها ونون ثاني قواعد مثلثات وثلاثة مثلثات وثلاثة مثلثات وثاني عشر
قاعدة مخصات وذكر في الشفاء انها هي قولون انها تختلف الاشكال وبعضهم يجعلها انواع الخمسة
(وقال المشهور من الطالفتين ٩) اي القائلين يكون الجسم من اجزاء لا تنقسم اصلا والقائلين بانها
تقسم وهما لا فعلا انها اعتبارية اي جوهرها واحدا بطبيع في جميع الاجسام باختلاف الاجسام
انما يكون بحسب الاعراض دون الماهيات واختلاف الاعراض مستند عند المتكلمين الى الفاعل
المختار وعند الاخرين الى اختلاف اشكال الاجزاء على ما صرح به في الشفاء وهل يلزم ان يكون
بعض تلك الاعراض داخلا في حقيقة الجسم فتكون عوارض الاجزاء وذاتيات الاجسام
فتصنف اختلافها بحسب الماهية فيه كلام صحيح ان شاء الله (قال وما القائلون ٦) ذكر
من فروع القول بترك الجسم من الهولي والصورة خمسة الاول: ثبوت ذلك لكل جسم وان لم يكن
قابلا للانقسام الانشائي كالافلاكيات وذلك لان الجسمية اعني امتداد الجوهرية طبيعة نوعية
اذ لا تختلف حيث تختلف بالاعراض والمشتخصات دون الفصول وقد ثبت انها فيما يقبل
الانقسام الانشائي معتبرة الى المادة نظرا الى ذاتها الانشائية من غير اعتبار بالتشخصات
والاسباب الخارجة فكذلك فيما لا يقبله لان لازم الماهية لا يختلف ولا يتخلف وتتحقق تلك ما ذكر
في الشفاء ان جسمية اذا خالفت جسمية اخرى تكون لاجل ان هذه صلبة وتلك لينة وهذه لها
طبيعة فكرية وتلك لها طبيعة عنصرية وهي امور تلحق الجسمية من خارج فان الجسمية في الخارج
موجودة والطبيعة الفكرية موجودة اخرى وقد انضاف الى تلك الطبيعة السائلة المشار اليها
هذه الطبيعة الاخرى في الخارج بخلاف المقدار الذي هو ليس في نفسه شيئا محصلا ما يتوحد
بان يكون خطا او سطحا اذ ليست المقدارية موجودة والخصية موجودة اخرى بل الخطية
نفسها هي المقدارية المحمولة عليها فالجسمية مع كل شيء يرض بشيء متوحد هو جسمية فقط
من غير زيادة واما المقدار فلا مقدار فقط بل لابد من فصول حتى يوجد ذاتا متغيرة اما خطا
او سطحا فان قبل لاخفاء ولاخلاف في ان الجسم جنس تحته انواع بل اجناس واما الكلام في انه
جنس طائ او فوقه جنس الجوهر فكيف يصح القول بان الجسمية طبيعة نوعية هي ام ساجدة
الى ذلك في الثبات المطلوب ومعلوم ان لو لم تكن الطبيعة الجسمية ايضا لا يختلف ولا يتخلف قلنا
فرق بين الجسم الذي يؤخذ امر ايها مما لا يتحصل الا بما يضاف اليه من الفصول وبين الجسمية

٣ الاجزاء القابلة للانقسام الوهمي
دون الفعلي وقد اختلفوا في اشكالها
فنبيل كرات وقبل مكبات وقيل
مثلثات وقيل مربعات وقبل مختلفات
من

٩ ان طبيعة الاجزاء واحدة في جميع
الاجسام فيكون اختلافها بحسب
الاعراض ويستند اختلاف الاعراض
عندنا الى قدرة المختار وعندهم الى
اختلاف الاشكال فلا حاجة الى
جعل بعض الاعراض داخلية
في حقيقة الجسم من

٦ الهولي والصورة فقد اتفقوا على
فروع القول عموم الهولي لكل جسم
وان لم يقبل الانشائي كالافلاكيات لان
الجسمية طبيعة نوعية فلا تختلف
في المراتب وتحقق انه قد ثبت لزوم
المادة الجسمية مع قطع النظر عن
تشخصاتها والاسباب المنفصلة
عنها ثم انها ليست طبيعة عرضية
او جنسية يقع على معروضات او
ماهيات متخلفة للوتم كالوجود
والحيوانية بل نوعية كونه امر
متحصلا بنفسه اذ لا يختلف الينا
يلحقه من حرارة وبرودة وما يقارنه
من طبيعة فكرية او عنصرية ونحو
تلك مما هو خارج عنها فمعتبر بحسب
الوجود ولهذا لم يكن الجلول عن
الكل والبعض الا جوهرها متصل
النات وهذا لا يتحقق كون الجسم جنسا
يؤخذ منها لا يتحصل الينا يضاف
اليه من الفصول وقد بقر بان كل
جسم يقبل الانشائي في ذاته وانما تنوع
اعراضه وان الانفصال في الوهم
كافي في ثبوت المادة من

المصلحة في الخارج بتكم الحس واحتيج الى بيان نوعيتها ليعلم ان احتياجها الى المادة كان
 ليس من جهة تشخصها اعني كونها هذه الجسدية او تلك التخصيص بابهض ون البهض
 كذلك ليس من جهة فصول بعض الاقسام او ماهايتها بان تكون الجسمية طبيعة جسمية
 تحتها يسميات مختلفة الخفايا بالفصول ممكنة الافتراق في اللوازم كالحيوانية او مساحا
 لجسبات كذلك كالوجود لعدم يرد بعد تسليم ما ذكر في بيان نوعيتها ليعلم لا يجوز ان يكون ذلك
 من جهة بعض العوارض لقبول الانفصال الانفكاك فلا يعزى فيما لا يقبله كالمفاتيح وقداشير
 في الاشارات الى الجواب بان قبول الجسمية للانفصال مع اشتغالها بقاها مع عدم في احتياجها
 في ذاتها الى المادة فيقتضي اليها حيث كانت بمعنى انه ليس عليه الاحتياج ليخص الاحتياج
 بما يقبل الانفصال بل عليه للتصديق بالاحتياج الذاتي فيهم ولاخفاء في توجه المنع وقد تقدر
 عموم الهولي للجسام بان كل جسم فهو بالنظر الى ذاته وامتناده ومقداره قابل للانفصال
 الانفكاك وان امتنع ذلك لامر زائد لازم كالصورة الفلكية او غير لازم كغاية العفر والصلابة
 وفي شرح الاشارات ما يشعر بان قبول الانفصال الوهمي كاف في اثبات المادية لا ينافي الانفصال
 مع الانفصال فلا يمتنع من قابل باق واعتراض بان الانفصال الوهمي المتأخر في انفصال الوهم
 دون الخارج فلا يلزم وجود الهولي في الخارج على ما هو المطلوب واجب بان معنى امكان
 الانفصال الوهمي هو ان يكون الجسم بحيث يصح حكم الوهم بان فيه شيئا غير شئ وجزء
 دون جزء لان الاحكام الكاذبة الوهمية بل الصادقة البنية على امكان جزء غير يترتب نفس
 الامر وهو معنى الانفصال الخارجى وما صله ان الفسحة الوهمية وان لم تستلزم لانها كذلك
 قبولها يستلزم قبولها وهو يستلزم ثبوت المادة في نفس الامر (قال الثاني) من فروع القول
 بالهولي انها تمنع ان توجد مجردة عن الصورة لانها حيثما اما ان تكون ذات وضع اولاً
 والمراد بالوضع ههنا كون الشئ بحيث يمكن ان يشار اليه به ههنا او هناك فان كانت ذات
 وضع كان جسماً لكونه جوهراً متغيراً قابلاً للانقسام في الجهات لمساعد في بحث في الجز من به
 يمنع ان يوجد جوهراً متغيراً لا ينقسم اصلاً بمزلة النقطة او ينقسم في جهة ون جهة بمزلة
 الخط او السطح وانما لم يقل كان جسماً او حالاً في جسم كالاعراض والصور لان الكلام في جوهراً
 قابل للصور وان لم تكن ذات وضع ولا محالة تصير محلاً للصورة في الجملة فتتولد حلول الصورة
 اما ان تكون في جميع الاحياز ولا تكون في حيز اصلاً وكلاهما باطل بالضرورة او كون في بعض
 الاحياز وهو تخصيص بل اختصاص لان نسبة الصورة للجسمية الى جميع الاحياز على السوية
 فان قيل لعل معها صورة نوعية تقتضي الاختصاص قلنا فتنتل الكلام الى خصوصية ذلك
 المظهر اعني الصورة النوعية دون سائر المظاهر ثم تبين هذا الخلل من بين الاحراز التي هي
 اجزاء حيز كلية تلك النوع ولا يرد القصد بهذا الجزء من الارض مثلاً حيث يخص هذا الجزء
 من حيز الارض بلوا ان يكون ذلك بسبب صورة سابقة تقتضية لهذا الوضع بهذا الحيز
 كما انما صار جزء من الهواء مادته أرضاً فانه ينزل على استقامة الى ان يقع في حيز من الماء الارض
 وسبغ لهذا زيادة بيان وكذا الكلام في وجه اختصاص المسألة بالاهتمام بالصورة النوعية على
 ما فصله في الفرع الخامس فلا يرد القصد به فهم يتوجه ان يقال لم لا يجوز ان تكون الهولي
 المجردة واصف واحوال غير الصو والاشعاع فتدفع الاختصاص عند الجسم بعض الاوضاع
 والاختلاف على التبيين واما الرفع باستناد الاختصاص الى القادر المختار على ما ذكره الامام فلا
 يتأتى على اصول الفيلسوفين بالهولي (قال الثالث) امتناع الصورة بدون الهولي (٩) ولهم في بيان
 ذلك وجوه اخبرها انها لو وجدت مجردة لكانت مستغنية في ذاتها عن محل فيقع حلها

١ امتناع الهولي بدون الصورة
 لانها ان كانت متنازلاً اليها كانت
 جسماً لا امتناع الجوهر الفرد لا امتنع
 حصول الصورة لكونه في بعض
 الاحياز ضرورة وهو تخصيص بلا
 تخصيص وورد منع اختصاصه بمتن
 في الصورة

٢ لانها لو كانت بذاتها استغنت
 عن المحل فلم تحل فيه ورد بالهولي
 ان لا يكون المتغير دولا للحلول لذاتها
 بمتن

قبل ان يباين ذلك لا يؤول وانها تستلزم قبول الانقسام الوهمي المستلزم لقبول الانقسام الانشائي
 المستلزم للمادة ورد الاول بانه يحوز ان لا تنقض ذاتها التجرد عن المادة ولا الحلول فيها بل كل
 منهما يكون لاسم من خارج والثاني يمنع استلزام قبول الانقسام الوهمي للانشائي وقدر الكلام
 فيه وانتهى به ان الصورة الجسمانية مستلزمة للشكل وهو مستلزم للمادة الاولى فاستلزم
 من تنامي الاستعدادات ولا تنسحب بالشكل الابدئية احاطة نهائية او قهلا وباما الثاني فلان حصول
 الشكل او ليس يمكن ان يكون المادة لم يكن لها دخل في ذلك فاما ان تكون بمجرد الطبيعة الاستعدادية
 فيلزم قبول الانقسام في الاشكال او يحسب فاعل من خارج فيتوقف اختلاف المقادير والاشكال
 على انفصال وانفصال وعلى قبول وانسحب وقدم سبق ان ذلك بدون المادة محال واعترض بوجهين
 احدهما منع لزوم الانفصال فانه قد تحتلف المقادير والاشكال بدون الانفصال كما في تدل مقادير
 الشحنة واشكالها ان امتدادها سبحانه وان اراد ان كان الانفصال الوهمي مستلزما لامكان الانفصال
 الجوهري الى المادة على ما هي كان باقي المقدمات مستندة كافي ببيان وهو وان لم يكن فاذن حان الفرض
 لكن الكلام في استباحته في دأب المناظرة سيما اذا كان بعض المقدمات المستندة في غاية
 الخفاء كشتمها الابعاد واثباتها النقص بكل بسيط من العنكبات والعصريات حيث كانت
 طبيعة الكل والجزء واحدة مع ان الجزء ليس على شكل الشكل ومقداره واجب عن الاول بوجهين
 احدهما ان المراد لزوم احد الامور ان عني الانفصال كما في تشكيلات الماء تجعلها مياها او مجرد
 الانفصال كما في الشحم وكل منهما يستلزم المادة على ما سبق من مبرهات الانفصال والانفصال
 تقع ما عليه من الاشكال والاختلاف ان هذا مع كونهما افعالا تظهر بغير القول مشتمل على استدراك
 لان إمكان الانفصال لازم قطعاً فلا يمكن لضم الانفصال اليه وجعل اللزوم احدهما ولا ينبغي
 ان يجعل على هذا الذي عبارة شرح الاشارات حيث قال هذا الاعتراض ليس بقادر في الفرض
 لانما يجعل لزوم المحل مقصوداً على لزوم الفصل والوصل بل عليه وعلى لزوم الانفصال وانما دعاهما
 ثانياً لزوم محال على لزوم الانفصال ولزوم الانفصال جميعاً فان ثبت كلا الاثباتين فذلك والا
 فلا خفاء في لزوم الانفصال وهو كاف في لزوم المادة واثباتها ان ليس المراد انفصال الجسم في نفسه
 بل انفصال الاجسام بعضها عن بعض لمعنى عدم الانفصال عما ناله الانفصال فان هذا هو
 الجوهري الى المادة لا يجوز التقاير والافراق والتنبيه على هذا المعنى تعرضوا مع الانفصال الى الانفصال
 والافراق في الانفصال الاجسام بعضها ببعض في اختلاف اشكالها ومقاديرها وعلى هذا
 يحمل ما قال في شرح الاشارات ان المغايرة بين الاجسام لا تنصور الانفصال بعضها عن بعض
 واتصال بعضها ببعض وذلك مستلزم للمادة ولا حرج على هذا الطريق اثر الضيق بناء
 على انهم فيها شواش ثبوت المادة على إمكان الاتصال والانفصال في الجسم بنفسه حتى لو لم يوجد الاجسام
 واحد كان كذلك لا الاتصال والانفصال في الجاهل الاجسام وان دعوى إمكان الاتصال في الجاهل كل
 جسمين حتى الفلك والنفس بحسب الطبيعة الجسمانية ربما لا يسمع عدل الى طريق الانفصال
 فقال وبالجملة لا يمكن ان يحصل الاختلافات المقدارية والشكلية في فاعليها في الاستعداد الابدع
 ان يكون فيه قوة الانفصال المقضية للمادة واجب عن النقص ايضاً بوجهين احدهما ان هناك
 مادة تقبل التلكية والجبرية لقبولها بذاتها الاتصال والانفصال في وجود اختلاف الشكل والمقدار
 فجاين الشكل والجزء الى اختلاف القابل وان كان الفاعل واحداً هو الصورة التوقعية بخلاف
 الصورة الجسمانية اذ فرضنا ما مجردة عن المادة فانه لا يتصور فيها ذلك لان حصول الجزئية
 بالانقسام والتلكية بالانقسام من لواحق المادة واثباتها ان هناك مادتها هو الجبرية فانه لا يحصل للكل
 تلك الاشكال والمقادير منع بالضرورة حصوله للجزء مادام الجزء جزءاً والشكل كلا ولا يتصور ذلك

في الصورة المجردة عن المادة وهذا كما بدأ في الأول الإله يرد عليه ان الجزء وان امتنع كونه على مقدار الكل لا يتنع كونه على شكله كند و بانه تلك وحامله والمقصود بالثبوت هو الشكل وانه القصد استطراد وجوله ان الجزئية تمنع لزوم كون الجزء على شكل الكل ضرورة امتناع كرية جمع اجزاء الكرة وهذا كاف في دفع النقص على ان مقتضى عدم التمدد في الفاعل والقابل هو ان يكون شكل الجزء والكل واحدا بالتحقق والاختلاف في الجزئية تمنع ذلك (قال الرازي ٦) قد ثبت امتناع كل من الهوي والصورة بدون الاخرى فاحتج على بيان ذلك على وجه لا يدور وذلك ان الهوي يحتاج في بقاها الى الصورة لابيئتها وتبقى محفوظة بصورة متواردة كالسفن بين يدعاهم قول واحدة وقام اخرى نعم قد بان صورة واحدة لاسباب خارجية كافي الفلك والصورة تحتاج في شخصتها الى الهوي العينية التي هي محلها المألوف من ان شكلها كافي لكونها بالمادة وما يذهبها من العوارض وابست الصورة على الهوي لكونها حاله فيها محتاجة اليه لكونها له مقارنة لما هو متضمن الهوي اعني التساهي والشكل التابع للمادة ولكنونها جائز الزوال الى الصورة اخرى مع بقاء الهوي بعينها ولا بد من مثل الشيء المميز ان تكون علته شيئا لابيئته وابست الهوي على الصورة لمتضمنه من ان القابل لا يكون قاعلا ومن ان الهوي لا تقوم بالفاعل الا بالصورة تكون محتاجة اليها في الوجود متأخرة عنها ولانها قابلة لصور غير متناهية فلا تكون علته شيئا منها ادم في الاولوية وان انضم ما يميز الاولوية لم يكن للهوي القابل والحق ان بيان كيفية تعلق الهوي بالصورة وامتناع عليه احدهما الاخرى وجوب تقديم الصورة على الهوي من حيث هي صورة ما وأخرها عنها من حيث هي صورة شخصة على وجه يتدفع عنه ما سخر عليه من الاشكال عسجد اولئك اذ خرون قد بذلوا فيه اليهود وبالفوائد وعنايتهم غير الوردية (قال القاسمي ٧) من تقارير القول بالهوي والصورة اثبات ضروري نوعه هي مبادئ اختلاف الانواع بالاثار وبه انه لاختلاف في الاجسام اثارا مختلفة كقول الفلك والاثبات بسهولة كافي الماء وبسركا في الارض وامتناع عن ذلك كافي الفلك وكالاختصاص بما لها بحسب طبيعتها من الاشكال والاعكسة والاضواء وليس ذلك بمجرد الجنسية المشتركة ولا الهوي القابلة وهو ظاهر ولا باهر مغاير تشاوي نسبتها الى جميع الاجسام ولان الكلام في اثار الاجسام فبانه لطف فتمعين ان تكون بامور مختصة مقارفة ويجب ان تكون صورها لا اعراضا لا تانقل الكلام الى اسباب تلك الاعراض ويسلسل ولا تنوع الاجسام وتحصلها موقوف على الانصاف بتلك الامور من الحال تقوم الجوهر بالارض واعتراض بان التبدل المذكور يجري في اختصاص كل جسم بالله من الصورة وقرره الامام بان اختصاص الجسم بهذه الصورة فلا اوكان لاجل صورة اخرى فاما بان يكون ذلك على طريق المسابقة فبانه امتناع كل صورة الى الصورة لا في نهاية او على طريق المسابقة بان تستند الصورة الحاصلة في الحال الى صورة سابقة عليها فيندفع اصل الاحتجاج لجواز ان يستند كل عرض الى عرض سابق عليه فاجاب الله على طريق المسابقة وبتنمونه في الاعراض لانها مستندة الى مبادئ موجودة في الاجسام تعديها عندئذ والله بالفسر لوجهين احدهما ان الماء المستحق بالثار يعود لردا فلو لا ان في جسم الماء شيئا محفوظ الذات عند ملائمة النار لما كان كذلك بخلاف الصورة المائية فانها اذا زالت الى الهوائية لا تعود بالطبع وتابها ان كيفية العناصر تنكسر صراحتها عند الامتزاج ولا كسر سوى الصورة الماسية في بحث المزاج وانت خبير بان هذا التفسير لو انك عرض كذلك المحيى بان يعود بسبب الزوال وينكسر عند الامتزاج لا فيجوز ان تكون الاعراض التي كذلك مستندة الى امور محفوظة في اعراض بسبب ذلك عرض قبله وهكذا الى غير النهاية كالصور والمغالنا في وضع

ان التلازم بينهما ليس اعمى
احدهما بل لاحتياج الهوي
في بقاها الى الصورة وما للصورة
في شخصتها الى هوي بعينها
من

بانه ان اختلاف الاجسام في الآثار
ليست للجنسية المشتركة بل بالامر
مخصص غير عارض فمما للسلسل
وهو الصورة النوعية وتو فوض
باختلاف الصور فان العزم بقاءها
لا انها سبب او امتناع اختلافها
الى اختلاف الاستعدادات الترتيب
مثله في العوارض وقد يقال ان مبادئ
اكار الاجسام امور يما يتو عنها
وتحصلها فلا يكون الا جوهرا قوية
وحاملها اما تقطع باختلاف حقيق
الماء والساكن مع الاشتراك في المادة
والصور الجنسية فلا يميز الاختلاف
في قوم جوهرية نسبة الصورة النوعية
ومنه على امتناع قوم الجسم بعرض
بغيره او جوهر غير حالي في مادته
من

آخران الذي حصل بالدليل هو استاده هذه الاعراض من الابن والكيف وغيرهما الى قري
 موجوده في الجسم واما انها تصور لاعراض فلا بل الاقرب عندنا انها من قبل الاعراض
 والحاصل انه كما لا يمنع تماثل الصور على الاطلاق لا يمنع تماثل الاعراض التي يثبتها اليها
 ما يعود بمقابل الالف يكون كل سابق بعد الاخر او يرجع اختلافها الى اختلاف الاستعدادات
 وان كان المبدأ واحدا وقديس قال نحن نعم بالضرورة ان ههنا اثار صادرة عن الاجسام كالاحراق
 والناور والترطيب للماء فلم يكن فيها الا الهولي والصورة الجسمية لما كان كذلك فلا بد
 فيها من امور هي مادية تلك الاثار ولا خلاف في ان الاجسام انما تختلف بحسب اكارها المخصوصة
 بنوع نوع فتووعها وتخصصها انما يكون باعتبار تلك المبادئ فتكون صور الاعراض المتشعبة تقوم
 بالظهور بالمرض ويثبت بدفع ما يقال لم يميز ان تكون تلك الاثار مستندة الى الفاعل المختار
 او تكون لبعض المضارقات خصوصية بالقياس الى بعض الاجسام دون بعض او يكون اختلاف
 الاثار عن الفاعل بحسب اختلاف استعدادات الاجسام وهولياتها وبهذا يظهر انه يكتفي
 في اثبات الصور النوعية ان يقال نحن نقطع باختلاف حقيقتي الماء والنار مع الاشتراك في المادة والصورة
 الجسمية فلا بد من الاختلاف بمقوم جوهرية فسمية الصورة النوعية ويرد على التفرير بعد تسليم
 اختلاف الاجسام بالحقيقة وتكون الاثار صادرة عنها وكون هولي نهامة حقيقة الحقيقة وكذا صورها
 الجسمية انما انسل لم يميز ان يكون ماله الاختلاف جوهر احوالا في الهولي ليكون صورة ولم لا يميز ان يكون
 عرضا قائما باحد جزيه لا بالجسم نفسه ليدفع بان العرض الحالى في الجسم مقوم به متأخر عنه
 فلا يكون مقوما له متقدم ما عليه او يكون جوهر اعراف حال في مادته فلا يكون صورة ولا يكون الاحتياج
 فيما بينه وبين الجزئين الاخرين على وجه آخر غير الحلول والحق ان ايات الصور الجوهرية سمي
 النوعية عير وان الذي يعم قطعا هو ان الماء والناور مثلا يختلفان في الحقيقة مع الاشتراك في
 الجسمية كالانسان والفرس في الحيوانية ولما ان في كل منهما جوهر لا يختلف بالحقيقة هو
 المادة وآخر كذلك حال في الاول هو الصورة الجسمية وآخر مختلف بالحقيقة حال في
 انشائها والصورة النوعية وهكذا في سائر مراتب امتزاج العناصر الى ان تنتهي الى النوع الاخير
 كالانسان مثلا فيكون في مادته جواهر صكيرة هي صور العناصر والاختلاط والاعضاء
 واخرها صورة نوعية انسانية حالة غير النفس الناطقة المفارقة في بقاء بعد وما يقال ان الاجزاء
 العظيمة انما توجد من الاجزاء اثار جيمة فلا بد في اختلاف انواع الجنس الواحد من صور
 مختلفة الحقيقة هي ما أخذ الفصول ليس بمستقيم لانهم جعلوا العقول والنفس انواعا بسيطة
 من جنس الجوهر ولان الجزء الخارجى قد لا يكون مادة والصورة كالنفس الناطقة الالهية لا بمجرد
 التسمية ووقع في ديباجة الاخلاق الناصرية ما يشعر بان على الصورة الانسانية طراز عالم
 الامر اى المجردات وكاله اراد ان الغاية قر بها من الكمالات واعداها البدن لتقبل تعلق
 النفس به شبهة بالمجردات وان كانت حالة في المادة او اراد ان يكونها من عالم الامر ان وجودها
 دفى لا كالهولي وما لها من الاطوار في مدارج الاستكمال والاستعداد واما ما يقال
 من انه اراد بها النفس الناطقة في ايسل اعتنا بهاد بقله تعالى وبترى الروح من امره
 فيكتبه نصر بجه بانها سبب لاستعداد البدن لتعلق النفس به وان النفس مبدأ لوجودها
 (قال المبحث الخامس ٢) بعد الفراغ من بيان حقيقة الجسم اخذ في بيان احكامه فنهان
 الاجسام متماثلة اى متحدية الحقيقة وانما الاختلاف بالموارض وهذا اصل ينبغي عليه كثير من قواعد
 الاسلام كآيات القادر المختار وكثير من احوال النبوة والمعاد فان اختصاص كل جسم بصفاته
 المعينة لابد ان يكون مرجع مختار اذ نسبة الموجب الى الكل على السواء ولا جاز على كل جسم

٢ في احكام الاجسام فنهانها
 متماثلة لاختلاف الالاموارض ويميز
 على كل ما يميز على الآخر وبين
 على ذلك اسناد اختلاف العوارض
 الى القدر المختار وخرق السموات
 وكثير من خوارق العادات وذلك
 لكونها من محض الجواهر الفردة
 المتماثلة والاشتراك في التميز وقبول
 الاعراض وتقسام الجسم اليها وقد
 يتوهم ان المراد بتماثلها الاتحاد في
 المفهوم المشترك بين الانواع المختلفة
 كالحويان مثلا فيستدل بان حد الجسم
 على اختلاف عباراتهم فيه واحد
 غير مشتق على تنوع واختلاف
 الخواص انما هو لاختلاف الانواع

من

ما يجوز على الآخر كالجوز على النار والحرق على الماء ثبت جواز ما نقل من المجزئات واجزأ
 القابلة وبني هذا الأصل عند المتكلمين على أن اجزاء الجسم ليست إلا الجواهر المفردة وانها
 متغايلة لا تصور فيها اختلاف حقيقة ولا محيص أن اعترف بتماثل الجواهر واختلاف الاجسام
 بالحقيقة من جعل بعض الاعراض داخلية فيها وقد يستدل بان الاجسام متسوية في الجبر
 وقبول الاعراض وذلك من اخص صفات النفس وبأن الجسم ينقسم الى النلكي والعنصري
 علىهما من الانقسام ومورد القسمة مشترك وبأن الاجسام بانس بعضها بعض على تقدير الاستواء
 في الاعراض وأولا تماثلها في نفسها لما كان كذلك والكل ضعيف ومن افاضل الحكماء من توهم
 أن المراد بتماثلها اتحادها في مفهوم الجسم وأن كانت هي انواعا مختلفة بدرجة فتمت فذلك بان
 الحد الدال على ماهية الجسم على اختلاف عباراتهم فيه واحد عند كل قوم من غير وقوع
 قسمة فيه فذلك اتفق الشكل على تمثله فان المخلطات اذا جمعت في حد واحد وقع فيه انقسام
 ضرورة كما يقال الجسم هو القابل للابعاد الثمة والمثل على ما فيه الطبيعي والعنصري ومنها
 هذا التوهم استبعاد أن يذهب عما قل الى أن الماء وانما حقيقة واحدة لا تختلف الا بالاعراض
 كالانسان دون الفصول والنبوتات كالحيتوان كيف ولم يسمع نزاع في أن الجسم جنس يمتد
 قال وقول النفاذ يتخالف فيها لاختلاف خواصها انما يوجب تخالف الانواع لا يختلف المفهوم من
 الحد (قال ومنها ٢) أي من احكام الاجسام انها باقية زمانين واكثر بحكم الضرورة بمعنى ما
 نعلم بالضرورة أن كتبنا ولبينا ويوتنا ود وبناهي بعينها التي كانت من غير تبدل في الذوات
 بل أن كان في الدوائر والهيئات لا يعني أن الحس يشاهدها باقية ليرد لا يعرض بل يجوز
 أن يكون ذلك بتجديد الامثال كما في الاعراض وقد يفهم من البقاء الدوام واستمرار البقاء وطوله
 يحل ما قل في الجبريد أن الضرورة قاضية ببقاء الاجسام بين بان غاية امرها التفرق والانقسام
 وهو لا يوجب الانعدام وانت خبير بان دعوى الضرورة في ذلك في غاية الفساد كيف وقد صرح
 بجوازه في بحث المعاد واستدل على جوازه ا. م. تارة بالحدوث قال لعدم السابق كعدم
 اللاحق لعدم التمايز وقد جاز الاول فكذلك الثاني واثباته لا يمكن فان معناه جواز كل من الوجود
 وعدم نظرا الى الذات واجيب بان هذا لا ينافي الاستمرار بالغير عما هو المتنازع فيه يجوز
 أن يكون الشيء في ذاته قابلا لعدم السابق واللاحق ج. م. ومنتج احدهما او كلاهما لهله والآخر
 أن الحدوث لا ينافي الابدية كما في انفس الطائفة على رأي ارسطو والامكان لا ينافي الابدية ولا يخصص
 كما في القدماء زمانية دون الذاتية على رأي الملازمة وقد يستدل بحجوه تعالى كل شيء هالك
 الا وجهه وكل من عليها فان وغير ذلك من العمومات مع القطع بان الهلاك والمفناء في المركبات
 وان جاز أن يكون بتماثل التركيب وزوال الصور اكن في البسطة واجزاء الجسم من الجواهر المفردة
 او الهوى والصورة لا تصور الا بالاعدام (قال وحين اقتضت ٣) يعني أن ما ذكر في عدم بقاء
 الاعراض من انها لو بقيت لانتع فأنوما لما كان جارا في الاجسام ايضا على ما سبق اعتبر
 انتظام قيام الدليل على صحة فثاتها فالزم انها لا تاتي زمانين وانما يتجدد بتجدد الاعمال
 كالاعراض قولنا بقاءها بالزمزيم لانتفاء اللازم والكرامية قضاء الضرورة بقاءها فالزمزيم وامتداع
 فندمها قولنا بقاءها بالزمزيم لانتفاء اللازم وقد سبق في بحث امتداع بقاء العرض بطلان دليل
 هذه الملازمة فاندفع ما ذكره الفرقان مع امكان التفصي عن النقص بانه يجوز أن تغني الاجسام
 بدمتها بان لا يتخلل الله تعالى فيها الاعراض التي يكون بقاء الجسم محتاجا اليها مشروطا بها
 كالاكوان وغيرها على ما ذهب اليه اغاضي وامام الحرمين اربان لا يتخلل فيها العرض الذي
 هو البقاء كما قال اكبي اربان يتخلل فيها مرضها هو البقاء فما تعدوا بان قال ابو علي انه تعالى
 يتخلل لكل جوهر فناء وما غير متعدد كما قال غيره ان فناء واحدا ينفي لئلا كل الاجسام وزعم

٢ انها باقية بحكم الضرورة لا يجرد
 البناء في الحس وقاطبة النفس لكونها
 حادثة على ما سبق في قوله تعالى
 كل شيء هالك الا وجهه وهلاك
 البسيط لا تصور الابدانية ولا ينافي أن
 الحدوث انما يقتضي إمكان لعدم
 الذات وهو لا ينافي امتداعه بالغير
 وهو المتنازع فان استروح الى أن الحكم
 هو الامكان حتى يثبت ما به الامتداع
 كان ذكر الحدوث مستدركا متى
 ٣ شبهة امتداع بقاء الاعراض
 المتنافية في البقاء وصحة الفناء واعتضدت
 مدله في الاجسام اعتبر انقسام
 دليل قبول الفناء فالترجم عدم البقاء
 والكرامة بضرورة البناء فالترجم امتداع
 البناء وقد عرفت الجواب مع امكان
 التفرق بان الاعراض مشروطة
 بالجواهر المشروطة بها فتدور
 بخلاف الجواهر فانه يجوز أن
 يتغيرها الله تعالى باعراض متعاقبة
 يحتاج اليها الجواهر ويعينها ولا
 واسطة في عدم تعلق تلك الاعراض
 بالعرض الذي هو الفناء واحدا
 او متعددا على اختلاف المذاهب
 وتمسكت الفلاسفة في امتداع فثاتها
 باصولهم الفاسدة من انها مسندة
 الى القديم الجاهل ومقتدة الى مادة
 لا تميل لعدم الاستحالة لسلسل المواد
 لا يجرد عن صورة لما هي

بعضهم ان قول النظام بعدم بقاء الاجسام متى على ان الجسم عنده يجموع اعراض والعرض
غير باق وقد يهتلك على ان ليس مذهب ان الجسم عرض بل ان مثل انون والطعم والاراحة من
الاعراض اجسام قائمة بانفسها واما الفلاسفة فلانزع لهم في فناء الاجسام زوال الصور
التوحيدي والهيئات التركيبية ونما النزاع في فناءها بالكلية اعني الهيولى والصورة الجمعية
ومبنى ذلك عندهم على اعتقاد ازلية المستمرة لا يبدلته فان ما ثبت قدمه امتنع عنده وسيد
هلك شهيم باجوبتها (قال ونها ان الجسم لا يخلو عن شكل ٨) لانه متناه على ما سيجي
وكل متناه فله شكل الاذنه لى سوى هيئة احاطة النهاية بالجسم واما الاضطر الى الخير بمعنى
فراغ ينقله فضروري واذا يذكر هو وانما له من الاحكام الضرورية في المباحث العلمية حيث
يفتقر الى تقيده اوز ياده تحقيق وتفصيل او اعقب تقرير او يقع فيه خلاف من شذوذه ثم استناد
خصوصيات الاشكال والاحياز الى القادر الخار هو المذهب عندنا كما سيجي. وذهب الفلاسفة
الى ان لكل جسم شكلا طبيعيا وخيرا طبيعيا لانه عند الخلو عن جميع القواسم والاسباب الخارجية
يكون بالضرورة على شكل معين في حيز معين وهو المعنى الطبيعى وعلى هذا لا بد الاعتراض بأنه يجوز
ان ينقضي شكلا ما خيرا اما لكل جزء من اجزاء الارض وتسلطها لخصوصية السبب خارج كراداة
القادر المختار ليقول لعل من الاسباب ما هو من اوزان ما هي فيكون فرض الخلو عنه فرض محال فيجوز
ان يستلزم محالها والخلو عن الشكل والخير لا نقول ما يقتضيه لازم الماهية بكون طبيعيا لافسرها وهو
ظاهر واربدا بالخير ههنا المكان بمعنى السطح الباطن من الخاوى حتى يرد الاعتراض بان الجسم
قد لا يكون له محل كالخمد فضلا ان يكون طبيعيا ولا فراغ الذي يشغله الجسم لئلا ينسبنا ان كل
جسم له حيز طبيعي فان كان ذلك كان حيزه مكانا وقال ايضا الجسم الاول حيزا ام مكانا واما وضع
واما ترتيب فان قيل الاختصاص بالخير ا طبيعى كانه ليس معللا بالاسباب الخارجية كذلك ليس
معللا بالجمعية اوزانها بل لابد من خصوصية فيقول الكلام اليها ويتس قلنا قد مدق في
بحث الصور التوحيدي ما ريل هذا الاشكال واقفوا على ان الخير الطبيعى لا يكون الا واحدا لان
مقتضى الواحد واحد ولانه لو تعدد فقد عدم القاسم اما ان يحصل فيهما وهو محال بالضرورة
اوفي احد هما فلا يكون الاخر طبيعيا وايضا انى خارجا يا فسر عند زوال القاسم اما ان يتوجه
اليهما وهو محال اولى احدى وفيه ميل عن الاخر فيغير المطع مهربا بالفتح اولا يتوجه
الى شئ منهما فلا يكون شئ منهما طبيعيا لا يقال يجوز ان يكون الحصول في احدى هما والميل
اليه بحسب ما يفتق من الاسباب المختصة ماناما من الآخر لا نقول الكلام فيما اذا فرض خايبا
عن جميع الاسباب الخارجية نعم يرد عليه انه يجوز ان لا يحصل في احدى هما ولا يتوجه اليه لاعتناع
الترجيح بل لا مرجح كون كل مانس من الآخر بل يبقى حيث وجد وجعل صاحب الموافقة ثبات الخير
الطبيعى من فروع القول بالهيولى نظر الى ان الفاتلين بالخير يجمعون الاجسام متماثلة وتختلف في
بالعرض (قال ونها سته تنوع) اعلم ان ظاهر مذهبي المنع والنجوى بسا على طرف النقص لان
حاصل الاول وهو مذهب اكثر المتكلمين انه يجب ان يوجد في كل جسم احد الضدين من كل عرض
اي من كل جنس من اجزاء الاعراض اذ اكار قباله كذا في نهاية القول وقال امام الحرمين مذهب
اهل الحق ان الجوهر لا يخلو عن كل جنس من الاعراض وعن جميع اضدادها ان كان له اضداد
وعن احد الضدين ان كان له ضد وعن واحد من جنسه ان قدر عرض لاضدله واخلاف في
اشتاع الخلو عن الاعراض بعد قولها حاصل الثاني انه يجوز ان لا يوجد فيه شئ من
الاعراض اما في الازل كما هو رأى الدهر بقائه الفاتلين بان الاجسام فديمة بذواتها بخلاف بصفة تها
واما في الازل كما هو رأى الصالحين من المعتزلة خرج الاول الى ان يجب على الثاني الى سلب كل
واذ شبه هو الإيجاب الجبري بمعنى انه يجب ان يوجد في كل جسم شئ من الاعراض الا ان الفاتلين

٨ شاهية وعن خير يحكم الضرورة
الا ان خصوصيات ذلك عندنا
خلق الله تعالى في رزعت الفلاسفة
ان لكل جسم شكلا طبيعيا وخيرا
طبيعيا ضرورة انه لو خلى وطعمه
لكان على شكل وفي حيز مكانا كان
او غيره ويزن ان يكون مهيلا لاختلاف
الحصول في اليهم ولا يكون الواحد
لكونه مقتضى الواحد متى

٤ خلو الجسم عن العرض وشدة
وجوه بعض الفلاسفة في الازل
وبعض المعتزلة فيقال ان مطلقا
وبعضهم في الاكون وبعضهم في
غير الاكون اخبر الماتون اليها
لا تخلو عن الحركة والسكون وعن
الاجتماع والافتراق وبها سته لغة
لا تيز ولا تختص بالا اعراض
وجود غير المتخصص محال والجواب
ان هذا لا يبدى العدم المتنازع لانه
اعتبر البعض البعض وهو باطل
واجب التجوز بانال الاجسام خال
عن الاجتماع والافتراق والهوا عن
اللون فان عدم ادراك المحسوس
بلا مانع دليل عدم ادراك المنافع
بلا يسان مغض الى السعطة متى

بالفضل منهم من خصه بالاولان بمعنى انه يجب ان يوجد فيه شيء من الاولان وهم المعتلة البنددية
 ومنهم من خصه بالاكوان بمعنى انه يجب ان يوجد فيه الحركة والاسكون والافتراق وهم
 البصرية واجتماع المنافع بان الجسم متحقق في الزمان ومتكرر بالعدد فلا يخرج عن حركة
 او سكون واجتماع او افتراق على تقدير تمامه انما يفيد هذا الايجاب الجرتي لا الايجاب الكلي المدعى
 نعم يصلح للرد على القائلين بالسلب الكلي وعلى البنددية القائلين بجواز الخلو واعتداد الاولان
 وكذا احتجاءهم بان الشيء لا يوجد بدون الشخص ضرورة وشخص الاجسام انما هو بالاعراض
 لكونها مماثلة لتألفها من الجواهر انما ثلاثة فلوجودها بدون الاعراض زعم وجود الغير المتشخص
 وهو محال لا يفيد العموم اعني امتناع الجسم بدون احد الضدين من كل عرض لان البعض كاف
 في الشخص نعم يفيد عموم الاوقات اعني الازل وما لا يزال بخلاف الاول فانه ربما يتم امتناع
 في الشخص في الازل عن الحركة والسكون بل انما يكون ذلك في الزمان الثاني والثالث وعن
 الاجتماع والافتراق بل انما يكون ذلك على تقدير تحقق جسم آخر فيحتاج في التعميم الى قياس
 ما قبل الاتصاف اعني الازل على ما يمد به اعني ما لا يزال كما يقاس ببعض الاعراض على البعض
 تعميما للديالين في جميع الاعراض وتقرر ان اتصاف الجواهر بالعرض اما لذاته واما لغيره
 ونسبة كل منهما الى جميع الاعراض والازمان على السوية والجواب منع المقدمتين واخرج
 القائلون بجواز خلو الجسم عن الضدين في الجملة بوجوده الاول انه لو لم يكن الكائن الباري تعالى
 مضطرا عند خلق الجسم الى خلق العرض وهو يتناقض الاختيار والجواب ان عدم القدرة على
 المخرج كوجود الملزوم بدون اللازم لا يوجب العجز وسلب الاختيار الثاني انه لو لم يكن خلو الجسم عن
 الاجتماع والافتراق لما جاز ان يخلق الله تعالى جسما هراول الاجسام بحسب الزمان واللازم
 قطعي البطلان الثالث انه لو لم يكن خلو عن جميع الاولان لما وقع وقد وقع كالمهول لا يشال لان
 خلوه عن الاول بل غاية عدم الاحساس به لا تقول عدم الاحساس بما من مثله الاحساس به مع
 سلامة الحاسة وسائر الشرائط دليل على عدمه فان قيل من جهة الشرائط المتفهمة للمانع وتفتنه
 بنوع قلنا فتح هذا الباب يؤدي الى جواز ان يكون محضرتنا جبال شامخة واصوات هائلة
 ولادركها المانع وقد يجاب بان الشكيق ضد الاول لا عدم (قال) ومنها انها متشابهة الابعاد (٢)
 جعل هذا من احكام الاجسام نظرا الى ان البعد الجسمي هو المحقق بلاتزاع بخلاف الخلال
 ونقل القول بلاتناهي الابعاد عن حكماء الهند وجعم من المتقدمين واثي البركات من المتأخرين
 والمشهور من ادلة المنافعين ثلثة الاول برهان المسامحة وتقريره ظاهر من المتيقن وانما اعتبر حركة
 الكرة لان الميل من الموازاة الى المسامحة هناك في غاية الوضوح لا يتوقف فيه العقل بل يكاد
 يشهد به الحس ومعنى موازاة الخطين ان يتلاقيا ولو فرض امتدادهما لاتي نهاية المسامحة
 تخللها وانما اعتبر النقطة بحسب الوهم لان ثبوته بالعدم غير لازم مالم ينقطع الخط بالفعل
 وفيما اوردنا من تقرير البرهان اشارة الى دفع اعتراضات تورد عليه فنها منع زعم اول نقطة
 المسامحة مستندا بما ذكرنا في بيان استحالة اللازم وتقريره انه على تقدير لاتناهي البعد لا يلزم تولد
 نقطة المسامحة لان الحركة والزاوية تنقسمان الى نهاية فقبل كل مسامحة مسامحة الى اول
 ولاخفاء فان هذا بعد الاحتجاج على الملازمة بان المسامحة حصلت بعد مالم تكن فيكونها
 اول بالضرورة وليس بوجه الا ان تجعل معارضة في المقدمة وجوابها النقص بكل قياس
 استثنائي استثنائي فيه نقض التالى فانه لو صح ما ذكره في الاستدلال على نفي الملازمة ما يذكر
 في بيان استحالة اللازم وفساده بين والى ان هذا لا يثبت الملازمة لان المزموم محال فجاز استلزامه
 النقيضين مثلا لو وجد بعد غير متناه مع الفرض المذكور لم يثبت اول نقطة المسامحة لما ذكرنا

٣ اوجوه الاول انه لو وجد بعد غير متناه لا يمكن بالضرورة ان يتحرك اليه كقول قطرها الموازي له الى مسامحة ويلزم تميز نقطة في الوهم لا اولى المسامحة ضرورة حدودها مع اختصاصها في الخط الغير المنتهي لان كل نقطة تفرض فالمسامحة مع ما فوقها فيقبل المسامحة معها لانها لا محالة تكون زاوية وحركة وكل منهما يحكم الوهم الصادق فيقبل الانقسام الى نهائية والمسامحة بان تنصف منها قبل المسامحة بالكل فاعلى هذا سقط منع الملازمة مستندا بما ذكر في انقضاء اللازم ومنع ثبوت المطاوب مستندا بان المحال انما يلزم من لاتناهي البعد مع الفرض المذكور ومنع انقضاء اللازم مستندا بان انقسام الزاوية والحركة لاثال نهائية انما هو بمجرد الوهم ولما اعترض الامام بان اطول ما يفرض من المخطوط المستقيمة هو محور العالم والمسامحة معها انما تحصل بعد المسامحة مع نقطة فوقه خارج العالم وهكذا لا الى نهاية فيلزم عدم تنامي الابعاد فلو قيل ان هذا من الوهميات المدركة

وعدم ثبوته لما ذكرته على أنه يتجه أن يقال لو وجد البعد مع القرض المذكور فلما ان ثبت أول نقطة المسامنة أو لا تثبت وكلاهما محال لما ذكر فيتم الاحتجاج بأن قبل حدوث المسامنة لا يقضى إلا أن يكون لها بدلية بحسب الزمان فمن أين نعلم البدلية بحسب المسافة أصلي أول نقطة المسامنة فلما من جهة أن الزمان منطبق على الحركة المنطبقة على المسافة فلو لم يكن لها أول لم يكن للحركة أول فلم يكن الزمان أول ونهنا لنالحال انما لمز على تقدير لانتهاى البعد مع القرض المذكور وهو لا يستلزم استحالة لانتهاى البعد بل يواز أن يكون ناشئا من المجموع وجوابه أنا نعم بالضرورة إمكان ما فرض وامكان اجتماعه مع البعد الغير المتناهي فتمت كونه المنشا للزوم لنحاله ونهنا انما لازم استحالة أول نقطة المسامنة في الخط الغير المتناهي وما ذكر في بيانهما بل لأن انقسام الحركة وانزاحة لا إلى نهائية حكم الزوم وهو كاذب وجوابه ان احكام الزوم فيما يفرض من الهندسيات صحيحة تكاد تجري بحسب الحسبان لكون نهسا على طاعة من العقل بحيث لا يمنع الامكانية وهذا لا يقع فيها اختلاف آراء وانما الكاذب هي الوهيات الصرفة مثل الحكم في المعقولات بما يخص الموضوعات كالحكم بان كل موجود ذو وضع واعتراض الامام بان هذا الدليل مقولوب لانه لما كانت المسامنة لكل نقطة بعد المسامنة لما فرقها لزم عدم تناهي الابعاد وبالله على ما في المطالب العالية ان اعظم ما يفرض من الخطوط المستقيمة هو محور العالم اعني الخط المار بمركزه الواصل بين قطبيه فاذا فرضنا كرة يمل قطرها الموازي لمحور الى مسامنة حدثت زاوية قائمة للقسمة ولا محالة يكون الخط الخارج على نصفها مسامنة لنقطة فوق طرف المحور ويكون هناك ابعاد يفرض فيها نقطة لا إلى نهائية فلو لم يكن هذا من الوهيات الصرفة التي لا يصدها العقل اذ ليس وراء العالم خلا اولا بمتدنية الخط او ينهي اليه طرفه وما ذكر الامام من ان صريح العقل شاهد لمسامنة طرف هذا الخط لشيء ووقعه خارج العالم وان انكاره منكوبة في الضروريات مكابة (قال النسائي ٧) هذا هو البرهان السلي وحاصله ان لو كانت الابعاد غير متناهية لزم إمكان عدم تناهي المحصور بين حاصرين وهو محال وجه الازيم على ما نقل عن القدماء انا نخرج من نقطة خطين كساق مثلث ولا خفاء في انها كما يمتدان بزيادة البعد بينهما فلو امتدا الى غير النهاية كان زيادة البعد بينهما الى غير النهاية واعترض عليه ابن سينا بان اللازم منه ازدياد البعد الى غير النهاية بمعنى انه لا ينتهي الى بعد لا يكون فوقه بعد ازيد منه وهو ليس بحسب وانما المحال وجود بعد بينهما يمتد طوله الى غير النهاية وهو باس بلازم فقرره باننا فصل بين نقطتين متقابلتين من الخطين المفروضين خفا ونقسم بالبعد الاصل وابتدأ الخطين حيث بدأ بالابتداء الاصل فلكون تزايد الابعاد بحسب تزايد الاستعداد لزم من عدم تناهي الاستعداد وجود زيادات على البعد الاصل غير متناهية لان نسبة زيادة البعد على البعد الاصل نسبة زيادة الاستعداد على الاستعداد الاصل واذا قد انكسر نساي الزادات فلنفرضها كذلك ولكون كل زيادة مع الزيد عليه موجودة في بعد لزم وجود بعد مشغل على الزادات المتساوية والنهاية لان ذلك معنى حصول كل زيادة مع الزيد عليه ولم كونه غير متناه لان زيادة الاجزاء المقدارة بالفعال الى غير النهاية توجب عدم تناهي المقدار المشغل علىها بحكم الضرورة او يحكم لتتابع التداخل وانما فرض الزادات متساوية احترازا عما اذا كانت متناقصة فان انقسام المقدار ربما ينتهي الى ما لا يقبل الانقسام بالفعل فلا يلزم وجود البعد الغير المتناهي او لا يظنهر واما في صورة التزايد فلا خفاء في ان التزايد مثل وزيادة فالزوم فيه اظهر ولما كان في هذا التقرير تطول بل مع كون استلزم عدم تناهي الزادات لوجود بعد غير متناه محل بحث ونظر لحسب صاحب الاشراق في بعض نصائيفه البرهان بان يفرض بعدا بين الخطين دائما بقدر امتدادهما فلو امتدا الى غير

٧ ان يفرض من نقطة خطين زيادة البعد بينهما على نسبة زيادة امتدادهما بحيث توجد كل زيادة مع الزيد عليه في بعد فلو امتدا الى غير النهاية يلزم اضربورة المتناقصة على النسبة وجود بعد مشغل على الزادات الغير المتناهية زايد على البعد الاصل بقدرها مع ان يفرض كون البعد دائما والا وضع ان يفرض بان تجعل الزاوية ثلثي قائم والمثلث متساوي الاضلاع فيلزم بالضرورة من عدم تناهيهما وجود بعد بينهما غير متناه فلو لم يكن هذا يتوقف على ان يكون الاستعداد طرف فيحقق بعد هو آخر الابعاد وهو مصادرة قليلا لابل يستلزم وهو

النهاية كان ما بينهما غير متناه ضرورة ان المتناهي لا يكون مساويا لغير المتناهي وعلى قدره وهذا
الزوم واضح لا يمكن منعه الا بكثرة لكن لما كان في المكان المفروض نوع خفاء قرر به بعضهم
بأن يفرض زاوية مبدأ الخطين ثلثي قائمة والزوم تساوى الزاويتين الحادتين من الخط الواصل
بين كل نقطتين متقابلتين من سائر المثلث والزوم كون زواياه مساوية لثنتين لزم ان يكون كل
من الزاويتين ثلثي قائمة ولزم من تساوى زوايا المثلث تساوى اضلاعه كل ذلك لما بينه اقليدس
فيلزم من عدم تناهي الخطين عدم تناهي ما بينهما وحاول صاحب الاشراف سلوك طريق
يوجب كون زاوية مبدأ الخطين ثلثي قائمة فاخترع البرهان الترتيبي وتقريره ان يخرج من مركز
مستدير كالنرس مثلثة خطوط قاسمة الى الستة اقسام متساوية فيكون كل من الزوايا الست
ثلثي قائمة وكذا كل من الزاويتين الحادتين من الخط الواصل بين كل نقطتين متقابلتين من كل
ضلعين فيصير كل قسم مثلثا متساوي الزوايا والاضلاع ويلزم من امتداد الخطين الى غير النهاية
اعتماد بعد ما بينهما الى غير النهاية ومن تردد في زوم تساوى الزوايا والاضلاع وجوز كون
وزواياه مبدأ الخطوط الستة اقل من الضلعين او اكثر فلعدم شعوره بالهندسة واعترض
على هذه البيانات بانها لما تقيد بادة الابعاد والاداسات فيجيب الخطين الى غير النهاية لا وجود
سعة وبعد تمتد الى غير النهاية وانما يلزم ذلك لو كان هنالك بعد هو آخر الابعاد يساوي الخطين
الذين هما ساقا المثلث فلا يتصور ذلك الا بقطعاعهما وتناهيهما فيكون اثبات التناهي بذلك
مصادرة على المطلوب ولوسم التلزم من المجموع المفروض وهو لا يستلزم استحالة لاتناهي الخطين
واجواب انه لما لم يتساوى اضلاعه مثل هذا المثلث كان لزم عدم تناهي قاعدته على تقدير
لاتناهي ساقيه ظاهرا لا يمكن منعه واما السند فلما لا علينا لانه لما لم يتساوى القاعدتان الساقين
وكانت متناهيتهما لخصاصهما بين حاصرين لزم تناهي الساقين على تقدير لاتناهيتهما فيكون الاتناهي
محالا وحاصله ان لاتناهي القاعدتان ليس موقفا على تناهي الساقين حتى يلزم المصادرة
بل مستلزما ليلزم الخلف وتقريره انه لو كان الساقان غير متناهيين لزم ثبوت قاعدة مساوية لهما
لما ذكر من التلليل لكن القاعدة لا تكون الامتامية ضرورة الخصاص بينهما حاصرين فيلزم تناهي
الساقين لان المتناهي لا يكون مساويا لغير المتناهي وقد فرضناهما غير متناهيين هـ
واما كون المحل قابلياً لانتهاي الخطين فلان الضرورى بإمكان ماعده من الامور المذكورة
(قال الثالث ٤) هذا برهان التطبيق وتقريره انه لو وجد بعد غير متناه ففرض نقصان ذراع
منه ثم نطبق بين البعد التام والنقص فلما يقع بازاء كل ذراع من التام ذراع من النقص وهو
محال لامتتاع تساوى الزائد والنقص بل الكل والجزء والواقع ولا محالة يكون ذلك
بالقطع ناقص ويلزم منه انقطاع التام لانه لا يزيد عليه الا بذراع وقد مر في ابطال التسلسل
ما على هذا البرهان من الاعتراضات والاجوبة فلا معنى للاعادة (قال ومبنى الاول ٢) اي برهان
المستأنس على اني الجوهري انفراد ليصح انقسام الحركة والزاوية الى غير النهاية ومبنى البرهان
السلي على ان يكون لاتناهي البعد من جهات حتى يفرض اقتراح سائر المثلث لال نهاية
بل في الترتيبي لابد من فرض اللاتناهي في جميع الجهات وكان طرق السلي مبنية على طريق
التمام الغائبين للاتناهي الابعاد في جميع الجهات ومبنى برهان التطبيق على مقدمات منهفة
سبقت الاشارة اليها في ابطال التسلسل مثل اقتدار الوجود على التطبيق ومثل استلزام وقوع
ذراع بازاء ذراع للمساوى ومثل اختصاص ذلك بماله وضع وتربيع يحصل انقضاء عن انقضاء
مراتب الاعداد وحركات الافلاك (قال وقد كثرت الوجوه ٦) اي وجوه الاستدلال على تناهي
الابعاد بتصرف في البراهين الثلاثة واستعانته ببراهين ابطال التسلسل او وجوه التصرف

في المثالين من البعد غير المتناهي
ذراعاً تطبيقاً فاما ان يقع بازاء كل ذراع
ذراعاً فينساويان اولا فينقطعان
وقدمر منه وهذا الثلثة هي الاصول
في برهان التناهي متى

٢ على اني الجزء والثاني على ان يكون
اللاتناهي من جهات والثالث
على مقدمات واحدة متى

٦ بتصرف في الثلاثة متى

في السلي فقد سبقت واما في المسامنة فوجهان احدهما برهان التخصيص وتقريره انه لو امكن
لانهاي الابعاد لا يمكن ان تفرض كرة يخرج من مركزها خط غير متناه ملازم له مقابل خط
آخر غير متناه وان تحرك تلك الكرة على نفسها فلا ضرورة بصير الخط الحسار ج من مركزها
بعد المقاطعة مسامنة ثم موازيا لكن ذلك محال لتوقفه على تخصيص احد الخطين عن الآخر وهو
لا يصور الانقطة هي طرف من احد الخطين وقد فرضنا هما غير متناهيين هـ وقد ورد عليه
منع امكان حركة الغير المتساوي سيما بحيث ينتهي من المقاطعة الى المسامنة الى الموازاة
واورد ابوابه كالت هذا المنع على برهان المسامنة وتبعه صاحب الاشراف في المطارحات
ولا ينظره وجه لان المفروض هناك حركة قطر الكرة وهو متناه وثانيهما برهان الموازاة وهو
ان تفرض قطر الكرة مسامنة للخط الغير المتساوي ثم موازيا له بحركة الكرة فلا تنتهي انسايمه بلزم
في الخط الغير المتساوي نقطة هي آخر نقطة المسامنة وهو محال لان كل نقطة تفرض كذلك
فالمسامنة يتأخر فيها بعد المسامنة بها واما على برهان التطبيق فخل ان تفرض البعد الغير
المتساوي اذرا ثم تنظر التطبيق بين عدة الالوف منها وعدة الآساد على ما مر في السلسل
او يشال ما بين المبدأ الحقيقي والمفروض وبين كل ذراع متناه لكونه محصورا بين حاصرين

فيها هي الكل، لانه لا يزيد على ذلك الا الواحد او يشال الا ذراع مترتبة في الوضع قطع بين
قيمتها وبدياتها فان لم يتساوا بطل تضاد وان تساوا يلزم وجود ذراع له بعد لا قبلية
لان المبدأ قبلية لا بعدية وايضا اذا طبقنا وقعت قبلية الاول بلاء بعدية الثانية وقبيلية الثانية
بلاء بعدية الثالثة وهكذا الى غير النهاية حتى قبلية بلا بعدية فيبطل التضاد وايضا
للاول قبلية لا بعدية فلو كان لكل ما مداه قبلية وبعدية معا لزم قبلية بلا بعدية (قال الشيخ
التحالف بوجه ٧) فان قيل الاولان لا يشيدان سوى ان وراء المسامنة امره لا تحقق ما مر من زعم
دلالة على انه جسم او بعد ولو لم يفلدلالة على انه غير متناه فلما يفيدان بطلان رأى من زعم
انه عدم محض فبطلان على تمام المطلوب بمعونة مقدمة معلومة مثل ان ما يلاق طرف العالم
لا يكون الا خلا وهو بعد او جسما وهو ذو بعد بل اذا بين استحالة الخلا لعين له جسم
ولا يكون متناهيا لان كان له طرف فهو الكلام ويثبت ان ما وراءه ليس عدما محض (قال خاتمة)
جعل بحث الجبهة ثامنة بحث تناسي الابعاد لكونها عبارة عن نهاية الامتداد وذلك ان طرف
الامتداد بالنسبة اليه طرف ونهاية وبالنسبة الى الحركة والاشارة جهة فمما انها موجودة
ومن ذوات الاوضاع لانها مقصد التحرك بالحصول فيه وشمى الاشارة الحسية والمعدوم
او بمجرد منتج الحصول فيه او الاشارة اليه وهذا بخلاف الحركة في الكيف كحركة الجسم
من اليسار الى اليمين فان السواد مقصد التحرك بالحصول فلا يجب بل يمتنع ان يكون
موجودا لانتفاع تحصيل الحصول ثم لا يفتى ان معنى الحصول في الجبهة الحصول فندها
ومولا وقربا كما ان معنى القاطع حقيقة الا في تقسيم والحركة في سمت يتأني اليها وذلك لان كلا
من التحرك والحركة مقصد لقاطع حقيقة الا في تقسيم والحركة في سمت يتأني اليها وذلك لان كلا
الحركة والاشارة اذ لو انقسمت الى جزئين مثلا فالجزء الذي يلى التحرك اما ان لا يتجاوز التحرك
بحركته اذ اواصل اليه فيكون هو الجبهة من غير مدخل الجزء الآخر واما ان يتجاوز تلك الحركة
اما حركته من الجبهة فالجبهة هي الجزء الاول فقط واما الى الجبهة فهي الثاني فقط لا يشال
بل في جهة لا تتناول الحركة في الشيء المنقسم للاحالة تكون اما عن جهة اول جهة ويعود
المحدور للقطع بان الجبهة هي مقصد التحرك للمسافة التي تقطع بالحركة وهذا يدل على انها
لا تقبل الانقسام في اخذ الحركة والاشارة وهو كاف في افادة المطلوب اعني انتفاع وقوع الجسم

٧ الاول انما يلى الجنوب غير ما يلى
الشمال وما يوازي ربع العالم اقل
بما يوازي نصفه فلا يكون عدما
محضا فلما مجرد وهم والثاني
ان الواقف على طرف العالم
امان يمكنه مهادلة بقية بعدا ولا فقه
ماف قلنا لا يمكن لعدم الشرط
لا وجود المانع الثالث ان الجسم كلى
لا يختص في شخص فلا تناسي
افراده الممكنة كسائر الكليات بل توجد
لهموم القبط فلنا الكلية لا تقتضي
سوى امكان كثرة افراده المقرضة
بالنظر الى مفهومه ولاننا في انتفاع
كلها او بعضها وجب كزوم الحالات
المذكورة على ان معنى ان كان افراد
التفسير المتشابهة ليس اجتماعها
في الوجود على ما هو المطلوب بل
عدم انتهائها الى الحد لا يمكن بعدة
وجود فرد آخر من

٨ فطرف الامتداد بالنسبة اليه نهاية
ومن حيث كونه شمى الاشارة
ومقصد التحرك بالحصول فيه جهة
فكون موجودات وضع لا يقبل
الانقسام والا لوقعت الحركة فيها
فكون الجبهة متناهيا من

أو الحركة فيها ولا يدل على أنها لا قبل الانقسام أصلاً حتى لا تكون الأقطعة بل ربما تكون
خطاً أو سطحاً في الكلام فإن طرف كل امتداد ومثلها في إشارته جهة حتى يكون جهات كل
جسم أطراف امتداده فيكون في سطحه أوجه فبأنه جميع الامتدادات ومثلها جميع
الإشارات حتى لا يكون الأعلى سطح يحدد الجهات الحق والباطل (قال ثم في الأوجه) أي الجهات
غير محصورة في عدد بل جواز فرض امتدادات غير متناهية العدد في جسم واحد بل الغالب
في الأقطعة واحدة إلا أن المشهور أنها ست وبسبب الشهرة أمرنا أحدهما خاص وهو أنه يمكن
أن يفرض في كل جسم إبعاد ثلثة مقاطعات ولكل بعد طرفان فيكون لكل جسم ست جهات
في كل جسم إبعاد ثلثة مقاطعات ولكل إبعاد طرفان فيكون لكل جسم ست جهات

٣ غير مخصوصة إلا الله قد يعتبر قيام
الامتدادات بعضها على البعض
أو يعتبر الإنسان من الرأس والقدم
والظهر والبطن واليدين الأقوى
والأضعف غالباً فتحصر الجهات
في الست من

ومن البطن والظهر فيجبهما القدماء والخلف ومن الجنبين الذين يملئهما يداؤى في السعال
والجنى والخرى انصف وهى اليسرى فيجبها العين والبسر ثم اعترت ذلك في سائر الجوانب
بحسب المناسبة والمناسبة وكان في ذوات الاربع الفوق والحت مايلي الظهر والطن والقدم
والخلف مايلي الرأس والذنب وليس شيء من الاعترارين واجب ليصح انحصار الجهات
في الست (قال والطبيعي منها ٧) اى من الجهات جهة العلوهى مايلي رأس الانسان بالطلع
والسفل مايلي قدميه بالطلع حيث لا يبدلان اصلا والاعراف والباقي وضعية فتبدل بتبدل الاوضاع
كالتوجه الى المشرق يكون المشرق قدمه والمغرب خلفه والجنوب يمينه والشمال الى شماله
ثم اتوجه الى المغرب صار المغرب قدمه والمشرق خلفه والشمال يمينه والجنوب شماله بخلاف

٧ العلو والسفل والبواقى وضعية
تبدل كما لو اجه للمشرق اذا واجه
المغرب بخلاف المنكوس من

٣ فان الارض لاسفل لها الابلوهم
لان جميع اطراف امتداداتها انفعالية
الى السماء من

٤ إن الأجسام محدثة بذاتها
ومقتضاها كما رأى المليون خلال
لثلاثين من الفلاسفة فيهم
حيث زعموا أن الفلكيات قد عدا
سوى الحركات والأوضاع الجبرية
والعنصرات القديمة موادها وصورها
الجمعية نوعا والنوعية جنسا
والتقدمين منهم في الذوات خاصة
حيث زعموا أنها مادة قديمة

على اختلاف أرائهم في أنها جنة
وهو العناصر الأربعة والأرض
والنار والماء والهواء واليابس
تتطابق وتتكشف والسماء من دحا
يرقع منه أوجوهه غير ما وجدنا
صغار صلبة كربة واحتكاك الأشكال
أولست يجمجم بل نور وظلة أوفس
وهو إلى أوحداث تخيروت قصار
نقط واجتمعت النقط تحت خطوط
سطحا والسقوط جسمه من

ما انفصل القام عن تنكوسا فله الا يصير ما يلي رجليه تحتاً وما يلي رأسه فوقاً بل يصير رأسه من تحت ورجله من فوق والنفق والعتج بجعلهما فالتخصص الثمانان على طرف قطر الارض يكون رأس كل منهما فوق ورجلهما تحت (قال والعلو لا يلزم ان يكون بالإضافة الى الأقل)
يرد قد عاسيق الى كثير من الالهام وهو ان النفق والعتج متضايقان لا يؤمل كل منهما الا بالعباس الى الآخر وكذا القدم والخلف واليمين والشمال والحق والتضادف انهما بين النفق وذى النفق وكذا البرق وما اجهان فقد تشككا في التعلق بل في الوجود كما في الارض فله
لأعت لهما الجاهان فان جميع اطراف اعمداتهما الفاعلية الى السماء فلهما الحركة فقط (قال ومنها)
اى ومن احكام الجسم انهما لا يزلان من الاختلاط المحبكة ههنا ثلثة افرج حدوثا واليه
بذواتهما وصفتا واليه ذهب ارباب الملل من المسلمين وغيرهم والثنائي قد اكد ذلك واليه
ذهب ارسطو وشيعة وعنى بالصفة ما يعم الصور والاعراض وتفصيل مذهبه ان الاجسام
الملكبة قديمة بوادها وصورها واعراضها من الضوء والشكل واصل الحركة والوضع يعنى
انها بغير حركة واحدة متصلة من الازل الى الابد الا ان كل حركة تقرض من حركاتها فبى
مسيوقة باخرى فكون حادثة وكذا الوضع والعرض بات قديمة بوادها وصورها الحقيقية وكذا
صورها النوعية بحسب الجنس يعنى انفسها لم تزل تعترض اما كن خصوصية لثانيه او اقله واثنية
او المائيه او الارضية لا يلزم ان تكون قديمة من الماسيحيين من قول الكون والساد واثالث قدمها
بذواتها دون صفاتها واليه ذهب المتقدمون من الفلاسفة واختلفوا في تلك الذات التي ادعوا
قدمها انها جسم اوليت بحسب وعنى بتقدير الجسم من الغائصة الا اننا لنعلم ان اربعة جملتها او واحد
منها والواقي يتطابق او يكشف والسام من ذلك يرتفع من ذلك الجسم اوجوهه غير الشاسع
حدث منها العناصر والسوات اوجسام صفارضية لا قبل الانقسام الا بحسب اوهام واختلاف
في انها حركات او موضعات وعلى تقدير عدم الجسمية فقبل هي نور وظلمة والعالم من امتزاجها
وقبل نفس وهوى تعلقت الاولى الاخرى حدثت الكائنات وقبل وحدات تجرد وصارت نقلا

٢ الاول ان الاجسام لا تخلو
عن الحوادث لانها لا تخلو عن
الاعراض قطعا وهي حادثة لمقتدر
من امتناعه على الاطلاق
ولانها لا تخلو عن الحركة والسكون
لان الجسم كذا في الحيز لا يمكن ان كان
مسيوبا يكون في ذلك الحيز فسكون
والاخره وكل منهما حادث
اما الحركة فلا فضاء لها المسيوابة
بالغيره بل انما يجمع فيه ما تقدم والمتأخر
وهو معنى الحدث واكونها في معرض
الزوال قطعا وهو يتنافى القديم وما
السكون فلا وجودي لكونه من
الاكوان وجاز الزوال لكون كل جسم
قابلا للحركة بالاتفاق وبذلك انها
متناهية في الزوال على كل ما يجوز على الآخر
وانها اما بساطع يسهل لكل
من اجزائها المتشابهة ما يصح
الاخر من الحيز واما امر كانت يصح
لكل جزء من بساطعها ان يمتد في الآخر
وذلك الا بالحركة ونفوس اجساما
بالجسم حال الحدوث وتقسيمها
بالانقسام ان الكون انما يمكن مسيوبا
بالكون في ذلك الحيز كان حركته
وتم بلزم لو كان مسيوبا يكون في حيز
آخر ولا كذلك في الاول لان الزمان يتنافى
لمسيوابة والجواب ان الكلام في لكون
المسيوب يكون آخر وليس الزمان
يتحقق فيهما لكون قوله بل معنى
الازلية الاستقرار في الازمنة المقدره
اما ضدية الغير المنتهية فان قيل
امتناع الازلية الحركات الجزئية
لا يوجب امتناع ازالة ما فيها
اكليسة فيجوز ان يكون كل حركة
موقوفه بحركة لا الى بداية ويكون
الجسم متحركا ازلا وبدا بمعنى انه
لا يتغير زمان الاوقية شي من جزئيات
الحركة وبهذا يقع افسدح في ان
ما لا تخلو عن الحوادث فهو حادث
لان ذلك انما هو على تقدير تناسل
الحوادث فالعامة او في في هذا

واجتمعت النقط فصارت خطا واجتمعت الخطوط فصارت سطحا واجتمعت السطوح فصارت جسما
والجمله قلنا ثلثين يقدم العالم مذاهب مختلفة مفسدة في كتب الامام والظاهر لها رموز وشارات
على ما هو دأب المفسدين من الحكماء واما فيها العدة فها دون ذواتها افعير معقول (قال في الوجوه ٢)
المشهور في الاستدلال على حدوث الاجسام انها لا تخلو عن الحوادث وكل ما لا تخلو
عن الحوادث فهو حادث اما لكبرى فظواهر واما الصغرى فلو جرحتم احدهما ان الاجسام
لا تخلو عن الاعراض كما هو والاعراض كلها حادثة اذ لو كانت قديمة لكانت باقية بمقتدر
من ان القدم يتنافى العدم والازلية تستلزم الابدية لكن الان لازم باطل لما سبق من ادلة امتناع
بقاء الاعراض على الاطلاق وثانيهما ان الاجسام لا تخلو عن الحركة والسكون لان الجسم
لا تخلو عن السكون في الحيز وكل كون في الحيز اما حركة او سكون لانه ان كان مسيوبا يكون في غير
ذلك الحيز فحركة والافسكون لما سبق من انه لا معنى للحركة والسكون سوى هذا ثم كل من الحركة
والسكون حادث اما الحركة فلو جرحتم احدهما انها تقتضي المسيوابة بالغير لكونها قديما
من حال الى حال وكونها سكون وهذا سابق زماني حيث لم يجمع فيه السابق المسبوق والمسيوب بالغير
سابقا زمانيا مسبوقة باعدم لان معنى عدم مجامعة السابق المسبوق ان يوجد السابق ولا يوجد
المسيوب والمسيوابة باعدم هو معنى الحدث ههنا وثانيهما ان الحركة في معرض الزوال قطعا
لكونها تغيرا وقع ضيا على التساقب والزوال اعني طريان العدم يتنافى القدم لان ما ثبت قدمه
لا ينتع عدمه فاجاز عدمه اثني قدمه واما السكون فلا وجودي جاز الزوال ولا شي من القديم
كذلك لما مضى وانما قيد بالوجودي لان عدم الحادث قد يزل الى الوجود ادلة امتناع عدم
القديم وهو له اما واجب او مستلزم بطريق اليجاب تمام في الموجد اما كون السكون
وجوديا فلاه من الاكوان واما كونها جاز الزوال فلان كل جسم قابل للحركة اما لو لا قدمه نزاع
المخصص في ذلك واما ما قبل فلان الاجسام متناهية فيجوز على كل منها ما يجوز على الآخر
فاذا جاز الحركة على البعض يحكم المشاهدة جاز على الكل واما انما لا تساقب فلان الاجسام
اما بساطع واما امر كانت قابلا لمسيوابة فيجوز على كل من اجزائها المتشابهة الموصول في حيز الآخر
وما ذلك الا بالحركة والمركبات فيجوز على كل من اجزائها المتشابهة ان يكون تمامها الذي وقع يجز
من هذا يقع بسائر اجزائها المتشابهة وذلك بالحركة واعترض على ما ذكر في ان امتناع خلو الجسم
عن الحركة والسكون بانه لو صح لزم ان يكون الجسم في اول الكون متحركا او ساكنا وللزام باطل
قطعا لاقتضاء كل منهما المسيوابة يكون آخر وبالاتساق ان يكون في حيز انما يمكن مسيوبا
بالكون في ذلك الحيز كان حركة او غير ذلك لو كان مسيوبا بالكون في حيز آخر وهذا في الاول محال
لان الازلية تنافي المسيوابة بحسب الزمان واجب بان الكلام في لكون المسبوق يكون آخر لا قطع
بان الكون الذي لا يكون قوله حادث قطعا وفيه المطلوب وعلى هذا فائق ساقط لان معنى
الكلام ان الكون انما يمكن مسيوبا بالكون في ذلك الحيز بل في حيز آخر كان حركة وما ذكر
من ان هذا في الازلية باطل لان الزمان ليس عبارة عن حاله زمانية لاحالة قبلها لكونه يكون
فيه كونا لا يكون قبله بل معناه ان في كون الشيء بحيث يكون اول وحقيقة الاستقرار في الازمنة
المقدره للمضي بحيث لا يكون له بداية كان حقيقة الابدية والاستقرار في الازمنة لاية لا الى نهاية
فان قيل ما ذكرتم من دلائل امتناع الازلية لا يقوم في كل جزئي من جزئيات الحركة ولا يدفع
مذهب الحكماء وهو ان كل حركة مسبوقة بحركة اخرى لا الى بداية والاولى هي اولها
بمعنى انه لا يقع زمان الاوقية شي من جزئيات الحركة وهذا معنى كون ما هي الحركة الازلية
وحديثه يرد المنع على الكبرى ايضا لانها لا تخلو عن الحوادث فهو حادث وانه يلزم

الباب الثامن امتناع تعاقب حوادث
لانها يشترطها الجيب اولاً بان حقيقة
الحركة هي التغير من حال الى حال
فالمسبوقة المانعة للزائدة من لوازم
ماهيته وانما بان الكلي لا يوجد
الا في ضمن الجزئي فقدم الحركة
مع حدوث كل من الجزئين غير
معقول وثالثاً بان تعاقب الحوادث
لا لا بداية سواء كانت حركات
او غيرا باطل بتطبيق بحسب
فرض اعدل بين جملة من الاذن وجملة
من الطوفان كما هو لاننا اذا اعتبرنا
سلسلة من هذه الحوادث المسبوق
لزم اشتغال على سابق غير مسبوق
تحقيقاً فكأنما ما يشغل عايشه كل
حادث من السابقة والمسبوقية
التضائفيين

واجوه اخره مثل ان حدوث كل
يستلزم حدوث لكل وان قول الزيادة
والنقصان يستلزم التناهي وان عدم
تناهي الحركات الماضية يستلزم امتناع
انقضائها وان كل جزء من الحركة
لزم ان يوجب ان يكون اثر المختار دون
الموجب فيكون حادثة وان الحركة
ان كانت مسبوقية باخرى امتنع
ازالتها وان تحقق اوليتها وان كلاً
من جزئيات الحركة مسبوق بعدم
اخرى فيقتضي عدمها في الازل
ضرورة ان تأخر البعض في ازيلته
فقد وجد حركة في الازل لزم اجتماع
المتضادين لكل ضعيف

لو كانت تلك الحوادث متناهية فلا بد من بيان امتناع تعاقب الحوادث من غير بداية ونهاية
على ما هو ادهم في حركات الافلاك واوضاعها الجيب اولاً بانها لبرهان على امتناع ان تكون
ماهيته الحركة ازالة وذلك من وجهين احدهما ان الزائدة تنافي المسبوقية ضرورة والمسبوقية
من لوازم ما هيته الحركة وحقيقتها لكونها عبارة عن التغير من حال الى حال ومتافى للزائد متافى
للزائد ضرورة وثانيهما بان ما هيته الحركة لو كانت قديمة اى موجودة في الازل لزم ان يكون شئ
البرهان على امتناع تعاقب الحوادث الغير المتناهية وذلك ايضا بوجهين احدهما طريق
التطبيق وهو ان يفرض جملة من الحوادث المتعاقبة من الآن واخرى من يوم الطوفان كل
منهما الى الابد ثم يطبق بينهما بحسب فرض العقل اجمالاً بان تقابل الاول من هذه بالاول
من تلك وهكذا فاما ان يتطابقا فيساوي الكل والجزء او لا فتقطع الطوقية ويلزم انتفاء
الاكيدة لانها لا تزيد عليها الا بقدر متناه وثانيهما طريق التكافؤ وهو ان يفرض سلسلة من الحوادث
المعين الذي هو مسبوق يحدث وليس سابقاً على حادث آخر بمترلة المعلول الاخر فاضرورة
تضاد السابقة والمسبوقية وتكافؤ المتضادتين في الوجود لزم ان تشمل السلسلة على سابق
غير مسبوق وهو المنتهي وتقرر آخر ان يفرض سلسلة من المسبوقية واخرى من السابقة
ثم يطبق بينهما فتقع مسبوقية الاخير بازاء سابقة ماقوقه فالزم الانتهاء الى ماله السابقة
دون المسبوقية تحقيقاً للتضاد (قال وقيد في ٧) لبيان امتناع تعاقب الحوادث لا في بداية
ونهاية وجوه اخرى منها انه لا مكان لكل حادث مسبوقاً بالعدم كان الكل كذلك فانه اذا كان
كل زنجي اسود كان الكل اسود ضرورة ورد بمنع كلمة هذا الحكم الاتري ان كل زنجي فرد وبعض
من المجموع بخلاف الكل ونهنا ان الحوادث الماضية قابلة للزيادة والنقصان للقطع بان دورات
الملك من الآن الى ما لا ينشأ اكثر من دوراتها من يوم الطوفان ودورات الشمس اكثر
من دورات زحل وعدد الايام اكثر من عدد الشهور والسنين وكل ما يربط الزيادة والنقصان فهو
متناه لان معنى نقصان الشئ ان يكون بحيث لا يبقى منه شئ في مقابلة ما بين من الزائد
في نهايته الناقص وبلزم منه تنامي الزائد حيث لم يزد عليه الا بقدر متناه ورد بعد تسليم المقدمة
الاولى بمنع التناهي وانما يصح لو لم تكن الزيادة والنقصان من الجانب المتناهي ولا معنى للزيادة
والنقصان ههنا الا ان يحصل في احدي الجزئين شئ لم يحصل في الاخرى وهو لا يوجب
الانقطاع كما في مراتب الاعداد ومنهاله لو كانت الحركات الماضية غير متناهية لامتنع
انقضائها لان ما لا ينشأ لا يقضي ضرورة واللازم باطل لان حصول اليوم الذي نحن فيه
موقوف على انقضاء ما قبله ورد بالنقض فان غير المتناهي انما يستحيل انقضائه من الجانب
الغير المتناهي ومنها ان الزيادة انما يقع في الحركات كذا ما هو كذلك فهو حادث مسبوق بالعدم
اما الكبري فلان تقدم واما الصغرى فلان كل جزء يفرض من الحركة فهو على الزوال والانقضاء
ضرورة كونهما غير متغيرة الاجزاء ولا شئ من الزائل يارب للوجوب لامتناع انقضاء المعلول مع قلة
علته الموجبة واذا كان كل جزء من الحركة اثره للفاعل المتناهي كانت الحركة اثره لان لا يوجد
لكل جزء من اجزاء الشئ موجد له ضرورة وقد سبق الكلام على ذلك في بحث استنفاد الحوادث
الى الوجوب القديم واله يجوز ذلك بشرط حدوث غاية الامر لزوم تعاقب حوادث غير متناهية
يكون حدوث اللاحق منها مشروطاً بانقضاء السابق ومنها ان كل حركة تفرض لتخلو
من ان تكون مسبوقية بحركة اخرى فلا تكون ازالة ضرورة سبق العدم عليها ولا يكون مسبوقاً
باخرى بل يتحقق حركة لاحركة قبلها فتكون اول الحركات فتكون الحركة بداية وهو المطلوب

ورد بانفخار الاول ولا ينفخ الا حدوث كل من جزئيات الحركة ولا نزاع فيه وانما النزاع في ان ينتهي
الى حادث لا يكون قبله حادث اخر ومنها انه لو فرضنا تعاقب الحوادث من غير بداية لكان كل
منها مسبوقا بعدم ازل لان ذلك معنى الحدوث و يلزم اجتماع تلك العدميات في الازل اذ لو تأخر
شيء منها عن الازل لما كان زللا واذ اجتمعت العدميات في الازل فان حصل شيء من الوجودات
في الازل لزم مقارنته السابق والسبوق بل اجتماع التقيضين وهو محال وان لم يحصل فهو
المطلوب واعترض بان الازل ليس عبارة عن حادثة مخصوصة شبيهة بالقرار فيجتمع فيها
عدومات الحوادث حتى او وجد فيها شيء من وجوداتها لزم اجتماع التقيضين بل معنى الزلية
العدومات انها ليست مسبوقا بالوجودات وهذا لا يوجب تقارنهما في شيء من الاوقات وما يقال
بها ان لم يكن متعارفة في حين ما كان حصول بعضها بعد آخر فلا يكون قديما انما يستقيم فيما ينهاهي
عده فالدعوات لتقارن في حين ما لم يعدم تنهايتها لانها فيها (قال ولو لا قصد ٣) يريد ان القوم
حاولوا بهذا الدليل التصريح بيني مذهب اليه وبعض الغلاة سفة من قدم الافلاك بجبركانها
يعني ان كل حركة مسبوقه باخرى من غير بداية وبعضهم من ان مواد العالم اجسام صفاراذية
لا تغلب الانقسام بالفعل وهي في الازل ساكنة تعرض لها الحركة فتكون المركبات من اجتماعها
وبعضهم من انها تتحرك تصادم فتشكك الافلاك والعناصر والافلاك تعرض باختصار لا يفتقر
الى بيان ان السكون وجودي وان الجسم لا يتخضع للحركة والسكون فان الحركة اجزاء مسبوقة بعضها
بالبعض وهوانه لو كان شيء من الاجسام قديما لزم اما كون قديم واما تعاقب الاكوان من غير
بداية وكلاهما محال اما القوم فلان حصول الكون للجسم ضروري فان العقل اذا تصور
و تصور العجز يخرجه بثبوته له فان كان شيء من اوكاله قديما فذلك لا الاكل كل كون مسبوقا يكون
آخر لا الى بداية وهو الامر الثاني واما استحالة الامر في الاول فاسبق ان كل جسم قابل
الحركة من حيز الى حيز اما بتمامه كما في الحركة المستقيمة او باجزائه كما في الحركة المنسببة فيكون
كل كون جائزا لوال ولا شيء من جائز الوال بقديم لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه ويتعكس الى
ان ما جاز عدمه انتفى قدمه والثاني لاسم من طريق التطبيق وطريق تضاد السابق
والسبوقية وغير ذلك (قال الثاني ان الجسم محل الحوادث ٢) اي تصنف بهما بحكم الملاحظة
ولاشئ من القديم كذلك لما سمي في الاهيات فان قيل ان اخذت الصغرى كلية فالتعظيم ظاهر
ودعوى الضرورة باطله وان اخذت جزئية لم يشد المذهب اعني حدوث كل جسم فان حدوث
بعض الاجسام كالتركيبات المنصرفة عن النزاع فيه فلا تؤخذ كلية وثبت بان الافلاك والعناصر
كلها تصنف بالحركات والاضلاع الحادثة والعناصر خاصة بالاضواء والاحوال الاخرى ويلزم
من حدوث البسيط حدوث المركبات منها ضرورة (قال الثالث ٣) لا قصد في ان الجسم
بل كل ممكن يحتاج الى مؤثر لا بد من الانتها الى الواجب تعالى وسيجي له فاعل بالاختيار ومسبق
ان كل ماهو اثر المختار فهو حادث مسبوق بالقصد الى ايجاده ولا يكون ذلك الا بالعدم
وبهذا ثبت حدوث ماسوي الصانع من الجواهر والاعراض وبشكل بصفاته القديمة
ولان الاعلى من يجعل سبب الاحتياج الى المؤثر مجرد الامكان وكذا اربع الاله لا يتوقف
على اثبات كون الصانع مختارا لكن يثبت على المفطرة المشهورة وهي ان تأثير المؤثر في الشيء
حال وجوده تحصيل الحاصل وقد عرفت حلها واما الخامس فهو بيته الاول انه بين فيه
عدم خلو الجسم عن الحادث بانه لا يتخلو عن مقدار مخصوص او جبر مخصوص وكل منها
حادث لكونه اثر المختار اذ نسبة الموجب الى جميع المقادير والاجزاء على السواء ويرد عليه انه
بمجرد ان يكون ذلك باعتبار المادة والصورة وعدد الجواهر القدرة وغير ذلك من الاسباب الخارجية

٣ الى في مذهب بعض من قدم
الفلكيات وسرمدية المركبات
والبعض من قدم اجسام صفار
لا تنقسم فعلا مع سكونها ازلا
ثم عروص الحركة لها او بالعكس
لكن ما قيل ان ثبوت الكون للجسم
ضروري فقدمه يستلزم قدم الكون
او تعاقب الاكوان من غير بداية
وكلاهما محال الامر

٢ وهو ظاهر فيكون حادثا لما سمي
من امتناع انصاف القديم بالحادث
من

٣ ان الجسم اثر افعال المختار ابتداء
وانشاء الماسبي من اثبات قدرة
الواجب فيكون حادثا لما سمي

واربع ان الجسم يمكن ان يكون في موضعين في آن واحد والاثبات حالة البقاء محض بل (٢٤٤) فخاصة رجاء القدم والحدوث مستلزم للوطء فعدم

(قال الرازي ٩) لو كان الجسم قديما فقدمه زيد على ذاته لكونه مستزكايته وبين الواجب وجبنا هذا
اما ان يكون قدمه قديما فيقول الكلام ان قسم القدم ينسب واحدا فليزم حدوث القديم بل
الجسم لا يمتنع تحققة بدون القدم وضد منظار لان القدم اعتبار على لا يسل وبضد قسم
القدم عينه وايضا ممرض بان الجسم لو كان حادثا بحوثا ما حاث فيقبل اوقبع فيكون
الجسم الموصوف به الى بالقدم (قال تمك افسا ثلون ٣) يقدم العالم بوجوده اول
ان جميع ما لا يدمه تأثير الصانع في العالم وايضا له ايد اما ان يكون حاصل في الاول والاولى
باطل فتعين الاول وهو يستلزم المطلوب وتفريره من وجهين احدهما انه لا يوجد في الاول جميع ما لا يدمه
منه بوجوده العالم لزم وجوده في الاول والمقدم حتى فكذا الثاني اما للزمن فلا متنازع تخلف
المعول عن تمام علته لمروا محفية القدم ولاه لو لم يكن جميع ما لا يدمه فحاصل في الاول بل كان
بعضه حاثا تنقل الكلام اليه بان جميع ما لا يدمه لوجوده اما ان يكون حاصل في الاول والاولى ينسب
والجواب ان بعض اجزاء تفصيلا ما لا يدمه لانه اوضح من هذا الدليل لزم ان لا يكون ما يوجد اليوم
من الحوادث حادثا بل له فيه لا يقال الحادث اليوم يترقى على استعدادات في المادة مستعدة الى
الحركات والاضاع لتلكية والاتصالات الكوكبية ووجود كل منها مشروط بانقضاء الآخر لاني
يداع على سبيل التبعيد والانتفاء دون اعتراف في الوجود على ماهو شأن العلم والمولات للزمن
اتصل الملح فان يبرهان انما علم على استحالة التسلسل في المبادئ المترتبة دون المعدات المتصرمة
لانا نقول بعض البراهين كالطبقي والنضائف يشترط ما يضبطها الوجود مترتبة سواء كانت
مجمعة او متصرمة كاسبق آنفا ولو سلمنا كلام في العالم الجسماني في فيجوز ان يكون حادثا
مستندا الى حوادث متعاقبة لا اول لها كصورات او ادرات من ذات مجردة مثل ما ذكرتم
في الحادث اليومى لا يقال تعاقب الحوادث انما يصح في الجسمانيات دون المجردات لما سبق
من ان كل حادث مسبوق بمادة ودة لا تنقل قد سبق اسلام على ذلك هنا ولا تفصيل لافهم
ان الانسليم انه لو كان جميع ما لا يدمه في ايجاد العالم حاصل في الاول كان العالم ازلانيا واما يلزم
لو لم يكن من جملة ما لا يدمه الارادة التي من شأنها الترتيب والتخصيص متى شاء الفاعل من غير
اقتدار الى مرجع ومخصص من خارج فلو كان يلزم تخلف العلول عن تمام علته وهو باطل لانتفاء
الترتيب بلا مرجع بل مرجع فتنال انسلم بطلان الغنى في امله المشقة على الارادة والاختيار فانه ليس
ترتيب بلا مرجع بل مرجع بالخارج المندورين من غير مرجع خارج استحضاره مجموعا في اكل
الجميع احدا لرغبتين وسلولناها ارب احد اطريقين فاعل قبل ان نفس الارادة لا يكون في
وجود المراد بل لا بد من تعللها فان كان قد بطلان العالم قديما وان كان حادثا كان ذلك الترتيب رجحا
بلا مرجع فلنا لا يلز رجحها فان تعلل الارادة بما يقع بالارادة من غير اقتدار الى امر آخر والحاصل
انما يلزم شرط الحوادث لتعلق الارادة وتلزم فيه الخلف عن تمام العلة (قال الثاني ٦) لا يمكن ان كان
العالم ازلانيا وكذا صحة تأثير الصانع فيه واجداد بالعلم ان يكون وجوده ايضا ازلانيا لكن المقدم
حتى انما لو كان في اذن متعنا بصيرتها فيما لا يزال لزم انقلاب الملح فكذا انما وجه الزمان
انه اذا كان الامكان مع صحة التأثير متحققة في الازل ولا يوجد الا را افسا لا يزال كان ذلك
زكا لمجودة مدة لا تقاها وذلك لا يلحق الجواد المطلق والجواب بعد تسليم استنساخ ترك العجز
انه انا يلزم اوامكن وجود العالم في الازل على ان يكون الازل طرفا للوجود وهو ممنوع والاشياء
يبرهان استحالة الانقلاب هو ان وجوده ممكن في الازل على ان يكون الازل طرفا للانقلاب الا ترى
ان الحادث شرط الحدوث ممكن ازل وجوده في الازل محال ما اذا قد سبق ذلك في بحث
الوجوب والامكان والاتساع (قال الثالث ٧) قد سبق الكلام على ما يدعيه الفلاسفة من ترك

ما فيه الخامس ان الجسم لا يتخلو عن
مدارة بخصوصه من حادث لا يستاد
الى التخصيص ضرورة ان نسبة الواجب الى
كل المما يوصل السوء وهذا من ضعفه
راجع الى ان ما لا يتخلو عن الحادث
فهو حادث وكذا ما يقال انه لا يتخلو
من جبر بخصوص السادس ان الجسم
لو كان قديما فقدمه اما قد سبق في اصل
او حادث فيلزم حدوث الجسم
وضد ظاهر المعلوم عليه هو الاول
الانه لا يفيد سوى حدوث الاجسام
وما يمتد بها من الاعراض فلا بد
في اثبات حدوث العالم من نفي
المجردات او ابيات حد وثها معنى
٣ يقدم العالم بوجوده الاول ان جميع
ما لا يدمه في وجود العالم ان كان
حاصل في الازل لزم وجوده لا متنازع
التخلف عن تمام العلة ولا التعلق الكلام
الى ذلك الحادث بل لسل والجواب
النقص بالمادة اليومى وليس الفرق
بانه يستدلى حوادث فذلك متعاقبة
لاني نهاية فعله على ان الكلام في
العالم الجسماني فلم لا يجوز ان يكون
حدوثه مشروطا بتصورات او ادرات
وبالملة حوادث متعاقبة لانه مجرد
وقد سبق ان حدث لزوم الماد لكل
حادث ضعيف وانعم بانه لا يجوز
ان يكون من جملة ما لا يدمه الارادة التي
من شأنها الترتيب متى شاء من
غير اقتدار الى مرجع ومخصص وتعلق
الارادة ايضا بغير الارادة ووجوب
العالم بهذا التعلق لا ينافي في اختيار
الصانع بل يحفقه
٦ لا يمكن ان كان العالم وصحة تأثير
الواجب فيه ازل والارادة انقلاب
فلو لم يكن وجوده ازل لزم ترك الجود
مدة غير متناهية والجواب لعدم كونه
خطيا بل على عدم انفرقة بين
الارادة الامكان وامكان الارادة
وقد سبق في ثلثه انما

من الأجسام المختلفة وعدم مساواة جزئه النكل في الاسم والحد لاحسا ولا حقيقة كان مركبا
بأي تفسير فمصر وبأي اعتبار اخذ والماء لعدم تألفه منها ومساواة جزئه النكل فيها كان بسيطا
كذلك والفلك لعدم تألفه منها لاحسا ولا حقيقة وعدم مساواة جزئه النكل كذلك كان بسيطا
على التفسير الاول بالاعتبارين مركبا على التفسير الثاني بالاعتبارين والذهب لتألفه من الاجسام
المختلفة حقيقة لاحسا ومساواة جزئه النكل حسا لاحقيقة كان على التفسير الاول مركبا اذا
اخذ باعتبار الحقيقة بسيطا اذا اخذ باعتبار الحس وعلى التفسير الثاني بالعكس (قال وليام)

يريد اننا اكثر المباحث التي تورد في الاقسام الاربعة من هذا الفصل حكاية عن الفلسفة غير مسلمة
عند المتكلمين لا يندفعها على اصول ثبت ضاها مثل كون الصانع موجبا لاختيار وان الواحد
لا يصدر عنه الا الواحد اول ما ثبت صحتها مثل كون الاجسام مختلفة بالحقيقة ومركبة من الهيولى
واصوله (قال القسم الاول في البساطة المتكلمين) جعل اول المباحث في ثبات ذلك محيط بجميع
ما سواء من الاجسام يسمى بتحدد الجهات وتغير البرهان انه قد سبق ان الجهات موجودة
ذوات اوضاع وانها حدود ونهايات للامتدادات وان العلو والسفل منها جهتان متباعدتان
لا يتحدان وهذا لان يستلزم وجود محدد به يتعين وضعهما ويترتب ان يكون جسم واحد كرا يعطى
بالتكليمين العلو بالقرب حدة من محيطه والسفل يبعد حدة من وهو المركز اما الجسمية فلو جوب
كونه ذارضا عن اما الوحدة فلا يه لو تعدد بان يكون جسمين مثلا فاما ان يحيط احدهما بالآخر
اولا فان احاط كان هو المتحد اذ اليه الاتجهاد دون الحساط وان لم يحيط كان كل منهما في جهة
من الآخر فيكون متأخرا عن الجهة او متفارا اليها لاسا على ما يصلح بتحدداتها واضنا كل منهما
انما يتحدد جهة الغرب منه دون البعد فانه غير متحدد واطلوب اثبت ما يتحدد الجهتين المتقابلتين
معاً وفيه نظر لجواز ان يكون الجسماني بحيث يكون غاية الغرب من كل منهما غاية البعد
من الآخر فيتحدد بهما الجهتان فلذا كان المختار هو الوجه الاول واما وجوب كونه كرا فلا يه
بسيط يستلزم زوايه من مقتضى طوره اعني الاستدارة اذ لو كان مركبا او بسيطا زال عن استدارته
لزم جواز الحركة المستقيمة على اجزائه وهو محال ضرورة انها لا تكون الا من جهة الى جهة
فتكون الجهة قبله او معه فلا تكون متحددة به وجه الازم اما في البسيط لرائل عن الاستدارة
فظاهر واما في المركب فلان تألفه لا يتصور الا بحركة بعض الاجزاء الى البعض ولان من لوازمه
جواز الانحلال لان كل واحد من بسائطه يلاقى باحد طرفه شيئا غير ملاقفه بالطرف الآخر
مع تساويهما في الحقيقة فيجوز ان يلاقى ذلك الشيء بالطرف الآخر وذلك بالحركة من جهة
الى جهة وفي هذا نظرا له انما يستدعي تقدم الجهة على حركة الاجزاء لاعلى نفس المركب وبهذا
يظهر ان الاستدلال بهذا الوجه على بساطة المتحد ايسر (قال لاما قبل) (٢) اشارة الى رد
وجهين آخرين استدل بهما على كرية المتحد احدهما انه لو لم يكن كرا لم يتحد به الا جهة
القرب لان البعد عنه غير محدد ورد بالمتكلم فان الشكل البيضى او العدسى بل المتكلم ايضا يشتمل
على وسط هو غاية البعد عن جميع الجوانب بحيث اذا تجاوزته صرت في اقرب من جانب البعد
غاية الامر ان الابعاد المتباعدة من الى الجوانب لا تكون متساوية وتاخرهما له لو لم يكن كرا لزم
من حركته خصوصا على الجسم المستدير وقوع الخلا لا مالى لفرج الزوايا ودر بانه لو فرض
معه مرسد مستديرا وتحدد به ايضا وتتحرك على قطره الاطول او هندسا وتتحرك على قطره
الاقصم لزم بالخلاء فان قيل طبيعة المتحد واحدة لما عجي فيكون محد به مستديرا كعقربه قلنا
فيكون ذلك استدلالا راسخا لا يتفق الى ذكر الحركة وزوم الخلا والشكل البيضى سطح محيط به
فومات مساوية بان كل منهما نصف من نصف دائرة والعدد من مائة اقسام وكل قسمها اقسام

في معظم مباحث الفصل حكاية
نحو الهندسة عيسى على اصول
خاسدة او غير ثابتة من
وفي مباحث البحث الاول في اثبات
المحدد قد سبق ان من الجهات ماهو
حقيق يتوجه اليه بعض الاجسام
بالطبع وهو العلو والسفل فلا بد
من تحدد بهما جسم واحد كرا محيط
بالتكليمين العلو بالقرب حدة من محيطه والسفل يبعد حدة من وهو المركز اما الجسمية فلو جوب
كونه ذارضا عن اما الوحدة فلا يه لو تعدد بان يكون جسمين مثلا فاما ان يحيط احدهما بالآخر
اولا فان احاط كان هو المتحد اذ اليه الاتجهاد دون الحساط وان لم يحيط كان كل منهما في جهة
من الآخر فيكون متأخرا عن الجهة او متفارا اليها لاسا على ما يصلح بتحدداتها واضنا كل منهما
انما يتحدد جهة الغرب منه دون البعد فانه غير متحدد واطلوب اثبت ما يتحدد الجهتين المتقابلتين
معاً وفيه نظر لجواز ان يكون الجسماني بحيث يكون غاية الغرب من كل منهما غاية البعد
من الآخر فيتحدد بهما الجهتان فلذا كان المختار هو الوجه الاول واما وجوب كونه كرا فلا يه
بسيط يستلزم زوايه من مقتضى طوره اعني الاستدارة اذ لو كان مركبا او بسيطا زال عن استدارته
لزم جواز الحركة المستقيمة على اجزائه وهو محال ضرورة انها لا تكون الا من جهة الى جهة
فتكون الجهة قبله او معه فلا تكون متحددة به وجه الازم اما في البسيط لرائل عن الاستدارة
فظاهر واما في المركب فلان تألفه لا يتصور الا بحركة بعض الاجزاء الى البعض ولان من لوازمه
جواز الانحلال لان كل واحد من بسائطه يلاقى باحد طرفه شيئا غير ملاقفه بالطرف الآخر
مع تساويهما في الحقيقة فيجوز ان يلاقى ذلك الشيء بالطرف الآخر وذلك بالحركة من جهة
الى جهة وفي هذا نظرا له انما يستدعي تقدم الجهة على حركة الاجزاء لاعلى نفس المركب وبهذا
يظهر ان الاستدلال بهذا الوجه على بساطة المتحد ايسر (قال لاما قبل) (٢) اشارة الى رد
وجهين آخرين استدل بهما على كرية المتحد احدهما انه لو لم يكن كرا لم يتحد به الا جهة
القرب لان البعد عنه غير محدد ورد بالمتكلم فان الشكل البيضى او العدسى بل المتكلم ايضا يشتمل
على وسط هو غاية البعد عن جميع الجوانب بحيث اذا تجاوزته صرت في اقرب من جانب البعد
غاية الامر ان الابعاد المتباعدة من الى الجوانب لا تكون متساوية وتاخرهما له لو لم يكن كرا لزم
من حركته خصوصا على الجسم المستدير وقوع الخلا لا مالى لفرج الزوايا ودر بانه لو فرض
معه مرسد مستديرا وتحدد به ايضا وتتحرك على قطره الاطول او هندسا وتتحرك على قطره
الاقصم لزم بالخلاء فان قيل طبيعة المتحد واحدة لما عجي فيكون محد به مستديرا كعقربه قلنا
فيكون ذلك استدلالا راسخا لا يتفق الى ذكر الحركة وزوم الخلا والشكل البيضى سطح محيط به
فومات مساوية بان كل منهما نصف من نصف دائرة والعدد من مائة اقسام وكل قسمها اقسام

٣ الجهات تعيين اوضاعها وال

فالفاعل لا يلزم ان يكون جسم والقابل ليس الا واحدا لان العلوة نقطة من الفلك والسفل من الارض لكن من حيث انها من كسر المحيط ومحددة به المحيط يتعين مركزه ولا عكس ولهذا لم يكن للارض دخل في التحديد وانما تعين المحيط بالمثل لان المحيط قد يند الاشارة منه فلا يكون هو المتعنى وعلى هذا يكون المحدد بالحقبة هو محسب المحيط ويكون مقدر تحت كافي سائر الافلاك بحسب الاجزاء المفروضة وبعضهم على انه نفس المحيط حتى يكون كالمعنى فوق كذاه حتى

على نفسه حصل بحسبه واما كون المحدد محيطا بذوات الجهات فلان غير المحيط انما يحدد به القرب منه وهو ظاهر فلا يكون محسوبا للجهتين هـ (قال ثم معنى تحديده ٣) جواب سؤال ثمره ان المراد بمحدد الجهة ان كان فاعلهما فالتساوي لازم كونه ذا وضع فضلا عن الاحاطة وان كان قابلهما فالتساوي لا يكون واحدا ضرورة ان المركز لا يقدم بالمحدد وتغير الجواب ان المراد به ما يتعين به وضع الجهة وتساوهر ان تعين الوضع لا يكون الا بدى الرض وتعين السفل بوسط الارض ليس من حيث انه نقطة من الارض لا يكون الارض دخل في التحديد فتمدد المحدد بل من حيث انه مركز لمحيط فلك الازلك ومحدد به ضرورة ان المحيط يتعين مركزه والمركز لا يتعين محيطه لجواز ان يحيط به دوائر غير متساوية فبهذا الاعتبار كان المحدد الجهات هو الفلك دون الارض ودون كليهما فان قيل سلنا ان المحدد يكون واحدا محيطا بذى الجهة لكن من اين يلزم ان يكون هو المحيط بالكل ولم لا يجوز ان يكون محدد جهة البار هو فلك القمر مثلا كما هو حكم الامكنة فان محدد كل مكان انما هو المحيط به وان كان محيطا للقمر لم يلزم اطرافهم على كون النار خفيفة على الاطلاق بمعنى انها تطلب جهة القوق مع انها لا تطالب الارتفاع ذلك القمر يعامل على انه محدد جهتها فلكا المحيط اذا كان محيطا للقمر لم يكن منتهى الاشارة ضرورة امتدادها الى القوق بل يكون محدد الجهة التي هي طرف الامتدادات ومنتهى الاشارات وهذا اختلاف المكان فاه سطح المحيط المماس اسطح ذى المكان فطلب النار بالطلع مقرر فلك القمر انما يدل على انه مكله الطبيعي لاجتهتها فان الغنصر انما يطلب بالطلع حينئذ لا جهته بل يصل الى الجسم المشتمل على حقيقة الجهة بل لا يكون ذلك الا في الماء الطالب للارض الارزى ان النار لو فرضت قاطعة لفلك القروكانت متحركة الى فرق لامن فرق ولهذا افتتوا على ان فوق النار فلك القمر وفوقه فلك عطارد وهكذا الى المحدد وقوله انها تطلب جهة القوق مجرذ معنى انها تطالب المكان الذى يلى جهة افوق وهذا الاتفاق على ان المحدد فوق الكل اختفاوا في انه هل ينقسم بحسب الاجزاء المفروضة الى فوق وتحت كسائر الافلاك حيث يجعل ما يلى محيط المحدد كالحصص فوق وما يلى مركزه تحت كالمعروف فجزوه بعضهم بناء على ان المحدد بالذات هو محدد به اذ اليه الاشارة فتكون الاشارة من مقرر الى محدد به من تحت ومنه بعضهم زعموا انما ان المحدد هو نفسه فيكون كالمعنى لذاته فوق بخلاف الارض فان تحتيها لم يستلذاته ما يلى اكونها في صوب المركز حتى لو تحركت عنه كانت حركة من تحت (قال تبيينه ٢) اخفاها ان اثبات المحدد مبنى على امتناع الخلاع والاطراف انتهى اليه الامتدادات ويتعين به اوضاع الجهات وعلى اختلاف الاجسام بالحقبة واستناد بعض حركاتها الى الطبيعة والا لا مكان من الاجسام ما يقتضى صوب المحيط ويحرك اليه بالطلع ومنها ما يقتضى صوب المركز ويحرك اليه بالطلع فليكن العلو والسفل جهتين طبيعيتين ولما كان عند ثنائى الخلاع يمكن ان الاجسام ممتدة بلية يجوز على كل منها ما يجوز على الآخر وان الحركات ممتدة الى قدرة الفاعل الخسار لا ارفها للطبيعة لم يتم ما ذكره في اثبات المحدد بالتقديم المذكور ولم تمنع الحركة المستقيمة على السموات كالم تمنع على انصافر لتحقق الجهات بدونها ولم يثبت ما فرعوا على اثبات المحدد وعدم قوله الحركة المستقيمة من ان السموات لا تقبل الحركة والاثبات والاكوان وانفساد والحرارة والبرودة والارطوبه واليبوسة والا لوان والطعوم والروائح والالابن والخشونة والملاسة والنعمة والنقص والغير ذلك ما روي به الشرع المطهر على انه لو تم ما ذكره في المحدد خاصة دون سائر الافلاك فان تحسرك اليه على انصافر لكانت تتحرك على الاستدارة فيكون فيها بسدا قبل مستدير فلا تتحرك على الاستقامة لامتناع اجتماع الثنائى قلنا لو سلم ذلك فامتناع انقطاع الاستدارة وحدوث الاستقامة لا يعمى بالانصافر ودليل سرمدية الحركات لم يتم كيف وقد بدوا

٤ لما كان غنينا لخللا يمكنه والاجسام مثله والحركات مسندة الى قدرة المختار لم يتم ما ذكره ولم تمنع الحركة المستقيمة على السموات ولم يثبت ما فرعوا على ذلك من انها لا تقبل الخرق والانشام ولا الكون والفساد ولا الكينيات الفعلية والانغمالية ونحو ذلك وزعم بعض القدماء انها في غاية الانصافية واليس والملاسة ولها في تماسها نعمات يسرها محاسب

مبقية

الرياضة

٧ زعموا ان المجدد تاسع الافلاك
بمن قيام الدليل على وجوده للسمعة
وان جوز بعضهم ردها الى الثانية
يل السبعة من

ارادية لازدية بمنع انفكاكها وزعم جماعة من قدماء الحكماء المتألهين ان الافلاك في غاية ما يكون
من الصلابة والبيس والملاسة وهي في دوراتها يابس بعضها بعضا فيسمع منها المتطافون بالحكمة
والرياضة اصواتا عجيبة غريبة موسيقية طرية والحنان ونغمات متشابهة مستحسنة تنف
عندها القوى البدنية وتغير النفوس البشرية (قال البحث الثاني ٧) قد انجز الكلام ههنا
الى ذكر جل من علم الهيئة الباحث عن احوال الاجسام البسيطة والعلوية والسفلية من حيث
كنيتها وكيفيةها واما وضعها وحركاتها اللازمة لها لان بعض ذلك مما يتبعه في الشرعيات
كتمديد الماشق والمغرب واختلاف المطالع واهي القبله واوقات الصلوة وغير ذلك وبعض مما يبين
على التفكير في خلق السموات والارض المؤدي الى مزيد خبرة بالحق حكمة الصانع وباهر قدرته وبعضه
ما يجب التنبه لغساده فيحكي كذلك وهذا العلم فيما بينهم ايضا يذكروا على طريق الحكاية عن علم
آخر فيه براهينه يستوعبها المحسني فلا بأس ان اقتصرنا على مجرد الحكاية لكن على وجهها
ان شاء الله تعالى لا كما رفع في المواقف فيتنجب من له ادنى نظير في هذا الفن من قلة اعظام الحاك
بالحكي وبغض ذلك مغرنا على المصدري لتحقيق العلوم الاسلامية فتقول لوجود الشمس والنهر
وسائر الكواكب متحركة بالمركبة اليومية من المشرق الى المغرب ثم وجدوها بانظر الدقيق متحركة
حركة بطيئة من المغرب الى المشرق ووجدوا الكواكب السبعة اعني الشمس والقمر وزحل والمشتري
والزهرج والنيران وعطارد ذوى حركات غير متخلفة غير متساوية في قياس بعضها الى البعض وكانت
الكواكب عندهم مركوزة في الافلاك كالخيان في المياه بنواعي ذلك ان الافلاك الكلية الشاملة للارض
الكلية على مركزها تدور اثنان للحركتين الاولى وسبعة للحرركات السابعة لانتفاع الحركتين
الخطيتين في زمان واحد من جسم واحد واما في جانب الكثرة فلا قطع بلوزان يكون كل من
الثوابت على فلك واحد وان تكون الافلاك لغير المكونة كبرية بخط بعضها بالبعث لكونهم لم يدركوا ذلك
لعدم الدليل ولا نهيم لم يجدوا في السموات فضلا لاحادية ليد وجوز بعضهم كون الافلاك ثمانية تسند
الحركة الاولى الى مجموعها الى فلك خاص وذلك بان تنصل بهما نفس واحدة تحركها الحركة
اليومية قال صاحب الخفة فيجوز ان تكون سبعة باب تكون الثوابت ودوائر البروج على محب فلك
زحل وثلاث نفس بمجموع السبعة تحركها الحركة الاول واخرى بالسابعة تحركها الحركة
الاخرى لكن بشرط ان تقرض دوائر البروج متحركة بالسرعة دون ابطيئة لتنفذ الثوابت
بها من برج الى برج كما هو الواقع (قل ونه لا كوكب عليه ولا يتحرك ٨) اما جعل ذلك من قبل
زعمهم لان الفاهيين الى ان الكواكب ساجدة في الافلاك كالخيان في المياه لا يقولون بذلك
(قال يسمى معدل النهار) لاندال الليل والنهار في جميع البقاع عند كون الشمس عليها والمراد
بالمنطقة اعظم الدوائر الحادية من حركة الكثرة على نفسها وبقطبها والنقطتان اثنتان عند حركة
الكثرة والدوائر الصغار الموزية للمنطقة تسمى مدارات تلك الحركة واحده قطبي اعلا وهو الذي
على شمال المواجه للمشرق يسمى الشمال والاخر الجنوبي (قال وبم دورته في قريب من اليوم بليلة ٢)
اتماثل في قرب لانها تنقص من اليوم بليلة مقدار الحركة الخاصة للشمس من المغرب الى المشرق
(قال ويحرك الشكل ٣) يعني ان التسعة يحرك جميع الافلاك اثمانية التي تحت حكم المشاهدة لكونها
بمرتبة من منه حيث احاط بها وقوى عليها حتى صار المجموع بمركبة واحدة والافلاك الحركة
الوسعة تحرك الحائط بتحريك الحائط ليس بلان الا اذا كان الحائط في تحريك الحائط كالسراج
المركزن المبطل على ما سيجي ان شاء الله تعالى فله من تدعى الحقيقة (قال ويحرك فلك الثوابت ٢)
سمى بذلك لكونه مكانا للكواكب الثوابت اعني ما عدا السبعة السائرة وتسميها ثوابت اما
بطح حركتها في الغاية بحيث لم تدرك الا بالنظر الدقيق واما الثوابت ما بينها من الابداع على

لأن المشرق الى المغرب على منطقة
من

٢ وقطبين يستبان قطبي العالم
من

٣ لانها كالجزء منه
من

٢ يتحرك من المغرب الى المشرق على
منطقة وقصير غير منطقة التاسع
وقطبيه وبم دوره ستدور ثنتين الف
سنة اوق ثلث وعشرين الف سنة
وسبعة مئة وستين سنة اوق خمسة
وعشرين الف سنة وما في سنة
على اختلاف الاراء ثم تحت فلك زحل
م المشرق ثم المربع ثم الشمس ثم زهر
ثم عطارد ثم القمر اسفلا
فيما بين الشمس والسفليين
من

ونيرة واحدة وثبات عروضها عن منطقة حركتها وحكوا ، يكون حركة أشامن على منطقة
 وقطبين غير منطقة التاسع وقطبيه لأن حركة الحاروي والحري اذا كانت على منطلق وأقطاب
 باعتبارها للناس باختلاف الحركتين بل انما يحس بحركة واحدة هي مركبة من مجموعهما فان
 اتحدت الجبهة وحاصلها من فضل السرعة على البطيئة ان اختلفت الجبهتان والام يحس بالحركة
 أصلا بل يرى ساكنا وايضا يرف بألات القياس ان اشوايت لا تختلف ابعادها عن قطبي العالم
 بل عن نقطة غيرهما واختلفوا في مقدار هذه الحركة فعلى رأى بطليموس ومن قبله تقطع في كل
 مائة سنة درجة فتم الدورة في ست وثلاثين الف سنة وعلى رأى المتأخرين تقطع في كل ست
 وستين سنة درجة فتم الدورة في ثلثة وعشرين الف سنة وسبعمائة وستين سنة وبعضهم
 وجدوها تقطع الدرجة في كل سبعين سنة فتم الدورة في ثمانية وعشرين الف سنة وما في سنة
 ويوافق رصد مراعاة فيمكن ان يكون ذلك الاختلال في الآلات اولاسباب لا يطلع عليها
 الاغاليق البورات (فان واستدل بالام الكسوف ٣) يعني انهم وجد والشمس يكسف سائر السيارت
 ومن ثلثات ما يكون على مره تحركوا بان ذلك تحت الشكل وهكذا الحكم في البراق الا الشمس
 فانها لا يكسفها غير القمر ولا يدرك كسفا بشئ من الكواكب لاختلافها عنه مدته رتبة الحكم
 بكونها فوق الزهرة وعطارد استحقاقا لما في من حسن الترتيب وجودة التظلم حيث يكون القمر
 الاعظم في الوسط من السيارت بمنزلة الشمس الثلاثة وقد ناك هذا الاستحسان بمناسبت اخر
 وزعم بعضهم ان رأى الزهرة كسفا على صفحة الشمس والحكم كونه تحت ثلثة الملوحة اعني
 زحل والمشتري والمريخ ما خرد من اختلاف المنظر هو بعد ما بين طرفي القطبين المارين بمركز
 الكواكب والواصلين الى ذلك كبرج الخارج احدهما من مركز العالم والاخر موضع اللذنان
 وجوده يدل على العرب حواء من على البعد وقد وجد للشمس دون العاودة والبراق فتم انما اتفقوا
 وان يعرف وجوده للزهرة وعطارد لانهما يعرف بالله لهم لسمى ذات الشعبين تنصب في سطح
 نصف النهار والزهرة وعطارد لكونها حوالى الشمس دائما لا يصلان الى نصف النهار انما يرى
 ولما كانوا متفرقين به لا تطلع في جانب كثرة الافلاك وانه لا يستمر كون اشوايت على افلاك شتى
 متفرقة الحركات وانهم انما ينووا الكلام على عدم اثبات الفضل المستحق عنه فلا جدوة للاعتراض
 بان لم لا يجردوا لكون كل من اشوايت على ذلك وان يكون بعينها تحت السيارت او في بينها
 (فان وافلاكها اكلية بمثلات ٦) يعني ان الافلاك لكلي لكل من السبعة السيارت يسمى بمثل ذلك
 الكوكب يعني كونه مثلا تلك البروج او واقفا له بالمرکز والمنطقة والقطين (فان وفي جوف مثل
 القمر ٨) يريد الاشارة الى تفصيل الاملاك الجزيئة التي يشغل عليها الافلاك اكلية وقد ارشدنا
 الى ذلك ما ذكرنا من السيارت من اختلاف الارض عن الحركات في الافلاك الجزيئة مثل القمر
 ولسمى الجواهر لكونها للحركة الجزيئة من وسنرفعه كونها مائل او مفرقة في جوف مثل القمر
 من مركز العالم يسمى بذلك لكون منطقة مائة من منطقة البروج انما كانت في جوفها وليس
 بها بقدر مثل عطارد وبمقداره مثل المائل المسافر نحو مركزه او لكونها لافلاك الخارجة
 لما ان الخارج المركز فلك يحيط بالارض خارج مركزه عن مركزها ويكون في شتى فلك موازين
 المركز بمساحة محبة بمحيط الموافقة على نقطة واحدة هي اربعة نقطه عليه من مركز الارض
 ولسمى البروج بمقدار الموافقة على نقطة مقابلة لارلى هي اقرب نقطة عليه من وسنرى
 الخطيين في القمر وبقية الفضل من موافق المركز بعد تفصيل الخارج المركز عند جسمين سنرى
 على مركز العالم غلطى لوسط بعد ما بين مركزي الموافق المركز الخارج المركز يستند ذلك
 الخط الى ان يندم عند تقاطع الناس انما يلين اعلى العاظم وهذا الجسمان يسبحان بالمتفرقين

٣ في البراق والكواكب السبعة تسمى
 السيارت والشمس والقمر يسمى النيرين
 وابو في تخيرة متن
 ٦ لكون مناطقها على منطقة البروج
 متن

٨ تلك آخر مركز مركز الارض
 يسمى المثل ثم في نحن المائل وكل
 من المثلث الغير القمر فلك شاسل
 للارض خارج مركزه عن مركزها
 يعني في عطارد يدور في بقية
 حواء على مساحته بمحيط المائل
 والمائل بنقطة تسمى الاوج ومقداره
 مقداره بنقطة تسمى المحضين بين
 الفضل جسمين متفرقين على مركز
 العالم يسمى بالمتفرقين بتدرج كل
 منهما من غلط بقدر ما بين المركزين
 الى بقية بقية عند تقاطع الناس
 على التبادل يعني ان ردة المار
 منها عند الاوج ردة عند
 الجزيئة والحري لاس في نحن
 المائل ذلك آخر خارج المركز يسمى
 المائل بفضل عن المديركا
 عن المائل فيكون عطارد اوجان
 وحضضان واربع ممتعات والمائل
 في تخيرة اسم الجواهر ثم في كل نحن
 كل حائل كدة تسمى ذلك ان دورا احد
 طرفي فطرها بمساحة محبة المائل
 والاخر مقداره ساكوك مفرقة فيه
 بمساحة سطية سطية والسما في
 الخارج المركز كاتدر في الجواهر
 متن

ويكون ذلك التدريج من الفاظ الى الرقة فيها على التبادل بمعنى ان غاية رقة الحواوي متمسكا
 يكون عند الاوج وغاية غلظه عند الحضيض وغاية رقة الحواوي عند الحضيض وغلظه عند الاوج
 وقد يكون الخارج المركز في ثخن خارج من مركز آخر كما في عطارد ومنها التدوير والتدوير
 كرة في ثخن الخارج المركز تماس سطحها بحجب الخارج بنقطة يسمى الذروة ومقره بنقطة يلقبها
 تسمى الحضيض ولكوكب من مركزها بحيث تماس سطحها على نقطة ولم يعتبرها ولا للكوكب
 فقبحر بل اعتبارا مصمتين فتقوله ثم في ثخن المائل اشارة الى ان الموافق المركز المشتل على الخارج
 المركز هو في القمر المائل وفي البوقي مثلاتها وان الجامل اسم للخارج المركز ان كان في ثخن
 التدوير لجهة من مركز التدوير وان خارج المركز لعطارد يسمى مدير الادارة من مركز الجامل وهو الخارج
 المركز الذي يتصل عن المدير اتصال المديرين المثلث ويكون فيه التدوير فلعطارد خارجا من مركز
 واوجان وحضيضان واربع ممكمت والمائل في الخفية اسم الخارج المركز الحاصل للتدوير
 اذا تقرر هذا فقول للشمس يمثل في ثخنه خارج من مركز في ثخنه الشمس والقمر يمثل في
 جوفه مائل في ثخنه خارج من مركز هو الحاصل لتدوير فيه والقمر والعطارد يمثل في ثخنه
 خارج من مركز يسمى مديره في ثخنه خارج من مركز هو الحاصل لتدوير فيه عطارد ولكل من الاربع
 الباقية يمثل في ثخنه خارج من مركز هو الحاصل لتدويره الكوكب وهذه صورها

(قال المبحث الثالث ٢) ما كانت منطقة البروج ومعدل لنهار مقادير على نقطتين توها
 دائرة تمر بنقطتي التقاطع ونقطتي البروج واخرى تمر بالاقطار الاربعه وتقطع معدل النهار
 ومنطقة البروج على زوايا قوائم تقع على غاية بعد ما بين المنطقتين ويسمى الميل المتكى فحسب
 هذين المثلثين ينقسم ذلك البروج اربعة اقسام متساوية فتقوله وعلى كل واحد من ربعين
 متساويين منها نقطتين تمثل منها كل واحدة من الاخرى كبعد الاخرى عن اقرب طرفي الربع الباقية
 ثم تقوهم اربع دوائر تمر بالنقطتين الاربع وبمقاطعاتها من الربعين الباقيين وفرضوا الدوائر الست
 قاطعة للعالم فاقسم الفلك الاعظم وسائر الافلاك المائلة اثني عشر قسما سواء كل قسم منها
 برجا وجعلوا كل برج ثلاثين درجة وكل درجة ستين دقيقة وكل
 دقيقة ثلثين ثانية وهكذا وسواها من النقطتين التي تجاوزها الشمس الى شمال القطب الشمالي
 اعتدالا ربيعيا والنقطة التي تجاوزها الشمس الى جنوب المعدل اعتدالا خريفيا وسواها من
 تقاطع منطقة البروج والدائرة المارة بالاقطاب الاربعه في جانب الشمال انقلابا صيفيا وفي جانب
 الجنوب انقلابا شتويا لان اربع اسم لمدة حركة الشمس من الاعتدال الاخذ في الشمال الى
 الانقلاب الشمالي اعني زمان قطعها للحملة والنبور والجزوا والصيف لمدة حركتها من
 الاعتدال الاخذ في الجنوب اعني زمان قطعها للسرطان والاسد والسنبلة والخريف لمدة حركتها
 منه الى الانقلاب الجنوبي اعني زمان قطعها للبركان والعقرب والقوس والسنبله لمدة حركتها
 منه الى الاعتدال الربيعي اعني زمان قطعها للجدى والدلو والحوت وهذه الاسماء مأخوذة من
 صورتهم من كواكب وقمت عند انقسام الاقسام وحين انتهت عن محاذاتها بالحركة الفلك
 الثامن اثروا ببقاء الاسماء تسيرا للامر في ضبط الحركات (قال وكل من السيرة يقطع هذه البروج
 على التوالي ٧) اعني من الجمل الى الثور الى الجوزاء وهكذا وهي حركته من المغرب الى المشرق
 وعكسه خلاف التوالي اعني من الجمل الى الحوت الى الدلو وهكذا وتسمى بالحركة اجمالا الحركة
 المركبة التي بها يعتبر انتقال الكوكب من برج الى برج من غير ان ينظر الى جزئيات الافلاك
 وتفصيل الحركات وبالتفصيل خلاف ذلك فالشمس تقطع البروج الاثني عشر في ثلثه وخمسة
 وستين يوما واربعة يوم وهي السنة الشمسية والقمر في ثلثه واربعة وستين يوما وسدس من يوم

ثلاث دوائر متقاطعة على قطبي
 البروج قاطعة لمنطقها على ابعاد
 سواء مارة احدها تقاطع المعدل
 ومنطقة البروج ثم فرضوها قاطعة
 للعالم فاقسم الفلك الاعظم وسائر
 المثلثات ايضا اثني عشر قسما سواء
 كل قسم برجا وجعلوا كل برج ثلاثين
 درجة وكل درجة ستين دقيقة وكل
 دقيقة ثلثين ثانية وهكذا وسواها من
 التقاطع التي تجاوزها الشمس الى
 شمال المعدل اعتدالا ربيعيا والى
 جنوبه اعتدالا خريفيا ومنصف
 هاتين نقطتي التقاطع في الشمال انقلابا
 صيفيا وفي الجنوب انقلابا شتويا
 فاقسم الشمس من البروج الشمالية
 الجمل والثور والجزوا والسرطان
 والاسد والسنبلة صيفا ومن الجنوب
 البركان والعقرب والقوس خريفا
 والجدى والدلو والحوت شتاء من
 ٧ اعني حركته من المغرب الى المشرق
 اما اجلا فالشمس في ثلثه وخمسة
 وستين يوما واربعة يوم وهي السنة
 الشمسية والقمر في ثلثه واربعة
 وستين يوما وسدس يوم وخمسة
 وحل في ثلثين سنة والمشتري في اثني
 عشرة سنة والمريخ في سنتين الاشهر
 ونصف والزهرة في حد وسنة
 وكذا عطارد كل ذلك على التقريب

وتحس يوم وهي السنة القمرية ورحل في ثمانين سنة والمشي في ألفي عشرة سنة والمريخ في
ستين اشهر او نصفها وكل من ان الزهرة وعطارد في سنة جميع ذلك على ميل التقريب واما
التحقيق فيعرف من الزيجات (قال واما تفصيلها) اشارة الى بيان الحركات البسيطة للافلاك
الجزئية الى التوالي واخلافه فن الحركه الى خلاف التوالي حركه مدير عطارد حول مركزه على
غير معدل النهار ومنطقة البروج وغير اقطابها ويظهر في اوج الحمل وحضيضه ويحدث
بنيها لمركز الحامل مدار حول مركز المدير يسمى الفلك الحامل لمركز الحامل وهي في اليوم
بليته تسع وخمسون دقيقة وثمانى ثوان وعشرون ثانية ووجه معرفته المدبر كون حركته على
خلاف التوالي وعلى هذا المقدار مشهور فيما بينهم الا ان في نقل صاحب المواقف سهو قلم لا بد
من التنبه له وهو انه جعل حال مركز التدوير واوج الحامل في الميزان والجل المقابل وانما هي
المقارنة وجعل المدير احما تحركه من مركزه وتدويرا وانما هو اسم تحركه اوج الحامل المحرك لمرکز
التدوير وجعل مدير عطارد من الشمس في الصباح والمساء في الميزان اعظم منه في الحمل والامر
بالعكس ومنها حركه تمثل القمر حول مركز العالم على منطقة البروج وقطبها كل يوم ثلث
دقائق واثنى عشرة ثانية وبها تحرك جميع الافلاك القمر فينقل الرأس والذنب ولذلك ينسب
اليها ويسمى حركه البرزخ ومنها حركه مثال القمر حول مركز العالم على غير معدل النهار
ومنطقة البروج وغير اقطابها كل يوم احدى عشرة درجة وتسعة دقائق ويحرك بها
الخارج لمركزه ويسمى حركه الاوج لظهورها فيه وقد يسمى بمجموع حركتي البرزخ
والماثل بحركه الاوج واما حركاتها الى التوالي فينها حركات الافلاك الممثلة سوى ممثل القمر
وتظهر في الاوج والحضيضات وهي على وقت حركه الفلك الثامن حتى ذهب بعضهم
الى انها بحركه واختار الاخرى كونها حركات المثلثات بدواها احتراز عن كونها عطلا
وانتمزج عدم تحركها بحركه الثامن لان تحريك الحواشي للمعوى اس بلازم ومنها حركات الافلاك
الخارج المراكز سوى ما يخص باسم المدير لعطارد وهي في كل يوم للشمس تسع وخمسون دقيقة
وثمانى ثوان وعشرون ثانية على منطقة البروج دون قطبيها ورحل دقيقتان والشمس في خمس
دقائق والمريخ احدى وثلاثون دقيقة وللازهره كالشمس ولعطارد درجة ونصف والبقدر اربع
وعشرون درجة وثلث وعشرون دقيقة جميع ذلك على غير معدل النهار ومنطقة البروج
وغير اقطابها ويظهر في مراكز تدوير الكواكب الستة ولذلك تسمى حركه مركز الكواكب
ومنها حركه النصف الاعلى من تدوير كل من الخمسة النخيرة على غير منطقة حاملها والنصف
الاسفل من تدوير القمر على منطقة الحامل والمائل وهي في كل يوم لتدوير العلوبة اعنى زحل
والمشي والمريخ فضل حركه الشمس على حركه حواملها وتدوير الزهرة سبعة وثلاثون
دقيقة وتدوير عطارد ثلثة اجزاء وست دقائق وتدوير القمر ثلثة عشر جزءا واربع دقائق
ولاحباله يكون النصف الاسفل من تدوير النخيرة والاعلى من تدوير القمر الى خلاف التوالي
(قال ويقع للقمر ٣) يعنى لما كان حركه تدوير القمر على منطقة الحامل والمائل لم يقع له بدل عن
منطقة البروج الا بحسب المائل ولما كان حركه تدوير النخيرة على غير مناطق حواملها
المائلة عن منطقة البروج كان لها بدل بحسب المائل عن منطقة البروج وبحسب التدوير عن
منطقة المائل وكل من الجليلين يسمى عرض الكوكب وحقته قوس من الدائرة المارة بقطب
البروج ورأس الخط المار بمركز الكوكب الخارج من مركز العالم الى الفلك الاعلى يقع بين
المنطقة وبين رأس ذلك الخط وهو في مقابلة الطول وهو قوس من منطقة البروج على التوالي
يقع بين منطقة الاعتدال الى البي وبين الكواكب ان كان عدب العرض او بين النقطه التي تقطع

٦ حركه اليوم بليته الى خلاف التوالي
اعنى من المشرق الى المغرب للمدير
عطارد وعلى غير منطقة العالم
ومنطقة البروج واقطابها تسع
وخمسون دقيقة وثمانى ثوان وعشرون
ثانية والمثلث على منطقة البروج
وقطبها ثلث دقائق وكسر والله
على غير المنطقتين والا قطاب
احدى عشرة درجة وتسع دقائق
والى التوالي لمثلثات غير القمر على
وقب الثمان حتى كانها بحركه
ولخرج المركز للشمس على منطقة
البروج دون قطبيها تسع وخمسون
دقيقة وثمانى ثوان وعشرون ثانية
وزحل دقيقتان والمريخ احدى
وثلاثون دقيقة وللازهره كالشمس
ولعطارد درجة ونصف والبقدر اربع
وعشرون درجة وثلث وعشرون
دقيقة كل ذلك على غير المنطقتين
والا قطاب وتدوير العلوبة فضل
بحركه الشمس على حواملها وتدوير
الزهرة سبع وثلاثون دقيقة ولعطارد
ثلاثة اجزاء وست دقائق والقمر ثلثة
عشر جزءا واربع دقائق وهذه في
تدوير النخيرة للنصف الاعلى وعلى
غير مناطق الحوامل وفي تدوير القمر
النصف الاسفل وعلى منطقة الحامل
والمائل فلا محاله يكون النصف
الاخر الى خلاف التوالي فمن
٣ ميل عن منطقة البروج بحسب
المائل فقط والنخيرة بحسب المائل
اعنى الحامل عنها وبحسب التدوير
عن المائل وكل الميلين يسمى بالعرض
من

٦ والممثل بالجوزهرين والتي تجاوزها الكواكب الى الشمال باراس والاخرى بالذنب فظهر ان جزيئات الافلاك اربعة وعشرين صكداً يسايط الحركات ومبناه على اعتقاد الانتظام في السموات مع مشهدة الكثير من الاختلافات مثل السرعة والبطء بعد التوسعة والرجعة والوقوف بعد الاستقامة ولاشك ان من الخارج المراكز الذي يحرك الشمس مثلاً حركة مشابهة حول مركز انوس التي تكون في النصف الاوسى من الممثل اعظم من التي تكون في النصف الحضيضي وانها لا تقطع كل نصف الا بقطع ما فيه من الخارج فيكون زمان قطع النصف الاوسى اكثر فترى الحركة ابطأ فلهذا كانت مدة الرجوع والصفى اكثر مدة من الخريف والشتاء وان الكوكب اذا كان من التدوير في النصف الذي يوافق حركته حركة المائل يرى سرعته واذا صكان له في النصف الاخر فان كانت حركته اقل من حركة المائل يرى بطيئاً وان انتهت الى المساوى وذلك في المعبره لاغير يرى واقفاً وان زادت يرى راجعاً

من

٨ ليست استدلالاً بوجوب الالتزام على الملتزم كما هو الظاهر بل تحديداً من

دائرة عرض ذلك البروج عليها ان صكان ذا عرض (قال ونقطته تقاطع المائل ٦) والممثل بالجوزهرين يعني بالممثل القمر والا ذلك خارجة المراكز الخمسة المعبره لما عرفت من انها ليست في سطح نقطة البروج الى ماله عنها فلهذا تقاطع الافلاك المائلة وسواء من الجوزهرين النقطة التي يجاوزها الكوكب الى شمال نقطة البروج لرأس والتي تقابلها بالذنب تشبه الممثل الحادث بين فصي المنطقتين من الجانب الاقل بالثنين وجعل الاخذ في الشمال راسه الى شرف من قبل ظهور القطب الشمالي وميل المساكن اليه وكثرة الكواكب فيه قوله فظهر يعني لما اثبتوا فلكاً للحركة اليومية واخر حركة الثوابت وتماثلوا في احوال السبعة السبابة واختلافها فيكموا بان للشمس مثلاً وخارج مركز وتدويرا والقمر مثلاً ومثلاً وخارج مركز وتدويرا وكل من العالوية والانهرة مثلاً وخارج مركز وتدويرا ولعطارد مثلاً ومثلاً وخارج مركز وتدويرا واكمل من المذكورات حركة خاصة صارت الافلاك الجزيئية اربعة وعشرين وكذا الحركات البسيطة وبني ذلك على انهم اعتقدوا في الفلكيات انها منتظمة في حركاتها الا يرض لها اوقوف او رجوع او سرعة او بطء او انحراف عن سننها فيحين ادركوا شيئا من ذلك التوالت سبباً لا يخل بهذا الانتظام كاثبات الخارج المركز او التدوير للاختلاف في السرعة والبطء وأثبت التدوير للرجعة والاستقامة والوقوف مثلاً اذا كان الكوكب متحركاً حركة مشابهة على محيط فلك خارج مركزه عن مركز العالم الذي نحن بقره يكون حركته بالقياس الى مركز العالم مخالفة ويكون في القسمة التي هي ابعد منه بطيئة وفي القسمة التي هي اقرب سرعته لان القسي المتساوية المختلفة بالبعد والقرب يرى البعيد منها اصغر من القريب وتوضيحه انه اذا اخرج خط يمر بالمركزين ويصل الى الاوج والحضيضين ثم نام عليه عمود يمر بمركز العالم ويصل الى المحيط من الجنبين تقسم الممثل بهذا الخط قسمين متساويين وخارج المركز قسمين مختلفين اعظمهما ما يكون في النصف الاوسى من الممثل واصغرهما ما يكون في النصف الحضيضي منه والكوكب لا يقطع كل نصف الا بقطع ما فيه من الخارج فيكون زمان قطع النصف الاوسى اكثر والحضيضي اقل على تفاوت المسافتين اعني القسمين من الخارج المركز بدعى الحركة في النصف الاوسى ابطأ وفي الحضيضي اسرع وعند طرفي الخط متوسطة كما اذا تحرك متحركاً في ساحة فمخفين وفي اخرى فريسف ولهذا كانت مدة فصلي الى يسع والنصف اكثر من مدة فصلي الخريف والشتاء مع ان الكلام من المحدثين زمان لقطع النصف من فلك البروج واذا كان الكوكب من التدوير في النصف الذي يوافق حركته حركة حمله اعني النصف الاعلى في المعبره والنصف الاسفل في القمر ترى حركته سرعته لقطعه فلك البروج بالحركتين جميعاً واذا كان في النصف لذي يخالف حركته حركة حمله اعني اسفل المعبره واعلى القمر فان كانت حركته اقل من حركة حمله يرى بطيئاً لانه انما يقطع ذلك البروج بفضل حركة الحامل على حركة التدوير وان انتهت حركته الى حد المساوى لحركة الحامل وذلك انما يكون في المعبره دون القمر لما عرفت من مقدار حركات التدوير والحوامل ترى الكوكب وقفاً لان الحامل يحركه الى التوال جزأ ويرده للتدوير الى خلاف التوال جزأ فبقي من فلك البروج في موضعه صككاً لا يتحرك وان زادت حركة التدوير على حركة الحامل يرى راجعاً لان الحامل يحركه جزأ والتدوير يرد جزئين مثلاً (قال ولتمثل هذه البيانات ٨) قد توهم ان اثبات الافلاك الجزيئية والحركات البسيطة على الوجوه المتقدمة بناء على ما يشاهد ويدرك بالارصاد من الاختلافات اللازمة على تقدير ثبوتها لاثبات التوال بناء على وجود لازمه وليس بمستقيم الا اذا علم ما لا والله وليست بالملومة اذا لا ضرورة ولا بهتان على امتناع ان تكون تلك الاختلافات لاسباب

٩ من اختلاف التشكلات ثور

الفر على حسب اختلاف اوضاعه
من الشمس له في نفسه عظم سطحي
بالشمس فتدب الاجتماع يكون
وجهه المنظم اليها وهو الحاق وبذا
تغير الى ما من جهة المضي قدر
ما يرى فهو الهلال ثم تزايد الى ان
يراع الاستقبال فيصير وجهه المضي
كله انما وهو البدر ثم يعرف فيأخذ
النور في القصاص الى الخلق من
٧ من الاجتماع على عقدة الرأس
والذئب ا و في بها بحيث يكون
عرضه اقل من مجموع نصف قطر
البدر ويرى جرمه الخاتم كله
او بعضه على وجه الشمس وهو
الكسوف من

٣ عليها او يرى بها بحيث يكون
عرضه اقل من مجموع نصف قطره
وقطر مخروط ظل الارض المحجب
بالارض عن نور الشمس فيرى كله
او بعضه على اظلامه الاصلي وهو
الكسوف من

٩ اختلاف آخر يقتضي زيادة افلاك
تجرب في كذا انما اوكبها اوضاعها
وحركاتها وذلك ان مركز
الشمس يتحرك بحركة الخمدل يقتضي
ان يكون تشابه حركته وتساوي
ابعاده وشذابة القطر المار بالذرة
والحضيض كما يلاحظ في مركز
الحضيض وقد وجد في القمر تشابه
لحركة حول مركز العالم ومحوذة
القطر بالنقطة من جانب الحضيض
بمسددها مركز العالم كعمل ما بين
المركزين وفي التجربة تشابه الحركة
حول نقطة على متصف ما بين
مركز العالم ومركز المدير في مضارب
الحاصل في البوقي وايضا قبل انائل
من المثل شمالي في نصف جنوبي
في آخر فلان يكون مركز الدوير
كذلك لكنهم وجدوه ابد التجربة
شذبا واضارب جنوبيا من

آخر والارب انما قد مات حدسية حيث يحكم العقل الجازم بانتظام السموات بدورها
عدد ذلك الاختلافات من غير ملاحظة وسط وترتيب وهم معترفون بذلك مصرحون به في امر
الكسوف والكسوف ونحوهما واهذا اختلوا وترددوا فيما يحكم الحدس به كالتجربة ونحو القمر
وان اختلاف الشمس بالسرعة والبطء بين على التدرج والارجح المركز وان حركات اوجيات
المولات بانفسها او بالافاق الثمان (قال كاحدسوا) اوربتمها من الحدسيات المشهورة
فيما بينهم انفسا القمر بالشمس وما يترتب على ذلك من الكسوف والكسوف وذلك ان اختلاف
تشكلات القمر بحسب اوضاعه من الشمس يدل على ان جرمه عظم كثيف صلب يعقل
من الشمس الضوء لكثافته ويتعكس عند انصافاته فيكون ابدا المضي من جرمه الكري اكثر
من النصف قليل لكون جرمه اصغر من جرم الشمس فيفصل بين المضي والظل دائرة قريبة
من المخدجة تسمى دائرة النور ويفصل بين ما يصل اليه نور البصر من جرم القمر وبين ما لا يصل
دائرة تسمى دائرة رطوبة والدائرة ان تطابقان في الاجتماع ولكونه تحت الشمس يكون النصف
المعظم منه حينئذ مائل الى البصر وهذه الحساسة هي الخلق وكذا في الاستقبال لكن مائل الى البصر
حينئذ هي القطعة المضيئة والقمر حينئذ يسمى بدرا وشفا طلعان في سائر الارضات اما في الترتيبين
ففي زوايا قائمة فيرى منه الربع راما غيرهما في حادة ومنفرجة فيرى الشكل الهلالي ان كان
مائل للشمس هو القسم الذي يلي زاوية الحساسة والشكل الاهليجي ان كان هو القسم الذي
يلي المنفرجة واول ما يلاحظ الناظر به الاجتماع يسمى الهلال وهو حيث البعد بينه وبين الشمس
قريب من الثلث عشر درجة او اقل واكثر على اختلاف اوضاع المسكن (قال وذا كان القمر
اشد ان الحساسة الكسوف وهو حالة تعرض للشمس من عدم الاشارة والائارة بالنسبة الى الانصار
حين ما يكون من شافها ذلك بسبب توسط القمر بينهما وبين الانصار وذلك اذا وقع القمر
على الخط الخارج من البصر الى الشمس ويسمى ذلك بالاجتماع المرفق ويكون لاجتماعه على احدي
العقدتين الرأس او الذنب او بقر في بحيث لا يكون للقمر عرض مرفق بقدر مجموع نصف قطره
وقطر الشمس فلا يمسك فيحول بين الشمس وبين البصر ويحجب بنصفه اظلم نورها عن الناظرين
بالكل وهو الكسوف الكلي اولا بجزء فالجزء واكثره حالة تعرض للشمس لاقذاتها بل بالنسبة
الى الابصار جازان يتبقى الكسوف بالنسبة الى قوم دون قوم كما ناسترت لسراج يندل بحيث
يراه القمر وانت لا تراه وان يكون كذا القوم جزئيا لا آخرين ا جزئيا للكل لكن على التفاضل
واما اذا كان عرض القمر المرفق بقدر نصف مجموع القطرين فياين جرم القمر مخروط شعاع
الشمس فلا يكون كسوف (قال واذ كان عدد الاستقبال ٣) نشارة الى سبب الكسوف وذلك
ان القمر عند استقائه للشمس ان كان على احدي العقدتين او بقر بها بحيث يكون عرضه اقل
من مجموع نصف قطره وقطر مخروط ظل الارض المحجب بالارض عن نور الشمس فيرى ان كان
فوق الارض على ظلامه الاسلبي كلا او بعضا وذلك هو الكسوف الكلي والجزئي واما اذا كان
عرضه عن منطقة ابرج اقل من نصف قطر المرفق فيسقط مخروط الظل فلا يتخسف
(قال هذا ولكنهم وجدوا) يعني انهم والاروا يحكم الحدس هذه الافلاك والحركات لكنهم
وجدوا في القمر والمجموعة المتغيرة اختلافات آخر قوت اشكالات على ما ثبتوا انها
من الافلاك والحركات مثل اشكال المصاداة واشكال تشابه الحركة واشكال عرض
السفليين فخرج من تجربتهم من تصدي حل الباضع مع اعتراف بالخل فيه وادى
صاحب الخفة حل الجميع وجسم اشكال المصاداة والتشابه الى ان تحرك مركز كرة
كنقطة (ا) التي هي مركز كرة (ب) على محيط دائرة كدائرة (د) وكانت تلك الحركة بطيئة

حدث عند مركز ذلك المحيط هو (ر) في ازمة منسوبة زوايا منسوبة كرويا
 (ازد زه) ويبلغ ذلك تساوي قسي المحيط في تلك الازمنة كقسي (ا ه) وبلغ ايضا
 ان تكون ابعاد مركز الكرة المقروضة عن نقطة (ز) ايضا منسوبة في جميع الاوضاع كخطوط
 (ز ا ز ه) اذ كل منها نصف قطر دائرة (ا ه) ويلزم ايضا ان يكون قطر (ب ج) من
 انكسة المقروضة ايدا محاذيا لنقطة (ز) حتى اذا صار مركز الكرة من (ا) الى (ه) كان القطر مثل
 (ح ط) واذا صار الى (ه) كان مثل (ك ل) مركز التندوير اذ كان منحرفا على محيط حامله الخارج للمركز
 كما قدره ثم ان تكون الامور الثلاثة بالنسبة الى مركز الخارج لكنها بالارصاد المعتبرة لم توجد كذلك
 بل وجد في القمر تشابه حركة مركز التندوير اعني احداث الزوايا منسوبة في الازمنة المنسوبة بحول
 مركز العالم ومحاذية القطر للمار بالذروة والحضيض لنقطة من جانب الحضيض لا الا على كل ما وقع
 في الاوضاع سواء ابعدها عن مركز العالم كبد ما بين مركز العالم ومركز الخارج كراعي نقطة متوسط
 مركز العالم كبد ما بين مركز الخارج فانحط الاشكالان ووجد في عطارد تشابه الحركة حول نقطة
 على منتصف ما بين مركز العالم ومركز المديرو في الزهرة والعلوية على منتصف ما بين مركز العالم
 ومركز الحامل فانحط على كل اشكال واما محاذية القطر في النجدة وان لم يكن لمركز الحامل لكنها
 لما كانت بالنقطة التي يحسبها تشابه الحركة لم يتبع ههنا اشكال اختلاف المحاذية كما في القمر
 ووجد اشكال عرض السفليين ان تقاطع منطقتي المائل والمثل تقضي ان تكون احدهما نصفه
 شاميا من المثل والاخر جنوبيا ولما كان مركز التندوير في سطح المائل لم يكن كذلك كنجهم
 وجدوه للزهرة دائما اما على العقدة واما في الشمال ولعطارد دائما اما على العقدة واما في الجنوب
 بناء على انطباع المنطقتين وانقصا لهما بحيث اذا انتهت حركة مركز تدوير الزهرة من الرأس
 الى الذنب وجاز ان يشغل الى جانب الجنوب صار نصف مائله الشمالي جنوبيا والجنوبي شماليا
 فكان انتقاله الى الشمالي وهكذا ايدا وعطارد بالعكس ولا بد لهذا الانطباق والاقصا
 من محرك ولم يذكره (فان المبحث الرابع) هذه دوائر توهوها بملاحظة السفليات يتبع ههنا
 في استخراج القبلة واختلاف البلاد في طول النهار وقصره وغير ذلك من الخواص شيها دائرة
 الافق وهي الفاصلة بين الظاهر من الفلك والخط منه فان اعتبرت بالنسبة الى مركز الارض
 فافق حقيقي والدائرة عظيمة اول وجه الارض فافق حسي والدائرة قريبة من العظيمة وهما
 متوازيان وقطبهما سمت الرأس وسمت القدم اعني طرفي خط يمر على استقامة قامة الشخص
 يمر مركز الارض ويتدفق في الجهتين الى المحيط الكلي والظاهر بالافق الحسي اقل من الخطي بقدر ما يقتضيه
 نصف قطر الارض واما المحسوس بالتفاوت في ذلك الشمس وما دونها اذ ليس للارض بائس
 الى ما فوقها قدر محسوس والدوائر الضعيفة الموازية للافق فوق الارض تسمى منطرات
 الارتفاع وتحتها منطرات الانخفاض فان كان قطبا الافق قطبي العالم انطبقت دائرة الافق
 على معدل النهار وكان الدور حويا وذلك حيث يكون احد قطبي العالم على سمت الرأس وان كان
 غير قطبي العالم كان الافق مقاطعا لمعدل النهار على نقطتين تسمى احدهما نقطة المشرق
 ومقطع الاعتدال ووسط المشرق والاخرى نقطة المغرب ومغرب الاعتدال ووسط المغرب
 وتقاطعهما ان كان على زوايا قوائم سمي الافق الاستواء والا فلا في المائل ولا حصر للافاق
 المائلة ومنها دائرة نصف النهار وهي عظيمة تمر بقطبي الافق اعني سمت الرأس والقدم واقطبي
 العالم سميت بذلك لان النهار ينصف عند وصول الشمس اليها ولا خفا في عدم طراده التعريف
 اذ قد يصدق على كل دائرة تمر بقطبي العالم عند كونها سمت الرأس والقدم اعني حيث يتطابق
 دائرة الافق على معدل النهار وهذه الدائرة قطبها نقطتا المشرق والمغرب وهي تنصف

توهوها لكل موضع من الارض دائرة
 على الفلك فاصلة بين الظاهر منه
 والخطي سموها دائرة الافق وقطبها
 سمت الرأس والقدم فان كانا قطبي
 العالم انطبقت الافق على المعدل
 والا كان مقاطعا له اما على زوايا قوائم
 ويسمى افق الاستواء او غير قوائم
 ويسمى الافق المائل واخرى مارة
 بسمي الرأس والقدم وقطبي العالم
 سموها دائرة نصف النهار وقطبها
 نقطتا المشرق والمغرب من

المعدل وجميع المدارات اليومية المتساهرة منها والخفية وبها يعرف غاية ارتفاع الشمس والكواكب وذلك حين يصل إليها فوق الأرض وغاية انحطاطها وذلك اذا وصلت إليها تحت الأرض (قال وتوهبوا في سطح كل من معدل النهار واقف الاستواء ونصف النهار دائرة على الأرض ٣) بان جعلوا الدوائر الثلث قاطعة للعالم فلاحاجة يحدث على بسط الأرض ثلث دوائر احدها تسمى خط الاستواء وخط الاعتدال وهو الفاصل بين النصف الجنوبي من الأرض وأشالي منها والثانية تسمى اقفي خط الاستواء واقفي نصف نهار القبة واقفي وسط الأرض وهو الفاصل بين النصف الظاهر من الأرض والنصف الخفي وبها يتبين الدائرتين تصير الأرض ارباعا والمكتوف منها احوال بعين الشعاليين وتسمى المعمورة والربع المسكون وان كان أكثر خرابا والثالثة تسمى خط نصف النهار وهو الفاصل بين النصف للشرق من الأرض والغربي منها (قال وسمون دائرة نصف النهار ٧) عرض البلد قوس من دائرة نصف النهار ما بين معدل النهار وقطب اقفي البلد اعني سميت الرأس والمخلاة تساوي ما بين اقفي البلد وقطب المعدل اعني ارتفاع القطب فقي اقفي الاستواء لارض لا بد لان الخط الخارج من مركز العالم المار تسمى الرأس والقدم يقع على معدل النهار ولا يبعد عنه وفي الاقاف المطبق على معدل النهار يكون العرض في الغاية اعني تسعين وفي غيرها يكون للبلد عرض بقدر ميل الاقاف عن المعدل فاذا اخذنا ارتفاع الشمس في نصف النهار يوم الاعتدال اربعين والآخرين والقباه من تسعين كان الباقي عرض البلد وما طول البلد فهو قوس من معدل النهار ما بين نصف نهار البلد ونصف نهار آخر العمارة في المغرب واعتبر اليونانيون من المغرب لكونه اقرب لميلتي العمارة واليهم وآخر العمارة عند بعضهم ساحل البحر الغربي وعند بطليموس الجزائر الثلاث التي غلة في البحر وبينهما عشر درجات وهي قريبة من ما بين وعشرين فرسخا (قال وسقوا المعمورة ٨) فنام يكن على خط الاستواء وما يدايه شمالا وجنوبا عبارة واقرة فطرط الحرارة ولم يكن حوالي القطبين عمارة اصلا لفرط البرودة وقع معظم العمارة في الربع المسكون بين ما يجاوز عشر درجات في العرض عن خط الاستواء الى ان يبلغ العرض قرير خمسين فقسهم اهل الصناعة هذا القدر سبعة اقسام في العرض حسب مظهر اهلهم فتفاوت تشابه الاحوال في الخبر والبردا وغيرها وفي الطول الامتداد من المشرق الى المغرب وفي العرض تفاضل نصف ساعة في مقدار النهار الاطول اعني نهار كون الشمس في الانقلاب الصيفي وكل من الاقاليم يختص بين نصفي مدارين موازيين لخط الاستواء شبه شي ثا نصف الدقوق والمخلاة يكون احدا طرفه وهو الشعالي اصنبق ومعدلا الاقليم الاول حيث العرض اثنا عشر درجة وثلاثا درجة والثاني حيث العرض عشرين درجة ونحو خمس والثالث حيث العرض سبع وعشرون ونصف والاربع حيث العرض ثلث وثلثون ونصف وبمن والخاص حيث العرض تسع وثلاثون والاعشار والسادس حيث العرض ثلث واربعون وربع ومن والسابع حيث العرض سبع واربعون وخمس وآخره حيث العرض خسون وثلاث وفيهم من جعل مبدأ الاول خط الاستواء وآخر السابعة منتهى العمارة (قال في خط الاستواء) اثارة الى تبين من خواص المواضع التي لا عرض لها والى التي لها عرض لما يقع التي لا عرض لها لكونها على خط الاستواء فطور الملك هناك يكون دوليا لان سطوح جميع المدارات اليومية تقطع سطح الاقاف على زوايا قائمة كالقطع الدوائر ب سطح الماء ويكون الابل والنهار في جميع السنة متساويين لان الاقاف ينصف جميع المدارات اليومية فيكون الظاهر اعني قوس النهار متساويا الخفي اعني قوس الليل فان كان تفاوت كان بسبب اختلاف المسير بسبب الحركة الثانية مثلا اذا كانت الشمس بالنهار في النصف الاوحي من فلكها الخارج كانت حركتها الثانية اعني التي من المغرب الى المشرق ابطأ فقدرها الحركة الاولى من المشرق الى المغرب اسرع

٣ فاقصفت بالاولى ويسمى خط الاستواء الى جنوبي وشمالي والثانية الى ظاهرو الخفي والمكتوف احد الربعين الشعاليين ويسمى المعمورة وبالثالثة الى شرقي وغربي متن

٧ وما بين سميت الرأس والبلد ومعدل النهار عرض البلد ومن معدل النهار ما بين نصف نهار البلد ونصف نهار آخر العمارة في الغرب بطول البلد متن

٨ سبع قطع موازية لمعدل النهار عمدة من المشرق الى المغرب سموها الاقاليم السبعة متن

٩ يكون دور الفلك ذولابا والليل ' والنهار متساويان ابدا ويسمى الشمس رؤسهم في الاعتدالين وهو صيف ويبعد في الاقلتين وهو شتاء فيكون الفصول ثمانية وفي عرض تسعين يكون رحويا ونصف الملك ظاهرا ابدا والنصف خفيا والسنة يوما وابدا وفي الاقاف المائلة يكون اندرجا حاريا والقسى الظاهرة من المدارات الشعالية اعظم اذا كان العرض شاملا فيكون النهار اطول اذا كان الشمس في البروج الشعالية وبالعكس في الجنوبي وبحسب تفاوت العروض يكون تفاوت الليل والنهار متن

واذن التفت يا ليل الى النصف الحضيضي كانت الحركة الثانية اسرع فتعبد ما الحركة الاولى
 ابدا فتفاوتت الحركة في انصفي مدار ذلك اليوم لكن ذلك غير محسوس وتساوت الشمس
 رؤسهم في السنة مرتين مرة في اعتدال رأس الحمل ومرة في اعتدال رأس الميزان لان مدار
 الشمس حينئذ هو المعدل المار بسمت رؤسهم ويبعد عنهم غاية البعد مرتين مرة في انقلاب
 رأس السرطان واخرى في انقلاب رأس الجدي ولكن غاية القرب مبدأ الصيف وغاية البعد
 مبدأ الشتاء يكون انهم صيفان وشتا آخوين كل صيف وشتا خريف و بين كل شتاء وصيف ربع
 فتكون فصولهم ثمانية كل منها شهر او نصفه تقريبا واما في عرض تسعين اعني حيث يكون
 قطب العالم على سمت رأس فدور الفلك يكون رجوايا الكون معدل النهار والليل في الاقنى
 مشرق ولا مغرب مقربين بل في جميع الجهات يمكن ان يكون طلوع وغروب ولا نصف النهار
 ايضا بل في جميع الجهات يمكن ان يبلغ الشمس وغيرها من السيارت غاية الارتفاع والصف
 من الفلك يكون ابدى الظهور اعني الذي يكون معدل النهار في جهة القطب الظاهر والنصف
 الاخر يكون ابدى الخفاء وان الشمس مدامت في نصف الظاهر من قطب البروج يكون نهار امدامت
 في النصف الخفي منه ويكون ليلا فتكون السنة كلها يوما وليلة ولا تفاضل الا من جهة بطء
 حركة الشمس وسرعتها وانما في الواقع التي يكون عرضها دون تسعين فيكون الدور جديا
 بيل المعدل عن الاقنى في جهة القطب الخفي وبيل الاقنى عنه في جهة القطب الظاهر واما سمت
 الاقنى المائل المائل والاقنى يقطع المدارات اليومية على زوايا غير عمودية على بعض ولا يقطعها اعني الذي
 يكون بعدد من القطب بقدر عرض البلد ويكون هو وما هو اخره من القطب ابدى الظهور وفي
 جانب القطب الظاهر وابدى الخفاء في جانب القطب الخفي واما التي يقطعها الاقنى فان كانت في شمال
 المعدل كانت الشمس الظاهرة اعظم في العرض الشمالي واصغر في العرض الجنوبي وفي أقصى
 الخفية ياكس فانما كانت الشمس في البروج الشمالية اعني من الحمل الى الميزان كان النهار
 اطول من الليل في العرض الشمالي لكن الشمس الظاهرة اعظم وكان اقصر في العرض الجنوبي
 لكونها اقصر واذ كانت في البروج الجنوبية اعني من الميزان الى الحمل كان الامر بالعكس او كان
 النهار في العرض الشمالي اقصر وفي الجنوبي اطول لما عرفت وان كانت المدارات التي يقطعها
 الاقنى في جنوب المعدل كانت الشمس الظاهرة اعظم في العرض الجنوبي واصغر في الشمال
 فمذ كانت الشمس في البروج الشمالية كان النهار اقصر في العرض الشمالي واطول في الجنوبي
 وعند كونها في البروج الجنوبية كان الامر بالعكس وكذا كان عرض البلد اكثر كان مقدار التفاوت
 بين الليل والنهار اكثر لانهما لا يزداد ارتفاع القطب والظواهر والمدارات التي تليها وازداد فضل قسما
 الظاهرة على الخفية وازداد الخطاط القطب الخفي والمدارات التي عند فترداد فضل قسما
 الخفية على الظاهرة ويكون ثلث النهار وثلاثة اقسام الليل الى رأس النقط الذي يلى القطب الظاهر
 وثلاثة اقسام النهار وثلث الليل الى رأس المنقلب واخر يكون في كل جزء مساويا لثلاثة اقسام
 من اعكس كنهها الى السرطان لليل والليل الى بالبعكس فان كانت (٢) يريد ان اكثر ما ذكرنا
 من عظم امر السرطان ويجيب خفاها وبعد من صحتها وانتظام امرها من الممكن شاهد في المنارات
 ودل عليه الامارات من غير اختلال بمثبت من القواعد الشرعية والعقائد الاية لا فها من
 فلك على اصل هو كون الصانع موجبا لاختيار ذلك في غاية الفساد وجدوا له فرعا هو تأثير
 الحركات والاضواء في عالم الكون وانسان من الحوادث وهو اصل الاطمان فها من المذهب
 الى ان افلكات خالية عن اللون والحرارة والبرودة واللبونة رتحو تلك اورد عليهم
 ان شاهد السماء ازرقت والفر عند الخسوف اسود وزحل كد والمشتري ابيض والمريخ احمر ولهم

لا شك ان خلق السموات اكبر لاله
 ما فيها من العجايب على القدرة
 الباطنة والحكمة الباهرة اظهر
 الا ان ابتداء ذلك على اني الشاهد
 المختار وفي استنباط الدلائل
 ما يتاخر من الحركات والاضواء
 تعدد لئلا لاضاع تعالى وقدر
 نعمتهم وان ذهبوا فيما شاهد من
 اختلاف الاركان الى ان زرقه مختلة
 في الجروس والامر عدم اضافة وكثرة
 زحل وباض المشتري وجمرة المريج
 اختلاف في الاضواء وفيما يقال
 من اختلاف طابع الكواكب
 والنروج الى انه راجع الى النار بحسب
 الحركات والاضواء لانهم اضطروا
 في اختلاف الاجزاء منطقتهم وقطبا
 ومن كذا الكواكب والتدوير وتعد ذلك
 الى جده عالمنا الى الاسباب المتعديلة
 ولا يتأتى ذلك على القول بالوجوب
 لا متواءمته الى الكل فلزمهم
 الزجوج الى القادر المختار والوجوب
 انهم مع اعتقاد لزوم هذه الحركات
 على هذا النظام لا يابا يجعلونها
 ارادة تامة تتناسب الارادات
 الجبرية من نفوس فلكية على ما سياتي

يحملون زحل باردا وباسا والريح حارا وباسا وكذا في سائر السيارت ودرجات البروج على ما بين
 في كتب الاحكام فاجابوا بان اربعة متغيرة في الجواهر متحركة في السماء وسواد القمر عدم اضاءة
 جرمه وما يشاهد في النجوم ليس اختلاف اللون بل اختلاف اضواء ومعنى وصف الكواكب
 او الدرج بالكيفيات الغريبة والانفعالية ظهور تلك الآثار سببا في عالم العناصر بحسب ما يحدث لها
 من الحركات والاضواء ولما ذهبوا الى ان تلك بسيطة ليس فيه اختلاف اجزاء اصلا وادعوا عليهم
 ثمة بعض الاجزاء لكونه منطقتا وبعضها لكونه قطبا وبعضها لكونه محلا لارتكاز الكواكب
 او انه وير فيه الى غير ذلك من الاختلافات اللازمة على اصوامهم فاجاب بان تشابه الاسباب
 الفاعلية لا يتأني اختلاف الآثار باواز ان يكونا دائما الى الاسباب الفاعلية وفيه نظر لان الفاعل
 ان كان موجبا فاجوز فذهبهم فذهبته الى الشكل على السواء فلا يتأني هذا الاختلاف وان كان
 مختارا كما هو الحق فقد سقط جميع ما بنوا من اصول علم الهيئة على في الفاعل المختار اذ يجوز
 ان يكون اختلاف الحركات والاضواء المشاهدة مستمرا الى مشية لتعدد المختار فلا يتأني ما بنوا
 من الحركات والافلاك ثم عليهم اعتراض اخر وهو انهم جعلوا هذه الحركات المخصوصة
 على النظام المخصوص مع زوابعها الزلا وابدا من قبل الحركات الارادية واقعة بارادة جبرية
 من النفوس الفعلية على ما ساقى مع انما طاعون بان الحركة الارادية يجوز ان تختلف او تنقطع
 بمتنفس الارادة ولا يلزم ارسطو على وتيرة واحدة (قال القسم الثاني في البسيطة العنصرية)
 الموعول عليه من اقوال الفلاسفة انها اربعة النار والهواء والماء والارض لان الشواهد الحسية
 والتجربة والتأمل في احوال التركيبات والتحليلات قد دللت على ان الاجسام العنصرية
 بسيطة ومركباتها لا تخلو عن حرارة وبرودة ورطوبة وبسوسة ولم يوجد في البسيطة ما يشغل
 على واحدة فقط ولم يمكن اجتماع الاربعة او الثلثة لابين الحرارة والبرودة وبين الرطوبة والبسوسة
 من تضاد فتمت اجتماع اثنين من الكيفيات الاربعة في كل بسيطة عنصرية فاجتمع بين الحرارة
 والبسوسة هوانار وبين الحرارة والرطوبة هوالهواء وبين البرودة والرطوبة هوالماء وبين البرودة
 والبسوسة هوالارض وبني ما ذكروا في بيان الحصر على هذه الكيفيات الاربعة كما يقال العنصر
 اما حار او بارد وكل منهما اما رطب او جاف او زدها كما يقال العنصر اما خفيف او ثقل
 وكل منهما اما على الاطلاق او على الاضافة او يقال لابد في تركيب المترجمات من لطيف او كثيف
 فاعلمت انما لم يجز ما يلقب به هوانار او هوالهواء والكثيف اما سائل هوالماء اولاده و
 الارض او يقال لابد من قبول الاشكال وجمع وتفرق الاجزاء فالعنصر اما قابلا للاشكال بسهولة
 او بعسر وكل منهما اما ان يكون له قوة جامعة او مفرقة هذا والتحويل على الاستقرار ولا ينسبنا
 في ذلك كلام طويل او دونه في الامام في المباحث مع جل من الاعتراضات عليه ثم قال والحق
 ان من حاول بيان الحصر للعناصر بتقسيم على قدر حاول ما يمكنه الوفا به نعم الناس لم يجزوا
 بطريق التركيب والتحليل وجدوا تركيب الكائنات مبدءا من هذه الاربعة وتحليلها منتها
 البهائم لم يجدوا هذه الاربعة متكونة من تركيب اجسام اخر ولا متعلقة اليها فلا جزم زعموا
 ان الاسطقات هي هذه الاربعة (قال ولم يقولوا شيئا) يعني ان للفلاسفة في كيفية العناصر
 اختلافات منهم من جعل العنصر واحدا والوفاقي بالاستحالة قبل النار وقيل الهواء وقيل الماء
 وقيل الارض وقيل الجواهر ومنهم من جعله اثنين قبل النار والارض وقيل الماء والارض وقيل الهواء
 والارض ومنهم من جعله ثمانية قبل النار والهواء والارض والماء هواء متكاثف وقيل الهواء
 والماء والارض والماء هواء شديد الحرارة ولم يذكروا هذه الافعال شبهة تعارض الاستقرار
 الصحيح فندفع ظن كون العناصر اربعة على الكيفيات المذكورة ولم يقولوا شيئا في امور ثلاثة

٩ وفيه مباحث للبحث الاول
 لما وجدوا الاجسام العنصرية
 لا تتغير حرارة وبرودة ورطوبة
 وبسوسة من غير اقتصار على واحد
 او اجتماع لثلاثة ذهبوا الى ان العناصر
 اربعة بحسب الازدواجات الممكنة
 حار باس هوانار وحار رطب هوالهواء
 وبارد رطب هوالماء وبارد
 باس هوالارض وبنوا طريق الحصر
 على هذه الكيفيات الاربعة ولو زدها
 مثل الخفة والثقل على الاطلاق
 او الاضافة ومثل الاجتماع والانفراق
 بسهولة او عسر والتحويل على
 الاستقرار

٧ الا في وجود كذا النار في رتبتيها
 وفي حرارة الهواء والاستدلال بالآثار
 حشرية لا يمكن اسباب اخر وان النار
 لو كانت حار رطبة لكانت هوالهواء
 باردا رطبا لكان ماء اضعف لا يمكن
 الاشتراك في الواز من سائر المتغيرات
 بالشدة والضعف

الاول وجود ذرة انار فانه لا سبيل الى اثباتها والاستدلال بالشهب زعموا انها دخان غليظ
يشتمل بالوصول الى ذرة النار ضعيف لجواز ان يكون لها سبب غير ذلك سيما على القواعد الاسلامية
وان يكون ما يشاهد من الشمل والنيران هواء اشتدت حرارته لاعتصاره برأسه الثاني بيوت النار
بمعنى عصر قبول الشكليات وتركها عن الطريق الى امثال ذلك هو التجربة والمشاهدة
والاجمال لهما في النار الصرفة المختصة بهواءه على زعمهم واما الخلطة التي على وجه الارض
فتظاهرها بخلاف ذلك والاستدلال بان شأن الحرارة اثناء الرطوبات والبار الصرفة في غاية
الحرارة فيلزم ان تكون في غاية اليوسه ضعيف لان اثناءها للرطوبة الطبيعية المعصرة بسهولة
قبول الشكليات وتركها غير مسلم بل يخالف في البنية والاجزاء المائية وما هو كذلك لا يلزم ان يكون
ياسا في نفسه كما في الهواء الصريف الثالث حرارة الهواء فانه لا دليل على اثباتها في الهواء الصريف
من انعكاس الاشعة الا ترى انه كلما كان ارفع من الارض كان ابرد الى ان يصير زهريرا واما ان كان
ار ذلك بسبب مجاورة الباردن اعني الماء والارض مع زوال المنافع اعني انعكاس الاشعة فغير مسلم
واما الاستدلال بان النار حارة فذلك كانت رطبة تلكت هواءه وبان الهواء رطب فلو كان بردا كان
ماءه في غاية الضعف لان الاشتراك في الاوزان سيما اللوازم المختلفة بالشدّة والضعف الخاص
بكل من المزيمات ببعض تلك المختلطات لا يوجب اتحاد المزيمات في المهيبة (قال ثم جدوا في)
يعني ذهب الفلاسفة الى ان هذه العناصر اركان جميع المركبات المتصرفة اعني المسماة بالاولاد
اعني المعادن والنبات والحيوان بمعنى ان تركيب جميعها انما هو من هذه الاربعة وتحليل جميعها
انما هو اليها اما التركيب فلاننا نشاهد انه اذا اجتمع الماء والتراب مع تفاعل الهواء فيض ان حرارة
من الشمس حدث النبات ثم انه يصير غذاء الحيوان فيؤدي بحسب ما يتوزع عليه من الاستعدادات
والانقلابات الى ان يتكون منه حيوان ولو قدّم واحد من الاربعة لم يحدث كالتراب لا رطوبة
او لاهواء لم تحلل او حرارة لم تلتصق واما التحليل فلاننا اذا وضعنا مركبا في القمع والابيق ووقفنا
عليه نار من شأنه ان يرقى المختلقات فصاعدا منه اجزاء هو شدة وتقاطر اجزاء مائية وبني اجزاء ارضية
وهو لوم لا يلد من اجزاء نار به تقدير طيفا ونضج يوجب حصول مزاج يستلزم صورة نوعية حاصلة
تخلف الاجزاء المجمعة بالاسباب السابقة عن التفرق والانفصال والمركب عن الاختلال انما لا يبقى
تلك الاسباب لكونها على النقص وان زوالها فذكرنا دفع الميثاق ان شأن الحرارة تفرق في المختلقات
ككيف تكون جامعة لهوائه لا بد للبخار والاجتماع بين الجزئيات وغیره من سبب يمد يد بتأثير
التأثير والتأثير فلا يكون هو المانع من تفرق الاجزاء من غير احتقار الى الصورة النوعية نعم
يرد انه لا يجوز ان يكون الطبع والتضييع بمرارة الاجزاء الهوائية او القابضة من الاجرام السماوية
من غير جزء ناري وان يكون الحافظ محض ارادة الغادر واختيار او مجرد امتزاج الرطب باليابس
ولولم يذكر كيف استشهد تركيبه وتحليله فلا بد على ان جميع المركبات كذلك (قال المحقق الثاني في)
زعموا ان عبرى العناصر مشتركة فاية بصورها النوعية وخصوصيات انصافها بحسب
الاستعدادات الحاصلة بالاسباب الخارجة فتبدل الاسباب الخارجة والاستعدادات يتجوز
ان تولد صورة وهو المراد بالفساد وتحدث صورة اخرى وهو المراد بالكون وهذا معنى انقلاب
عنصر الى آخر وقد علم ان السارق في الكل وتحتها الهوائ المائى الارض بكل من الاربعة يتقلب
الى ما يجاوره فتقع ثلثة ازدواجات احدها بين النار والهواء والثاني بين الهواء والماء والثالث
بين الماء والارض والى غير المجوز بواسطة واحدة فيقع ازدواجان احدهما بين النار والهواء
والثاني بين الهواء والارض او بواسطة اثنين فيقع ازدواج واحد هو بين النار والارض واشتد كل
ازدواج على نوعين من الكون والفساد اعني انقلاب هذا الى ذلك وبالعكس فالانواع الاربعة

في هذه الاربعة اركان المواليدها
التركيب اليها التحليل لما يشاهد من انه
انما يجمع الارض والماء مع تفاعل الهواء
واقامة حرارة من السماء تكون
النبات وصار مادة لتكون الحيوان
وانه اذا وضع مركب في القمع
والابيق فصاعدا منه جزء هوائي
وتقاطر مائي وبني ارضي ولابد من
النار لتعين على حدوث الصورة
فالنظرة لتركيب الحاصل بالاسباب
المنقضية وضعفه فظاهر متى

تأكل من الاربعة يتقلب الى الحيوان
تخلق صورة وابس اخرى ويسمى
الكون والفساد فغيا بين البار والهواء
فتفرق ما بين الهواء والماء في غليان
الماء وحصول القطرات على الاناء
الكلب على الجند وفيما بين الماء
والارض كما في تسهيل الاجصار
بالجل والنفاد مياه بعض الجوز
اجزاء فلهذه ستة انواع وانما اعتبر
فيما بين غير المجاورين حصلت اربعة
بواسطة والثاني بواسطة اثنين

والتي يوسط اربعة ويوسطين اثنان فالجميع اثناعشر جياصلة من ضرب كل من الاربعة
 في الطئة السابقة وبشده يوقوع الكل الحس والخبر وليرفع الاشتداد الا في انقلاب الهواء
 فدم قبل ان يركب انقطرت على الماء لمجرد بالجر يجوز ان يكون للرشيح ولا يجذب الانبثرة اليه
 على ما قال ابو البركات ان في الهواء المضيف بالاناء اجزاء لطيفة مائية لكنها اصغر
 حرارة الهواء اياها لم تكن من شرف الهواء واليزول على الاناء فلما زلت سخونتها لمجرد
 المبرد بالجدد كثفت وتقلت فترت وجمعت على الاناء ورد الاول اليه لو كان للرشيح كان الماء بالخارول
 بذلك كونه الطيف والكان اند الا في واضع الرشيح على ان الرشيح الممتوهم في الاناء المملوء بالمجددون
 المكوب عليه والساكن اليه لا يتصور بقاء هذا انفس من الاجزاء المائية في الهواء الحار الصافي
 بل لا بد من ان يتغير ويصعد واسم فيبقى ان ينفذ او ينقص بالزول فلا تعود قطرات لانا بمدانها
 ولادعى انها زلت من مسافة بعد زيم ان تكون في زمان اطول والوجود بخلافه على ان الزول
 غير يكون على خصصتهم فكيف يقع على جوانب الاناء (قال المبحث الثالث ٧) لما كانت تلك
 شديدة الاحاطة لسماؤها في جوهرها فتوق كيفة الحرارة الترابية وشدها كانت لها طبقة
 واحدة وهي سمجة الاستدارة بمجردها ومنعها بالبقا ثلثها على مقتضى طبيعتها الا عند من يحمل
 انشاعارة عن هواء مسخر بحركة الفلك فلا تحاطة ترقى في الموضع القريب من القطب لبطء
 بالحركة وتقلط في بلي المنطقة لسرعتها فلا يكون مفعول السار صحيح لاستدارة ثم لا يثنى ان حركة
 المحيط لتوجب حركة المحاطة فانداد المر كركن قد تحرك بده لاسباب خارجة وقد امتدوا
 بما شاهد من حركات الشهب وذرات الانساب على تنجح حركة الفلك ان كره لتار تحرك بحركة الفلك
 وانما لم يتحرك الهواء واثباته بالنسالة لظوبه وعدم بقاء اجزائه على اوضاعها بفصل بيهولة
 فلا يلزم جرم المحيطه وقيل ان كل جزء يفرض من انزاله جزء معين من الفلك كالكل الطبيعي له
 وهو لان له ملاصق به طبعا فينبغيه في الحركة ورد بان ذلك تشابه الاجزاء وكذا السار
 بل لا يقدح له لو نفسا بسيطة فيكون حال كل جزء من اناسر مع كل جزء من الفلك كسكاه مع
 سائر الاجزاء فلا يكون البعض منها طالبا لبعض منه بالمطبع واما الهواء فتعديه صحيح الاستدارة
 على ان ترى الاصح للاصحية مفعول النار لا تقهر لمساوي من امر المياه والجبال والزهاد وله اربع
 طبقات احدوها الدخالة المجاورة لتار تحاطها اجزاء من النار ويصعد اليها اجزاء
 من السخان فتكون مركبة من الارضية والهوائية والثرابية وتحتها الصرفة التي يجاورها الدخان
 ولم يرفع اليها البخار وذلك لان الدخان تحاطة بالاجزاء النارية وتصعد من البابس من حيث
 انه يابس يكون اخف حركة واشد نفوذاً وتحتها الطبقة الزهرية الباردة جدا تحاطة
 الانبثرة لتساعد اليها وانقطاع شوائفها كاس الاشعة الحاصلة من التوار المكواك وتحتها
 الطبقة النجاسة والارضية المنخفضة بانكاس الانوار من مطرح اشعاعها واما الله فطيفة
 واحدة هي البحر المحيط بالارض والمتمسك على صرقتها نفوذ ابار الاشعة وتحت طبقة الاجزاء
 الارضية وانما اختلخت بالمدونة والموودة والصفاء والكدورة لاختلاف مخاطة الاجزاء
 الارضية فله وصكثرة واما الارض فثلث طبقات احدوها الغبرية التي انكثت بعضها
 عن الماء وتحتت بحر الشمس والكواكب في بعضها تحت الماء واثانية الطابقة تتأرجح
 من الماء والثراب والاشكال الصرفة القريبة من المركز وتكون طبقات العناصر تسعة وثلثها
 صاحب المواقف سببا لانه اسقط الماء لعدم بقاءه على الكربة والا حاطة عن الطبقات
 وجعل الهواء ذلك اعلاها لخطاطة من الزهرة والهوائية وتحتها زهرية وفسرها بالهواء
 انصرف وتحتها البخارية لخطاطة من الهوائية والمائية ولا يرى كيف غنى عليه ان ماتت الاعلى
 مع بعده عن مجاورتها الارض والمائية لا يكون زهره يوان الزهره يراكون وانصرفا (قال ومضى)
 والله اعلم

٧ لبارطقة واحدة شديدة القوة
 على الاحاطة سمجة الاستدارة
 بسطفتها الا عند من يحولها هواء
 ينحس بحركة الفلك متحركة بالنسبة
 لما شاهد من حركات الشهب وذرات
 الانساب على تنجح حركة الفلك
 ولا كذلك حال الهواء مع تارها هولة
 انفسه لبرطوبته وعدم بقاء اجزائه على
 اوضاعها فو قد يتنجح بان لكل جزء منها
 جزء من الفلك بمنزلة المكان الطبيعي
 ويعترض بان ذلك مع تشابه اجزائها
 وكذا اجزاء الفلك غير مفعول والهواء
 صحيح الاستدارة بمد به لا تقهر له
 اربع طبقات الدخالية وتحتها الصرفة
 ثم الزهرية الشديدة البرودة المجاورة
 الانبثرة ثم المنخفضة بانعكاس الاشعة
 والماء طبقة واحدة والارض ثلث
 طبقات المنخفضة للاشعة ثم الخطاطة
 ثم الصرفة
 مع الماء بمنزلة كره واحدة وليس
 الارض على حقيقة الاستدارة لما فيها
 من التضاريس الا ان ذلك يتأخر
 واما تمسكها الى الكربة لما في طبيعتها
 من اليوسفة وما يقال ان ذلك لا يقدح
 في كرتها معناه في كرتها بحسب
 الحس ولا فالكربة لا تتبيل الشهب
 والله اعلم

أى الأرض مع الماء بمنزلة كرة واحدة من كرهات كره العالم وليست الأرض على حقيقة
الاستدارة كما فيها من الجبال والوهاد وما يقال أن ذلك لا يقدح في كرتها معناه أنه ليست
لضواير الأرض من الجبال والوهاد نسبة محسوسة إليها لأن نسبة أعظم جبل على الأرض
وهو ما ارتقاه فرسخان وثلاث على ما ذكره بعض المهندسين إلى الأرض كتسبب عرض
شعبه إلى كرة قطرها ذراع بالقرب وإذا الكرية بحسب الحقيقة فيقدح فيها أقل من ذلك
لأنها لا تقبل الشدة والضعف لأن معانها أن تكون جميع الخطوط الخارجة من المركز إلى المحيط متساوية
بحسب التحقيق لا بمجرد التقريب (قال والذي تقتضيه فواعدهم إحاطة الماء بجميع الأرض) لأن
الأرض تقبل مطلقا والماء تقبل مضافا بمعنى أن حيرة الطبيعة أن يكون فوق الأرض وتحت الهواء
السبب في انكشاف الزعم المسكون قبل هو تجاذب أكثر المياه إلى ناحية الجنوب كونها أقرب إلى الشمس
منها وأبعدا عن ناحية الشمال لكون حضيض الشمس في البروج الجنوبية وأوجها في الشمالية
وكونها في القرب أشد شعاعا من كونها في البعد وكون الحرارة اللازمة من الشعاع الأشفاق أقوى
وأحد من الحرارة اللازمة من الشعاع الأضعف ولا يخفى فإن من شأن الحرارة جذب
المرطوبات كما يشاهد في السراج وعلى هذا تنقل العمارة من الشمال إلى الجنوب وإليها
بسبب انتقال الأوج من أحد هيا إلى الآخر وتكون العمارة دائما حيث أوج الشمس إلا لا يجمع
في الصيف قرب الشمس من سمت الرأس وقربها من الأرض فتبلغ الحرارة إلى حد التكاثر والحرارة
والأعدان في الشتاء فيبلغ البرد إلى حد التكاثر والتفجيع وقيل السبب كثرة الوهاد والأغوار
في ناحية الشمال باتفاق من الأدباء اختار جهة فتحدر المياه إليها بالظن وتبين المواضع المرتفعة
مكتوفة وقال بعضهم ليس لانكشاف القدر المذكور سبب معلوم غير العناية الأتية فإن أرادوا
بذلك إرادة الله أن يكون ذلك مستقرا للأنسان وسائر الحيوانات ومادة الاحتياج إليه من المغان
والنبات فتدخروا في زحمة المهنتين حيث جعلوا الصانع عالما بالجزئيات فاعلا بالاختيار
لا وجه بالذات لكنهم يفسرون العناية بالعلم بالنظام على الوجه الأكمل وهو لا يوجب العلم
بالجزئ من حيث هو جزئ ولا فعل بالقصد والاختيار (قال والعمدة في كربة الشكل ٩) فتدقق
المحققون على أن العناصر كلها كربة الشكل وإن الأرض في الوسط بمعنى أن موضعها من السماء
مركز الكرة عند محيطها وأنها لا تتحرك لأن المركز والأية ولأعليه واستدلوا على ذلك بحسب
النظر التعليل بالأمثلة المذكورة في كتب الهيئتين بقصد الأية وبحسب النظر الطبيعي بما يفسد
اليد على ما ذكر في علم السماء والعالم مثل أن جميع العناصر بل الفلكيات بسائط والشكل الطبيعي
للأبسط هو الكرة لأن مقتضى الطبيعة الواحدة لا يختلف وإن الأرض تقبل مطلقا فتكون تحت
الكل وهو ما يلي مركز محدد الجهات وإذا كانت في حيرة الطبيعة لم تتحرك عنه ولأية
وإن في الأرض بدائل مستقيم على ما يرى في اجزائها فلا يكون فيها مبدأ ميل مستدير لتضاد الأليات
فلا تتحرك على المركز كما ذهب إليه البعض من أن ما يظهر من الطلوع والغروب بالكرة البوسية
مستند إلى حركة الأرض على مركزها حركة ضعيفة من المغرب إلى المشرق وبشكل ضعيف
لأنها لا ينفيد كونها كذلك في الوجود لأن مقتضى الطبع قد يزول بالقاسر فيجوز أن لا يثبت على
الكرة بل ولا في الوسط وتتحرك على الاستدارة لا بالطبع كالفلك وأما الأدلة التعليلية فكثيرة مذكورة
في موضعها بما عليها من الأشكال لا تبين أسدلالهم على كربة الماء بأنه لو
لم يكن كرها سائرًا بتعيينه لأسافل الجبل الشامخ على ساحل البحر لظهر الجبل
كله دفعة للسائر في البحر وليس كذلك لأنه يظهر رأس الجبل والأول ما تحته قليلا قليلا
ويتحقق ذلك بأن توفد نيران على مواضع مختلفة من أعلى الجبل إلى أسفله ومثل أسدلالهم
على كون الأرض في الوسط بأنها لو لم تكن كذلك لزم أن يرى الكوكب في بعض البقاع أصغر
لعمدة عن السماء وفي البعض أكبر لقرع منها والواقع بخلافه ومثل أسدلالهم على كربة الأرض

وأما ذكر الانكشاف لبعض شيئا
يدور عليه سوى العناية الأتية
فإن أرادوا ظاهرها ففداهتدوا الكونهم
يفسرونها بالعلم بالنظام على الوجه
الأكمل

بسا طنتها وفي كون الأرض
في أوسطها المطلق وفي كونها
إنها في حيرة ما عتق الله المبل المستدير
لوجود المستقيم وقد يستدل على كربة
الماء بزيادة السائر في البحر إلى الجبال
قبل حضيضها ثم على توسط الأرض
بعدم تفاوت الكواكب في الصفو والكبر
بحسب البقاع وعلى كرتها يكون
طالع الكواكب وغروبها وارتفاع
القطب وانخفاضه على نسبة واحدة
بحسب البقاع وكأنه تعدد والأفعد
تسلم انكشاف سبب آخر لا ينفرد حقيقة
الاستدارة والتوسط

بله لو كان امتدادها الطول اعني ما بين المشرق والمغرب على استقامة لكان طلوع الكواكب
 على سكانها وكذا غروبها عندهم في آن واحدا وعلى تغير لكل الطلوع على الغربيين قبله
 على المشرقيين في مساكن مختلفة العرض وكذا الغروب فيها ليس كذلك بل الطلوع والغروب
 المشرقيين قبلهما للغربيين بحكم ارصاد الحوادث الفلكية من الخسوفات القمرية وغيرها
 فان اوساطها انما تتفق في آن واحد لا عمالة وهي مختلفة بالنسبة الى اول انابيل حتى لو كانت
 للغربي في بعد مضي ساعيتين كانت للمشرق في بعد مضي ثلاث ساعات ان كان ما بين نصفي
 نهار بهما خمس عشرة درجة وبين مسكنيهما المتفق العرض الف ميل وعلى هذا النسق يتعين
 التعديب ولو كان الامتداد العرضي اعني ما بين الجنوب والشمال على استقامة لبي ارتشاع
 احد القطبين وانحطاط الاخر على حاله بالنسبة الى السائر كما هو على تغير لانقص ارتفاع
 القطب الظاهر وانحطاط الاخر لنسبة الى السائر الى جهة القطب الظاهر وبالعكس
 لما سار الى جهة القطب الخفي والوجود بخلاف ذلك انزيد اذ ارتشاع القطب الشمالي وانحطاط
 الجنوبي للواغليين في الشمال وبالعكس للواغليين في الجنوب بحسب وغرولهما فحين التعديب
 في هذين الامتدادين وكذا في سائر الامتدادات التي في سموت بين السمتين لذلك الاختلافين
 حسب ما يقتضيه التعديب دون الاستقامة او التغير واذ ثبت استدارة القدر المكتشف حدس
 منه ان الساقى كذلك واعترض به بيوربان يكون وجود الامور المذكورة على التبعج المذكور مبنيا
 على سبب آخر غير الاستدارة والنسب وسواء ما ان ما ذكرتم استدلال بوجود المسبب على وجود سبب
 معين ولا يعم الا اذا ثبت انتفاء سبب آخر ولو لم يذكر الا ليقيد الاستدارة والتوسط بحسب الحسن دون
 الحقيقة ولا يخص الزايل رجوع الى ان ذلك تحسب كما في استقامة القمر بالسمت (قال القسم الثالث)
 بعد الفراغ من مباحث البساطت بقسميهما اعني الفلكية والعنصرية شرع في قسمي مباحث
 المركبات اعني التي لا مزاج لها والى اها مزاج يقدم ذلك لانه شبه بالباطت من جهة عدم استحکام
 تركيبه ومن جهة جواز اقتصره على عنصرين او ثلثة وجعله ثلثة انواع لان حدوده اما فوق
 والارض اعني في الهواء واما على وجه الارض واما في الارض فثلاثة انواع لان حدوده اما فوق
 ومنه ما يتكون من الدخان وكلاهما بالحرارة فانها تتحلل من الرطب اجزاء هوائية ومائية هي
 البخار ومن انبأ ليس اجزاء ارضية فخالطها اجزاء مائية وفاتح عن هوائية وهي الدخان فالبخار
 المتصاعد قد يلطف بتحميل الحرارة اجزائه المائية فيصير هواء وقد يبلغ الطبقة الزهريرية
 فيكتاث فيجتمع سحابا ويقاطع مطران لمركب البرد شيئا وان اصله يرد شديد فيجمع السحاب
 قبل تشككه بشكل القطرات تزل تلمها ليرد تشككه بفك تزل يرد صغيرا مستديرا ان كان من سحاب
 بعيد لذنوب ان الزوايا الحركية لا تشككه الا قليلا غير مستديري الغالب وانما يكون البرد في هواء
 رديجي او خرفي لفرط الخليل في الصقي والجمود في الشتاء وقد لا يبلغ البخار المتصاعد الطبقة
 الزهريرية فان كثر صوابا وان قل وكثافت يرد الغالب فان اجمد من ذلك صقعا والافضل ان يصب
 الصقيع الى السهل نسبة الثلج الى المظار وقد يكون السحاب الماطر من بخار كثير يتكاثف بالبرد
 من غير ان يتصعد الى الزهريرية بل ينعكس بسبب هبوب الرياح المانعة للارتفاع من انصاع
 او الضاغطة اما الى الاجتساع بسبب وقوف جبال قدام الرياح ومثل ثقل الجزر المتقدم وبوجه
 حركته وقد يكون مع البخار المتصاعد دخان فاذا ارتفع سمعا الى الهواء البارد واقفا على البخار
 سحابا واحتبس الدخان فيه فان بقي الدخان على حرارته قصدا لصعود وان برد قصدا لتزول
 وكيف كان فانه يترك السحاب تمر بقايعها فيجثث من ثم ينفذ وصاكنه صوت هو الرعد وتارة
 الطبقة هي البرق او كثيفة هي الصاعقة وقد يشتعل الدخان الغليظ بالوصول الى كرة النار كما

في المركبات التي لا مزاج لها هي
 انواع الارض الاول ما يحدث فوق
 الارض البخار المتصاعد قد يلطف
 فيصير هواء وقد يبلغ الطبقة الزهريرية
 فيكتاث فيجتمع سحابا ويقاطع
 مطرا وربما يصير برد قبل تشككه
 قطرات فيترن ليلها ويعد فبردا وقد
 لا يبلغ فيصير سحابا ان كثرت صلحا
 او طولا ان قل وتكاثف برد الليل وربما
 يشهد البخار الكثير سحابا ماطرا يكتاغه
 بالبرد وان يتصعد الى الزهريرية لمزاجه
 وقد يصاعد مع البخار دخان فيجثث
 في السحاب فيترن ينفذ الى فوق
 ان يبقى على حرارته والى تحت ان اصابه
 برد فيجثث من ثم ينفذ وصاكنه اياه
 صوت هو الرعد وتارة هي الصاعقة
 البرق او كثيفة هي الصاعقة
 وقد يشتعل الدخان الغليظ بالوصول
 الى كرة النار فيرى كاله كوكب انقضى
 وهو السحاب وقد يدم احتراقه فيقع
 على صورة ذواية او ذنب اوحية
 او حيوان له قرون خدود ويران الغلك
 وقد يترن اشتعاله الى الارض
 وهو الحريق

يشاهد عند وصول دخان سراج ملهى الى سراج شتعل فيسرى فيه الاشتعال فيرى كأنه كوكب
انفص وهو الشهاب وقد يكون الدخان انغلظه لا يشعل بل يحترق ويدوم فيه الاحتراق فيبقى على
صورة ثوابيد او ذئب اوجبة وحيوان له قرون وربما يقف تحت كوكب ويدوم النار يدوران الفلك ابها
وربما تظهر فيه علامات هائلة جرد وسود بحسب زيادة غلظ الدخان واذما ينقطع اتصال
الدخان من الارض ونزل اشتعاله الى الارض يرى كأنه تنبأ بزل من الصاعدي بزل من الارض وهو
الحريق (قال وقد تنكأ نف الاذنة ٢) اشارة الى اسباب الرياح وذلك ان الاذنة الكثيرة
المتصا عدة قد تنكأ نف بالبرد وينكسر حرها بالبطء ان يمر بربة فتتقل ويرجع بطبعها
فتفوح الهواء فتحدث الريح الباردة وقد لا ينكسر حرها فتصاعد الى كره النار ثم يرجع بحركتها
الناحية بجركة الفلك فتحدث الريح الحارة وعلى هذا ينبغي ان يجعل ما وقع في المواقف من انهاء
تصادم الفلك اى تقارنه بحيث يصل اليها احر حرته والا فلا يتصور ان يدفع الدخان مع فائه
من الاجزاء الارضية الثقيلة كره البارحة شدة احاطها بالمحيط اورها حتى يصدم الفلك حقيقة
وقد يكون نفوح الهواء المتخلل يقع في جانب منه فيدفع ما يجاوره وهكذا الى ان تغتو بالجلاء فتخرج
من الهواء هوال ريح باى سبب يقع اما الزوينة والاعصار اى رايى الريح المستديرة الصاعدة وانها باطة
فسيب الصاعدة تلاقى الريح من جهتين متقابلتين وسبب الهابط ان يغسل ريح من سهاية
فيقصد النزول فيعارضها في الطريق سهاية صاعدة فتدفعها لاجراء الى جهة الى تحت فيقع
جزء من الريح بين دافع الى تحت ودافع الى فوق فيستدير وتضغط الاجزاء الارضية تحتها فيحيط
ملونة والحق ان ما شوهد من احوال الرياح القاطعة للاشجار والخططة للسفن من
البحار وما توارى من تخمر بين المدن وما ورد من النصوص القاطعة في ذلك يشهد شهادة صادقة
بوجوب الرجوع الى القادر المختار غاية ما ذكره ليوستيان الاسباب المادية (قال وقد قيل ٩)
يشير الى سبب الهالة قوس قزح اما الهالة فتسببها سهاية اجزاء رقيقة صلبة كأنها من البانتراسة
بجسم رقيق لطيف لا يستمر اواره واقف في مقابلة القمر فيرى في ذلك الغيم نفس القمر لان الشئ
الغامض على الاستقامة نفسه لا يشجوه يرى في كل واحد من تلك الاجزاء الرقيقة شجوه لا يعكس ضوء
البصر منها الى القمر لان الضوء اذا وقع على سفيل انعكس الى الجسم الذى وضعه من تلك
الصفيصل كوضع المضي منه انما يمكن جهته بخلافه لجهة المضي فيرى ضوء القمر ولا يرى
شكاه لان المرأة اذا كانت صغيرة لا تودى شكل المرقى بل ضوءه ولو انه كان ملونا فيؤدى كل
واحد من تلك الاجزاء ضوء القمر فيرى دائرة مضيئة تكون الهالة المضيئة بين تلك الاجزاء وبين الارض
واحدة وانما لا يرى السحاب الذى يعلو القمر لكونه مشاعا القمر فكل الرقيق الطفيف اليرى
في ضوء النوى كاجزاء الهالة المنفرقة في السحاب واكثر ما تحدث الهالة عند عدم الريح
فتستدل بخبرها من جميع الجهات على الضوء ومن جهة على ريح تأتي من تلك الجهة ويبطلها
ينحني السحاب على المطر انكثر الاجزاء المضيئة وقد تضاعف الهالة بان توجد سحابتان بالصفة
المذكورة احدهما تحت الاخرى ولا محالة تكون الغلبة اعظم لكونها اقرب وذكر بعضهم
انه رأى سبع حالات معا واما هالة الشمس وتسمى بالظفاوة فتدور جدا لان الشمس في الاثر
تحمل السحب الرقيقة واما قوس قزح فسيبها اله اذا كان في خلاف جهة الشمس اجزاء مائية
شفافة صافية وكان وراءها جسم كشف مثل جبل او سحاب مظلم حتى يكون شكل البلور
الذى وراءه شئ ملون ليعكس منه الشعاع وكانت الشمس قريبة من الافق فاذا واجهها تلك
الاجزاء المائية انعكس شعاع البصر من تلك الاجزاء الصفيحة الى الشمس فادى كل واحد منها
لكونه صغيرا ضوء الشمس دون شكلها وكان مستديرا على شكل قوس لان الشمس لوجعلت

ثم المتصاعدة بالبرد فتزل بطبعها
تؤدى حركة الفلك ابها عند وصولها
الى كره النار فتفوح الهواء وهو الريح و
تحدث ريحان من جهتين فيستديران
فتحدث الزوابع واما ما في الرياح
من اختلاف الاحوال واشتداد
الاهوال بحيث يقطع الاشجار
ويحطط السفن من الجسام ريعان
جودع الدخان ينهبى ان يكون
على استقامة كك الخافى يتكلموا
فيه بشئ يقول عليه ولا يشرفوا
بمن مرسل الرياح فتحدث الرجوع
من

الى بين القروا البصر غيم رطب رقيق
ابيض متصفر الاجزاء تثنى اجزاء
او سهاية فينعكس ضوء البصر
من اجزاء ذلك الغيم الى جرم القمر
فيؤدى كل جزء ضوء القمر فيرى دائرة
بيضاء تامة او ناقصة وتسمى الهالة
وقد تضا عفا وقد يحدث شهابا
للاشمس وتسمى الظفاوة واذا وقع
ممثل تلك الاجزاء في خلاف جهة
الشمس حصل فيه من انعكاس
شعاع البصر قوس جانبها الاعلى
اجزاء صمغ والاسفل ارجوانى
والاوسط كزنى ويسمى قوس قزح

يركز دائرة المكان القدر الذي يقع من تلك المائرة فوق الأرض يمر على تلك الاجزاء وتؤتى الدائرة
 فكان تلامها تحت الأرض وكان كارتفاع الشمس اكثر كان اقوس اصغر ولها ما يحدث
 اذا كانت الشمس في وسط السماء واما اختلاف الوانها فقليل لان لاحية العليا تكون اقرب
 الى الشمس فيكون انعكاس الضوء اقوى فيرى حرة ناصعة والسفلى اومد منها واقل اشراقا
 فيرى حرة في سواد وهو الارض واتي وتولد بينهما كثر في مركب من اشراق الحجر وكذا الظلمة
 ورد بان ذلك يقتضي ان يدرج من انصوع الحرة الى الارض واتي من غير انفسد الى الالفون بعضها
 عن بعض على ان تولد الكراتي انما هو من الاصفر والاسود فليس له مع الاحمر والارض واتي كثير
 مناسبة واعترف ابن سينا بعلم الاطلاع على سبب اختلاف هذه الالفون (قال وقد شاهدت ٢)
 ذكروا ان القمر فيحدث على البندرة قوسا خالية لا يكون لها الوان لكن قد شاهدت بتركبان
 في سنة ثلث وستين وسبع مائة في خلاف جهة القمر قوسا على الوان قوس قزح الا انها كانت
 اصغر منها كثيرا وكانت يحدث تكاد يتم دائرة ولم تكن الوانها في ضياء صفاء الالفون الشمسية
 واشراقها بل اكتشف وكان ذلك في اية رشية الجوزية رقيقة السحاب والقمر على قرب من الافق
 (قال النوع الثاني ما يحدث على الارض ٣) مثل الانحسار والجليل والسبب الاكثر لتغير الارض
 جعل الحرارة في اطنان الزنج بحيث يستحكم انعقاد رطبه يابس وقد يتعقد الماء السيل جيرا
 اما قوة معدنية متجمدة او ارضية غالبة على ذلك الماء بالقوة لا بالانحسار كما في الملح فاذا صادف
 الزلزلة العنيفة طمعت من الارض تلامن ان تلتصق بجير او بان يكون اللصق المتغير مختلف الاجزاء
 في الصلابة والخواص فتغير اجزائه وازخوة المياه والرياح وتغير تلك الحفر بالسدرج غورا
 شديدا وتبقى الصلابة مرتفعة او ينحصر ذلك من الاسباب فهو الجبل او يحصل من تركب عارات
 تغيرت وقد يرى بعض الجبال منصودة سافا فاسافا كأنها سافات الجدار فيفسد ان يكون
 حدوث مادة القوقاي بعد تحجر التفتاني وقد سال على كل ساف من خلاف جوهره ما صار
 حاله بينه وبين الآخر وقد يوجد في كثير من الانحسار عند كسرها اجزاء الحيوانات المائية
 فيفسد ان هذه المهورات قد كانت في سافات الدهر مغمورة في البحر فحصل الطين اللازج الكثير
 وتحجر بعد الاكتشف فلذلك كثر الجبال ويكون الحفر ما بينه باسباب تقصيد كاسبول
 والرياح ومن منافع الجبال حفظ الانحصر التي هي مادة المعادن والسحب والرياح فان الانحصر
 نفس عن الارض الزخوة فلا يجتمع منها قدر يعتد به (قال النوع الثالث ما يحدث في الارض ٧)
 قد يرضى جزء من الارض حركة بسبب ما يتحرك تحتها فيحرك ما فوقه ويسمى الزلزلة وذلك
 اذا توالى تحت الارض بشارا ودخان اخرج او ما يناسب ذلك وكان وجه الارض متكاثا عديم المسام
 اوضيها جدا وحاول ذلك اخر جوارح ان الكثافة الارض تحرك في ذاته وحرك الارض
 وربما يتصل منها نار بحرفة واصوات هائلة لشدة التحاكة والمصاكة وقديس مع
 منها دوى لشدة الريح وتوجد الزلزلة في الاراضي الزخوة اسهولة خروج الانحصر وقلما يكون
 في الصلابة لثقل الكثافة وجه الارض والبلاد التي يكثر فيها الزلزلة اذا حفر فيها آثار كثيرة
 حتى كثر تخاص الانحصر قلت الزلزلة بها وقد يصير الكسوف سببا للزلزلة لقوة الحرارة الكاثنة
 عن الشعاع دفنة وحصول البرد الدقيق للرياح في تجويف الارض بالصيف بصفة ولا شك
 ان البرد الذي يمر من بطنه يعمل ما لا يفعله النار بالدرج (قال وربما يغلب النار ٤)
 اشارة الى اسباب العيون والايان والفتنات وذلك ان الانحصر التي تحدث تحت الارض ان كانت
 كثيرة والغلب عليها الشئ منها الارض فان كان لها مدد حدث منها العيون الجارية وتغيرى

٢ مثل ذلك للقمر في اية رشية الجوزية
 انه كان اصغر كثير الالفون قريبا
 من تمام دائرة متى
 ٣ قد صادف الحار العنظم طبعها
 كثير لرخاء ضيقه حجرا وتحفر الرياح
 والبناء اجزاء ارضية فتيق الصلابة
 مرتفعة هي الجبال وقد يتكون من تركب
 عمارات تغيرت ومن غير ذلك ثم
 اصلا بها تبقى فيها الانحصر ولثقله
 تسخنها بانكسار الشعاع تبقى عليها
 السواح والانداء فتكون المعادن
 والسحب والعيون متى

٧ قد يفيض فيها بشارا ودخان
 او نحو ذلك ووجه الارض متكاث
 فيحرك ويحرك الارض وربما يتصل
 فتحدث الزلزلة وقد يكون معها
 نار بحرفة واصوات هائلة متى

٤ قد يفسد الارض عيونا جارية
 ان كان لها مدد والافراكة وربما
 يقتصر الى ان يتكشف عنه ثقل الزلزلة
 فيظهر آثارا وقوت جارية وللشوح
 والامطار ان تظهر في ذلك
 بفتح

غ بأن ما ذكرنا في الآثار العلوية والسفلية نظون مثبتة على حدس وتجربة وربما يصير يقينا بالنسبة الى بعض الأذهان لمعونة القرائن وله لا يمتنع تكونها بسباب اخروا من بعض ما ذكرنا من الاسباب ناقص بفقر الى تأثير من القوى الروحية وفيما يشاهد في بلاد الترك من خواص النباتات والأجساد في امراض الرياح والأمطار وما يشهد بأن للمؤثر الألهة وإخلاق سواء متن

٧ في المركبات التي لها مزاج وفيه مقدسة ومباحة لما المقدسة في المراتج اذا اجتمعت العناصر المنصرفة الاجزاء جدا فتفاعل بقواها فانكسرت سورة كل من الكيفيات الازرع حدثت كريمة متوسطة متشابهة في السكلى هي المزاج واعتبر تصغر الاجزاء لان تأثير الجسم وان امكن بدون المماسسة الالهة في الامتزاج بالمانسة وهي تتكرر بشكك السطوح التابع لكثر الاجزاء والمراد بالعناصر ادائها المراتج عن البعض عند التجهور فلا بد من الكون والفساد ليحصل النار والقوى الكيفيات عند الاطوار والصور الوعية عند الفلاسفة حيث اثبتوها وجعلوا الكيفيات واسطة في فعلها لتفاعله لان تفاعل الكيفيتين ان كان معا كان الشيء مغلوبا عن شيء غالبا عليه وان كان على التعاقب كان المغلوب عن الشيء غالبا عليه وبالعكس واورد مثله على توسط الكيفية فان اجيب بان المراد ان هذه معينات والمؤثرات متقار جوجبا ان يكون الاعتقاد فلا روم

على الولاء ضرورة عدم الخلاه فله كذا جرت تلك المياه الجذب الى مواضعها هواءا وبخارا آخر يتبرد بالبرد الحاصل هناك فينقلب ما يابضا وهكذا الان يمنع مانع محدث دفعا وعلى التدرج وان لم يكن لتلك الاقشرة مدد حدث الميون الرائدة وان لم تكن البخره كثيرة بحيث تنشق الارض فاذا زيل عن وجهها انقل العراب ومصادف متقذات تحت اليه حدث منها الغزوات الجار بقوا اليابرجسب مصادفة المدد وقد انه وقد يكون سبب العيون والغزوات والابارياء والأمطار الخولوج لان تاجدها يزيد برادتها وتنفص بتقصاها (قال نعم انهم يعرفون) يعني ان ما ذكر في الآثار العلوية التي فوق الارض والسفلية اي التي على وجهها وتحتها انما هو رأي للفلاسفة لا للمتكلمين القائلين باسنادا جع ذلك الى ارادة القادر المتخاروع ذلك فالتلاسه مع معرفته انهم اخذون مبنية على حدس وتجربة وما شهد امتثالها كما يرى في الجماد من تصاعد البخره وانقضاءها وتعاظمها وفي البرد الشديد بتكاثف ما يخرج بالانفاس كالثلج وفي المرايا من اختلاف الصور والالوان وانعكاس الامتراء على الانحاء المختلفة الى غير ذلك فهذا وامثاله من العجائب والمجاهدات يفيد ظن استناد تلك الآثار الى ما ذكرنا من الاسباب وقد ينضم اليها من قرائن الاحوال ما يفيد اليقين الحدسي ويختلف ذلك باختلاف الأشخاص فبعضه اليقين لبعض دون البعض واعتبروا ايضا بأنه لا يتع استندها الى اسباب اخر لجواز ان يكون لاوا حيا لتوسع على متعددة وان يكون صدره عن اليقين القليا وعن البعض اكثرها وبان في جملة ما ذكر من الاسباب ما يحكم الحدس بأنه غير تام السببية بل يغتر الى الضمالم قوى روحانية لولاها لما كانت كافية في ايجاد ما هي اسبابه فان من الرياح ما يبلغ الاشجار العظام ويختطف المركاب من البحار وان من الصواعق ما يقع على الجبل فيدكه وعلى البحر فيفوض فيه ويحرق بعض حيوانه وما يغد في الخفض فلا يحرقه وينب ما يصادفه من الاجسام الكثيفة الصلبة حتى يذيب الذهب في الكبس ولا يخرق في الكبس الا ما يحرق عن الذوب ويذيب ضبة الترس ولا يخرق الترس وان من الكواكب ذوات الانذاب ما يبق عدة شهور ويكون لها حركات طولية وعرضية الى غير ذلك من الامور الغريبة التي لا يمكن فيها ما ذكر من الاسباب المادية والقاسية بل لابد من تأثير من القوى الروحية وقد تواتر في بلاد الترك ونواحى ارس وبلغار من خواص النباتات والأجساد في شأن السحب والرياح والأمطار وغير ذلك ما يجزم العقل بأنه ليس صادرا عن النبات والجر بل عن خافي القوى والقدر وسعت غير واحد من الثقة انهم اذا سافروا في الصيف اصبحوا واحدا من الكثرة يقوم باستعمال بعض تلك الانجازه تها متضرعا في شأنه ذلك الى الخالق سبحانه وتعالى على طريقته وله راضة عظيمة وذلك للشهوات ونسب في جماعة مخصوصة مشهورة باستئصال المطر فيحدث سحابة قدومها يظل اوتك السفر فيهارح تدفع عنهم البعوض تسيرهم اذا ساروا وتقف اذا وقفوا وترجع اذا رجعوا وربما تستقبلهم فرقة اخرى معهم سحابة تكفيهم ويرجع الى خلاف جهه هذه الريح وانكل هذا عندهم من قبيل انكار المحسوسات واما حديث النبات الذي يفتخ به القيد من الحديد على قوائم الفرس عند اصابتها بشهور ولعمري ان النصوص الواردة في استناد اشغال هذه الآثار الى القادر المختار قاطعة ومطرق الهدى الى ذلك واضحه لكن من لم يحيل الله له نوراه فله من نور (قال القسم الرابع ٧) شروع في رابع الاقسام التي رتب عليها الكلام في فصل مباحث الاجسام على التفصيل وهو في المركبات التي لها مزاج وذو مقدمه لبيان حقيقة المراتج واقسامه وثلاثة مباحث للاشارة الى الاقسام الثلاثة للترج اعني المعدن والنبات والحيوان وقد سبق ان الكلام في ذلك مبني على قانون الفلسفة وانما أثر في تفسير المزاج طريق التفرع على طريق التعريف بان يقول هو كيفية متوسطة متشابهة حادثة من تفاعل العناصر المنصرفة الاجزاء

٤ واختار ان يكون لمجرى العادة اوان

التمسك سورة الكهفية وهو يحصل
بنفس الكيفية المضادة كما في امتزاج
الماء الشديد الحرارة بماء بارد بل غائر
بل اقل حرارة اجبب بماء في جانب
الاخر مع القطع بحدوث الكيفية
المتوسطة حيث لا صورة تقضى
انكسار سورة البرودة كما في امتزاج
الماء الحار بالبارد وان انزمت ان ذلك
ليس يا فعل والانفعال بل يزول
الكهفيتين وحدوث المتوسطة بسبب
مقارفة الزم مثله في المزاج وان جعل
الانكسار سورة الدار بدلت احداث
الحرارة في الماء ظهر ان نيس يلزم كون
الفاعل صورا ليسايط المتزوجة
والاشبه باصولهم له صورة المايعة
بوسط الحرارة العارضة فان صورة
كل من العناصر تفعل في مادتها
بالبات وفي غيرها بوسط الكيفية
ثانية كانت او عريضة فليمة
او انفعالية ومادة تتفعل كذلك ولها
ان بآثارهم ما يلزم القسائل بتفاعل
الكيفيات انفسها من اشغال الفلية
وفعل الانفعالية فان قيل نحن نعلم
قطعا ان التمسك عند الامتزاج هو
حرارة النار وبرودة الماء مثلا فلتسليم
بمعنى انها تنعدم وتحدث المتوسطة
واما الذي يتأثر ويتغير من كيفية
كيفية فهو المادة لا غير مركبا لا يمتنع
افعالها في الكيفية. فليمة. فليمة لا يمتنع
فعل الصورة بالكيفية الانفعالية البلية لقطع
بان صورة الماء مثلا انما تنكسر بوسط
النار برطوخة لا برودة والمراد بشبهه
الكيفية تمامها في كل جزء مركب
او بسيط بحيث لا يتفاوت بالعدد
انها وكان هي الكيفيات العنصرية
بيتمها وكانت الشبهة في الحس لفرط
الامتزاج وعدم التميز لم يكن هنالك
فعل وانفعال ولم تتحقق كـ كـ بـ
وحديثه بهما يستعد المركب بفضائل
صورة انفس عليه من

بقوا. التمسك سورة كل من كيفياتها الاربع لان ذكر المتوسطة والمتشابهة انما يحس بعد
ذكر اجزاء العناصر واجتماعها وكيفية ذاتها في دأ. بذلك فالت حسن انتظام اللفظ ووضوح
المعنى فان قيل اى حاشية الى ذكر المتوسطة قلنا الاحتراز عن توابع المزاج كالدوران والظهور
والرواج لان معنى المتوسط ان يكون اقرب الى كل من الكيفيتين المتضادتين بما يقابلها بمعنى ان
يسمى بالقياس الى الجزء الدارو يستند بالقياس الى الجزء السارو كما في الرطوبة واليبوسة وامان ذكر
الشبهة على ما سبق. من معناه فلنحقق دون الاحتراز واوذكر يدلها المايعة لتكفي وحسن التحديد
وعبارة ابن سينا في القانون خارج عن القانون جدا وذلك انه قال المزاج كيفية تحدث عن تفاعل كيفيات
متضادة موجودة في عناصر متصرفة الاجزاء. ليس اكثر لكل واحد منها اكثر الاجزاء اذا تفاعلت
بقواها بعضها في بعض حدثت عن جعلها كيفية متشابهة في جميعها هي المزاج فلك طريق
اشرع بف مضمونها الى طريق التفرع وحديثه فاشريطة اعني قوله اذا تفاعلت الخ ان كانت صفة
العناصر وقع تكرار لاحاجة اليه وكان قوله هي المزاج اجنبيا لا يرتبط بمساق الابان يجعل صفة
كيفية متشابهة فيذكر المحدود في الحد وان جعل الطرف متعلقا بقوله يحدث كان الواقع في معرض
الجزء اجنبيا لامعنى. والظاهر ان قوله اذا تفاعلت الخ اخذ في طريق التفرع بعد تمام
التعريف واستند التفاعل في التعريف الى الكيفيات على ما هو ظاهر نظر الصناعة وفي التفرع الى
العناصر بواسطة القوى التي هي الكيفيات والصور النوعية على ما هو اقرب الى التحقيق الفلسفي
فان قيل فيدخل في التعريف توابع المزاج قلنا وكذلك اذا جعلنا الشرطية من تعلم التعريف
لان اخراجها بعيد المشبهة تفسيراتها بما فسر بولي المتوسطة تعصف على ما يجب ان شاء
الله تعالى ثم لا بد لتوضيح المقام من الكلام في مواضع الاول انه اعتبر في المزاج نقصا. ان العناصر
لان تأثير الجسم وان امكن بدون المساس كما في تسخين الشمس الارض وجذب الغضا طيس
للحد بل لكن لاخفاء في انه في الامتزاج انما هو بطريق المايعة وهي تتكرر بتكرار السطح
الحاصل بتكرار الاجزاء الحاصل لتصرفها وكلما كان تصغير الاجزاء اكثر كان الامتزاج اتم ومنهم
من جعل المايعة شرطا في تأثير الجسم لانه لم يشترط وضع اصلا فباطل لقطع بان نار
البحار لا تحرق حطب العراق وان اشترط البحارة ولو بوسط او بوسط فالبعد لا يتفعل بالعد
تفاعل الغريب القابل للانفعال وحديثه فامثرت في العبد هو المتوسط بما استفاد من الارزاق قطع
بان سخونة الجسم المجاور للهواء المجاور للنار انما هو بسخونة الهواء فلا يكون التأثير بدون
المماس والجواب انه يجوز ان يكون القابل هو البعيد دون الغريب فيتاثر بدون المساس كما في
تسخين الشمس الارض وجذب الغضا طيس للعبد الثاني انه لابد في حدوث المزاج من العناصر
الاربعة لان في كل منها فائدة لا تتم بدونها التمسك والانسكاس وحدوث الكيفية المتوسطة
المتشابهة وهذا يري المركب من الماء والتراب لا يترب عليه آثار الامزجة الا بعد تفاعل في الاجزاء
وحرارة فوق ما في الهواء فلي هذا لابد في تحصيل الجزء الناري من الكون والفساد الا بالزبل
من الاثير الا بالفاسر ولا فاسر وبعضهم على انه يجوز حدوث المزاج من اجتماع بعض العناصر
فانها اذا تصفرت اجزاؤها جدا واختلطت تفاعلت بالمحالة وحدثت كـ كـ بـ المتوسطة
الثلاث ان عند امتزاج العناصر الفاعل والمتفعل هي الكيفيات الاربع في نظر الطبيب اذا ثبت
عنده للصور نوعية واما الثلاثة فبما ثبتها ما سبق من الأدلة جعلوا الفاعل هو الصورة
بوسط الكيفية التي مادتها بالذات تكرارة النار او بالعرض تكرارة الماء ومعنى فاعليتها ان تزل
مادة العنصر الاخر الى كينيتها فتنكسر سورة كـ كـ بـ بمعنى ان تزل تلك المركبة من
مراتب تلك الكيفية وتحدث مرتبة اخرى اعصف منها اما كون التفاعل هو الصورة فلا
لا يجوز ان يكون هو المادة لان شأنها القبول والانفعال ولا الكيفية لان تفاعل الكيفيتين اى كسر

كل منهما سورة الاخرى ان كان معا لزم ان يكون الشيء مغلوبا عن شيء حال صكوته غالبا عليه
وان كان على التعاقب بان تكسر سورة الاخرى ثم يتكسر عنها لزم ان يصير المغلوب عن الشيء
غالبا عليه والغالب على الشيء مغلوبا عنه وذلك ان المتكسر عند ما كان قويا لم يقو على كسر
الآخر فلما انكسر وضعفت قوته قوى على كسر الآخر وهذا محال واما توسط الكيفية فلان
منشأ الكسر والانكسار هو التضاد وذلك في الكيفيات ولهذا لا تكسر سورة الهواء البارد برودة
الارض ولا سورة الماء الحار حرارة الهواء ونحو ذلك واعتراض بان ما ذكر مشترك الا لزام لان في
الصورتين بواسطة الكيفيتين اما ان يكون معا فيلزم كون الشيء غالبا مغلوبا معا لان الكيفية كما
انها غالبية اذا فرضناها الكاسرة فكذا اذا كان لها دخل في ذلك بل يلزم اجتماع الكيفية
الشديدة التي بها الكسر والضعيفة الحادثة بالانكسار في آن واحد وهو محال لانهما مرتبتان
مختلفتان واما ان يكون على التعاقب فتلزم صيرورة المغلوب غالبا بالمكسر ولظهور بطلان هذا
ولزم كون المعاول مقابلة للعلل وشرطها اقتصر في المواقف على الشق الاول فقال الصورة اما
تفعل بواسطة الكيفية فتكون الكيفية شرطاً في التأثير فيلزم اجتماع الكيفية الكاسرة اى
التي بواسطتها الكسر مع الحادثة اى الضعيفة التي تحدث بعد الانكسار لا يقال الاعتراض
مدفوع بوجهين احدهما ان القول بقاء عليه الصورة تجوز والحقيقة ان الصور والكيفيات
معدات لغرضان الكيفية المتوسطة من المبدأ المفارق بطريق اللزوم عند الفلاسفة لتعلم المفاعل
والقابل و بطريق العادة عند غيرهم لكون الفاعل مختاراً وحيطاً بحيث الغالب والمغلوب
واثنيهما ان المتكسر عند الامتراج من كل كيفية صورتيها لانفسها والكاسر نفس الكيفية
المضادة لاسورة يها للقطع بان سورة الماء الشديد الحرارة تنكسر بالماء البارد وانما يمكن في الغالبية
بل بالماء الفاتر بل ماء حار هو اقل حرارة واذا كان كذلك فلا يمنع ان تكون الكيفية المتكسرة
كاسرة لسورة الكيفية المضادة ولا يكون هذا من اجتماع الغالبية والمغلوبية في شيء لا نقول
فمح بضع القول بتفاعل الكيفيات من غير اعتبار للصور وههنا اعتراض آخر وهو اننا نجد حدوث
الكيفية المتوسطة بمجرد تفاعل الكيفيات من غير اعتبار ان يكون هنالك صورة توجب انكسار
سورة الكيفية المضادة صكها في امتراج الماء الحار بالماء البارد للقطع بان الصورة المائية
لا تكسر البرودة فان زعموا ان ليس ههنا فصل والتفاعل اى كسر وانكسار يلزم وجود صورة
كاسرة بل تساعد المادة بواسطة اجتماع المائتين لزال كيفيتهما وحدوث كيفية متوسطة من
المبدأ الفياض قلنا فيمكن الامر في المزاج ايضا كذلك حاله لادمي لا اشتداد الكيفية وضعفها
الابطالان كقبة وحدوث اخرى اشد منها لوضعف بحسب اختلاف الاستعداد واما النزاع
في التفاعل وان زعموا ان الكاسر اسورة برودة الماء هو الصورة انشائية التي احدثت الحرارة
في الماء الحار فتساقطت ظهارة ليس بلان ان يكون الكاسر للكيفية صورة بسيطة واحد اجزاء
المركب فبطل قولكم في المزاج بان انكسار الكيفيات انما هو بصور عناصر الممتزج ثم الاشبه ان
يقال الكاسر لسورة برودة الماء البارد فخطا بالماء الحار هو الصورة المائية بتوسط الحرارة العارضة
لان من قواعدهم ان صورة كل عنصر تفعل في مادته بالذات وفي مجاورة بواسطة الكيفية ذاتية كانت
كبروءة الماء وعرضية تكراره فعلية كالحرارة والبرودة وانفعالية كالطوبى واليبوسة ومادة كل عنصر
تتفاعل بالذات عن صورته وتكيفية الذاتية او العرضية الفعلية والانفعالية عن مجاوره وعلى هذا
لا يرد على الفاعلين ان يكون الفاعل هو الصورة ما يرد على الفاعلين بكونه هو الكيفية من لزوم انفعال
الكيفية الفاعلية فيما اذا كان الكسر والانكسار بين الفعليتين اعنى الحرارة والبرودة ولزوم فعلية
الكيفية الانفعالية فيما اذا كان الكسر والانكسار بين الانفعاليتين اعنى الرطوبة واليبوسة فان قيل

ان كان في الغالبة خفة فلاخفاء في ان المتفعل عند امتزاج هو الكيفيات تكرارة النار وبرودة الماء وكذا الباقى فلنسا نعم بمعنى انها تزول وتحدث الكيفية المتوسطة واما الذي يتأثر ويغير من حال الى حال فهو المادة لاغير ولا يمنع الفعلها في الكيفية الفعلية كالحرارة والبرودة لا يمنع فعل الصورة بالكيفية الانفعالية كالرطوبة واليبوسة لقطع بان صورة الماء مثلا المتكسر بوسنة النار رطوبته لا يبروده وصورة النار تكسر رطوبته الماء بيبوستها لا يجرأها الزرع ان معنى تشبه الكيفية المزاجية في الشكل ان الحاصل في كل جزء من الاجزاء المركبة او البسيطة للمزج تماثل الحاصل في الجزء الاخرى تساوي في الحقيقة النوعية من غير تفاوت الا لاجل حتى ان الجزء الثاني كالجزء المائي في الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وكذا الهوائي والارضى اذ لو اختلفت الكيفيات في اجزاء المزج وكان التشابه في الحس اشد امتزاج الكيفيات العنصرية الباقية على حالها بحيث لا يتغير عند الحس لما كان هناك فعل وانفعال ولم تتحقق كيفية وجداية بها يستعد المزج لقبضان صورة معدنية او نباتية او حيوانية او نفس انسانية عليه بل كان هذا مجرد تركيب وبجوارته بين الغنا صلا امتزاج لان الامتزاج هو اجتماع الغنا صري بحيث تحدث منه الكيفية المتوسطة المشابهة والتركيب اعم من ذلك وكذا الاختلاط وقد يجعل مرادفا للامتزاج وكذا في الشفاء وما ذكر في شرح الفسائون من ان معنى التشابه في جميع الاجزاء ان يستقر بالقياس الى البارد ويستبدل بالقياس الى الحار وكذا في الرطوبة واليبوسة قصد الى دفع اعتراض الامام بدخول توابع المزج في تعريفه فخذافه لصريح العقل وصحح النقل وما ذكرنا هو المفهوم من اللفظ والمذكور في كلام القوم (قال فلايد من استحالة العناصر في كيفياتها جيما) قد عرفت فيما مضى ان الكون والفساد تبدل في الصورة النوعية للعناصر بان تبطل صورة وتحدث اخرى مع بقاء المادة والاستحالة تبدل في الكيفيات بان تزول كية وتحدث اخرى مع بقاء الصورة ولاخفاء في ان القول بالمزاج بالمعنى المذكور اعني حدوث كية متوسطة متشابهة في كل جزء بحسب الحقيقة مبنى على جواز استحالة كل عنصر في كية الفعلية والانفعالية حتى يكون الجزء الثاني من المزج في الكيفية المتوسطة بين الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة كالجزء المائي والهوائي والارضى على السواء وزعم الامام انهم لم يثبتوا ذلك الا في الماء حيث يستعمل برودة الى الحر من غير ان يكون بربور ولا ورود عليه من خارج وهو لا يستلزم جواز استحالة الشكل في الشكل وكان الاطباء تركوا هذا الاصل الى الحكماء لكونه من مبادئ علم الطب والحكمة الى الاطباء لكونه من فروع الطبى واصل الطب فيق مهمل ورد بان جواز الاستحالة من لوازم جواز الكون والفساد فيبانية في الكل بيان لجواز الاستحالة في الكل وتقريره على ما اشير اليه في النجاة ان زوال صورة وحدث اخرى انما يكون عند تمام استعداد المادة وهو امر حادث يقتصر الى زمان فلايد من تغير واقع على التدرج وليس ذلك في نفس الصورة لان وجودها وعدمها دفعي فتعين ان يكون في الكيفية بان تتغير فتضعف الكيفية التي تناسب الصورة التي تفسد وتشد التي تناسب الصورة التي تكون ولا تعني بالاستحالة الانعزال الكيفية مع بقاء الصورة وما ذكر في المتن استدلال على ثبوت الاستحالة بوجه آخر وهو انه لما ثبت قبضان الصور والنفس لام حدوث كية متوسطة متشابهة في جميع اجزاء المزج لتسلسل المادة بذلك لتبوتها وهذا نفس الاستحالة اعني زوال الكيفيات الصرفة في الاجزاء العنصرية ووصول الكيفية المتوسطة وفيه نظر لجواز ان يحصل الاستعداد بمجرد اختلاط الاجزاء المتصغرة بحيث تحصل الكيفية المتوسطة بحسب الحس مع كون كل من الاجزاء البسيطة على صرافة كيفيتها (قال في التعريف بذاق المزايا الثاني ٢) اعني الحاصل من امتزاج الاجزاء المتصغرة المركبات كتراج الذهب الحاصل من امتزاج لائق والكبريت

خافوه كما في الذهب من الزئبق والكبريت ان جعلنا الفاعل فيه صور البسيط على ما ينفه بالمرع والابدي لا الصور المعاصرة على المركبات باعداد الكيفية المزاجية

ان جعلناه حادثاً من انكسار الكيفيات بصور البسيط العنصرية المتخوفة في المتزج على ما يظهر
 بأقرع والادب فانا اذا وضعناه في قطعة من اللحم مثلاً تغيرت الى جسم مائي فاطر وارضى متكسر
 واما اذا جعلنا حدوثه بواسطة الصور النوعية المركبات بان تعد الكيفية المراجعة الاجزاء المتزجة
 لبعضها صورة نوعية عليها غير صور العناصر ثم تتفاعل المتزجات المختلفة بواسطة صورها
 وكيفية بعضها فتحدث كيفية متوسطة متشابهة في الشكل كما في الذهب بواسطة الصورة التي يقيبه
 والكبريتية فلا يدخل في التعريف لانها لم تحدث من تفاعل العناصر بقواها الى صورها او
 كبريتية (قال فالمرآج نوع آخر ٢) قد علم مسبق ان المرآج كيفية ملوثة مغايرة لنوع البني
 العناصر من الكيفيات الصرفة حاصلة في كل جزء من اجزاء المتزج حتى الاجزاء البسيطة
 العنصرية وهي باقية على صورها النوعية واما استحداث من كيفية لها الصرفة الى الكيفية
 المتوسطة وهذا رأي جمهور المشائين فان قيل لو كانت صور العناصر باقية والصورة الحادثة
 بعدا المرآج سارية في جميع اجزاء المتزج لزم ان تكون النوازل مع الصورة الثابتة منصفة بالصورة
 الذهبية مع جازكون الموالي من عنصر واحد قلنا يجوز ان تكون الصورة الحادثة انما تسرى في
 الاجزاء المركبة دون البسيطة او يكون قبول البسيط ابعاضاً مشروطاً بالاعتزاج ثم ههنا مذاهب اخر
 فائدة الاول ان العناصر باقية على صورها وصرافة كيفية لها وانما تحس بالكيفية المتوسطة
 لفرط الاختلاط وعدم الامتياز عند الحس ورد بان عدم بقاء العناصر على صرافة كيفية لها
 عند تماسها معلوم قطعاً الثاني ان امرآج العناصر وتفاعلها فسادى بها الى ان تتفاعل صورها
 ولا يكون واحداً من صورها الطامحة فليس حينئذ صورة واحدة فصيلاً لها هو الى واحدة صورة
 واحدة ثم منهم من جعل تلك الصورة امرأ متوسطة بين الصور المتضادة البسيطة ومنهم من
 جعلها صورة اخرى للتعينات اى صورة توجد لبعض الانواع الموجودة في الاعيان ورد
 بوجهين احدهما ان فساد الصور سواء كان على وجه الانكسار او الزوال بالكتابة لما ان يكون
 معاً او على التعاقب وكلاهما فاسد لمسار في الكيفيات ولا يجوز ان يعمل الفاعل ههنا هو الكيفية
 كالصورة في انكسار الكيفيات لان في فساد الصورة فساد آثارها اعني الكيفيات وثانيهما
 انه لو كان كذلك لما اختلفت اجزاء المتزج بالتغير والتقاطر والعمد واللازم باطل بحكم القرع
 والادب (فان ثم المرآج) بين حقيقة المرآج وكيفية حصوله وهذا بيان اقسامه بحسب الاعتدال
 الحقيق والافرضي والخارج عنه بكيفية او اكثر وقد سبق ان المرآج كيفية متوسطة بين الكيفيات
 الاربع اعني الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وسيمت قري باعتبار كونها مبنية التغيرات
 على ما عرفت اظهر نذر صناعة الطب والقوة اسم للهوبد تغير من آخر في آخر من حيث هو آخر
 فالمرآج ان كان على حد التساوي في مقادير القوى لا يستلزم التساوي في مقادير العناصر بلوز ان يكون عنصر
 مغاير في الكمية قويا في الكيفية وبالعكس واكد صاحب الفنون التساوي بالتقدم حيث قال
 الاعتدال ان تكون مقادير الكيفيات المضادة متساوية متقاربة فزع الشارح ان تساوي مقادير
 الكيفيات اشارة الى تساوي مقادير العناصر فان تساوي السوادين مثلاً في القدر عبارة
 عن تساوي مجتمعهما والتقدم اشارة الى تساوي الكيفيات شدة وضعفها وذلك لانه حكم بانسان
 وجود هذا المعدل لتساوي هوى الميول لا يمكن بدون تساوي مقدار اجرام العناصر بعضها
 الفعل والتفاعل وتساوي الميول لا يمكن بدون تساوي مقدار اجرام العناصر بعضها
 وتساوي كبرياتها قوة وضعفها اما الاول فلانه ذكر ان الغالب في الحكم يغلب في الميول لاخلافه
 واما الثاني فلان الميول تختلف باختلاف الكيفيات ايضا فانها قد تعاون الصورة النوعية

٢ من الكيفيات المتوسطة حاصلة في
 كل جزء حتى البسيط وهي على
 صورها دون كيفية لها وقيل وكيفية لها
 وانما تحس بالمتوسطة للاعتزاج وقيل
 بل زالت صورها الى صورة متوسطة
 بينها وقيل بل صورة اخرى من
 النوعيات متن

بأن كل من قوى متساوية المقارير
 في مثل وقد يدعى امتناعه بناء على
 ان لا تفسر على الاجتماع سوى غلبة
 احدى القوى متن

في احداث الميل وقد نما وقها عنه فان الماء المبرد بالثلج اميل الى مكانه من الماء المسخن بانسار
فلا بد في المعتدل الذي يتمتع بوجوده لتساوي ميوته من تساوي عناصره كما وكيفا ثم قال والتسارع
عن هذا الاعتدال لم ينحصر في ثمانية ولم يدع احد هذا الانحصار كيف والمعتدل والافضل
والخارج عنه وهما سبعة على ما سيجي خارج عن هذا الاعتدال وفيه نظر اما اولاً فلان المفهوم
من مقادير الكيفيات مراتبها في الشدة والضعف لا امتداداتها بحسب المسافة لتكون بحسب
مقادير اجرام العناصر واما ثانياً فلان كيفيات العناصر مختلفة في الشدة والضعف حتى جعلوا
حرارة النار اضعاف برودة الماء مثلاً فكيف يتصور تساوي اجرام العناصر مع تساوي قوى
كيفياتها حتى يكون الحكم بالمتساع وجوده بناء على تداعي الاجزاء الى الافتراق بسبب اختلاف
البول واما ثانياً فلان ادعاء انحصار الخارج عند هذا الاعتدال في الثمانية صريح في كلام
القانون متصلاً بكتابه في هذا الاعتدال وجعل الاعتدال الفرضي مع الاقسام الثمانية الخارج
عنه فادعوا في هذا الانحصار وهما افتر باكون جميع ذلك احداً الاقسام الثمانية الخارج عن هذا
الاعتدال اعني الحقيقي (قال وهو نوع ٩) يعني يجوز ان يكون الاجتماع المؤدي الى الفعل والانفعال
حاصلاً باسباب اخر غير عليه الكيفيات كان يكون حدوث الجزء الناري تحت الارض مثلاً
ففي كل منها خاصا صعد عن الميل الى حيث نفسه (قال او كيفيتين غير متضادتين فينحصر في ثمانية)
يشير الى انه لا يمكن الخروج عن الاعتدال بالحرارة والبرودة جميعاً او بلطوبه واليبوسة جميعاً
لان الميل عن حاق الوسط الى الحرارة معناه زيادة الحرارة على البرودة فكيف يتصور مع ذلك
زيادة البرودة على الحرارة وبهذا يطل ما قبل يجوز الخروج بكيفيات ثلث ثيريد على الاقسام
الثمانية او بعد اخرى هي المراج الحار البارد والارطب واليابس والمزاج الارطب اليابس الحار
او البارد فهم يتصور ذلك لوضوح في المعتدل تساوي اجرام العناصر ايضا لان يزيد جرم الحار
والبارد جميعاً والارطب واليابس جميعاً (قال وقدية حال المعتدل ٨) ما مر كان هو المعتدل الحقيقي
مشتقاً من الاعتدال يعني التساوي وهذا هو المعتدل الفرضي والطبي المستعمل في صناعة
الطب مشتقاً من الاعتدال في القسمة ومعناه المزاج لذى قد تفرقت على المتزج من كليات
العناصر وكيفية القسط الذي ينبغي له ويليق بحاله ويكون انسب بافعاله مثلاً مثلاً الاسد
الحرارة والاقدام وشان الارزب الخوف والجبن فيبقى بالاول غلبة الحرارة وبالثاني غلبة البرودة
وهذا الاعتدال يعرض له ثمانية اعتبارات لان القيمة المزاج للمتزج اما ان تكون بحسب الاعمال
المطلوبة من النوع اومن النصف اومن الشخص اومن العضو وكل من ذلك يعتبر اما بالنسبة
الى الخارج اعني النوع الى سائر الانواع والنصف الى سائر الاصناف من ذلك النوع وللشخص
الى سائر الاشخاص من ذلك الصنف والعضو الى سائر البدن من ذلك البدن واما لقياس
الى الداخل اعني للنوع الى ماله من الاصناف وللنصف الى ماله من الاشخاص وللشخص
الى ماله يعرض له من الاحوال وكذا للعضو مثلاً لبدن الانساني مزاج هو البقي من حيث انه
انسان من مزاج اي نوع فرض بحيث اذا تغير اوفسد اختلت الاعمال المختصة بهذا النوع
وله مراتب يتعدد فيها بين طرق افراط وتفرط ويعبر عنها بسبعة المزاج لقطع باناس جميع افراد
الانسان على مزاج واحد وليس ايضا كل مزاج سالحاً للصورة الانسانية ففرض ان حرارة لا تزيد
على عشرة من النصف من عشرة بل تزيد بينهما فاذا زادت على عشرة لم يكن المتزج انساناً
بل فرساً واذا نقصت من عشرة لم يكن انساناً بل ارباباً لم تكون هناك واسطة بين هذين الطرفين
اغنى الافراط والتفرط في البقي من حيث انه انسان من مزاج اي فرد فرض من افراد الانسان
ويكون افضل اربعة الانسان واقر بها الى الاعتدال الحقيقي و يوجد في شخص في غاية الاعتدال

٩ والا فغير معتدل وذلك بخروج
عن التساوي بكيفية متن

٨ كما يتوفر فيه على المزج القسط
الذي ينبغي له من الكميات والكيفيات
نوعاً او ضعفاً او شخصاً او عضواً

كل بحسب الخارج او الداخل يعني
ان للانسان مثلاً مزاجاً هو البقي
الارزج به بالنسبة الى سائر الانواع له
مراتب بين طرفين احدهما اقرهما
الى الاعتدال الحقيقي وكذا التزج
بالنسبة الى سائر الاصناف والى افراده
وزيد بالنسبة الى سائر الاشخاص
والى احواله ولا قلب كذلك ففرض
مزاج النوع يستعمل على اربعة
اصنافية والنصف على اشخاصية
والشخص على احوالية واعتبار
العضو انما هو من جهة ان الطب
ينظر بالبدن والاعضاء والافهم ونوع
براهه كالانسان ينبغي ان يكون له
الاعتبارات الثلاث واعتدال
الشخص يعتبر بحسب تكافؤ قوى
اعضائه حتى يحصل من المجموع
ما يقرب الى الاعتدال الحقيقي ولا فناء
في انه ليس هناك اعتراج اجزاء
وحصول كيفية واحدة فكأن مجرد
وضع واصافة وكيفيات لجميع الاعضاء
من حيث تأثر بعضها عن البعض
بمجرد الالتجاء ورة من غير اعتراج متن

من صنف في غاية الاعتدال في سن يبلغ فيه النشو غاية وهو وان لم يكن الاعتدال الحقيقي الذي حكموا بانساع وجوده ولكنه ين وجوده ان لا يوجد الا في شخص واحد تجعله الاطباء دستوراً بقا من انبه سائر الاشخاص وكذا للترك مزاج خاص هو البق به من حيث له ترى من امزجة سائر اصناف الانسان له عرض اى سعة او خرج الشخص عنها لم يكن تركا بل صنف آخر وله واسطة هي البق به من اى فرد فرض من افراد الترك هي افضل امزجة الصنف وان لم يلزم ان تكون افضل امزجة النوع وكذا يزيد مزاج هو البق به من حيث هو هذا الشخص المعين اى انسب بالصفات المختصة به من امزجة افراد ذلك الصنف وهو المزاج الذي يجب ان يكون زيد عليه ليكون موجودا حيا صحيحا ثم لا يخفى في ان له سعة ضرورة ان مزاجه وهو شاب غير مزاجه وهو شيخ اوصى او كهل وهاهنا طرفا افراط ونقريط لاتعداهما ضرورة ان ليس كل مزاج صالحا له مع اختصاصه به مزاج معين وبهذه واسطة اذا حصلت زيد كان على افضل ما ينبغي ان يكون عليه بمعنى ان المزاج الذى له في ذلك الوقت اصلح لافعاله من المزاج الذى له في سائر اوقاته وكذا للقلب مزاج هو البق به من امزجة سائر اعضاء البدن عرض له طرفان اذا تحيا وزهبا لم يكن القلب واسطة اذا حصلت للقلب كان على افضل ما ينبغي ان يكون عليه فقد هران عرض مزاج النوع يشغل على امزجة اصنافه لان عرض الصنف بعض عرض النوع وعرض مزاج الصنف يشغل على امزجة اشخاصه وعرض مزاج الشخص على امزجته في حالته وليس مزاج العضو داخلا في العرض المتقدم لا نهى ما حوته باعتبار مجموع البدن من حيث هو مجموع اذا تكافأت الاعضاء الحارة بالباردة والرطبة باليابسة فيستحيل ان يكون مزاج مجموع البدن مزاج عضو واحد فان قيل العضو نوع من انواع الكائنات مشتمل على اصناف مشتملة على اشخاص فينبغي ان يعتبر له اعتدال نوعى وصنفى وشخصى كل منها بالقياس الى الداخل والخارج دون ان يجعل قسما برأسه مقابلها فلما نعم الاتهام فنظروا الى ان الطب ينظر في احوال بدن الانسان واعضائه من حيث كونها على قناتها او خارجة عنه واعتبار مزاج البدن انها باعتبار تكافؤ اعضائه وتعاد لها في المزاج بان يكون حرارة ما هو صار منها كالقلب تعادل برودة ما هو بارد منها كالدماع وبوسة ما هو يابس منها كالعظم تعادل رطوبة ما هو رطب منها كالكبد بحيث اذا نسب جميع ما في البدن من الحرارة الى جميع ما فيه من البرودة كان قريبا من التساوى وكذا الرطوبة مع اليبوسة وبالجملة يكون الحاصل من المجموع قريبا من الاعتدال الحقيقي ثم لا يخفى في انه ليس ههنا اعنى في مزاج جملة البدن المعبر عنه بالمزاج الشخصى اختلاط اجزاء الاعضاء وتصغيرها وتكبيرها وكذا مجرد وضع واضافة لبعض الى البعض او كفيات تحصل لجميع الاعضاء من جهة تأثير بعضها من البعض بمجرد المجاورة من غير امتزاج واختلاط الاجزاء (قال والخارج عن هذا الاعتدال ٩) يعنى الاعتدال الفرضى المعبر بحسب الطب ينحصر في ثمانية لانه اما ان يكون بكيفية واحدة من الاربع فيكون احمر ما يبنى او برود او رطب او يابس واما كيفيتين غير متضادتين فيكون احمر ورطب او يابس او برود ورطب او يابس وان تزداد الحرارة والبرودة جميعا على القدر الاقرب بالمتزاج او تنقصا عنه وكذا الرطوبة واليبوسة ولا يلزم من ذلك كون المتضادتين غالبتين وتكون متساويتين معا في الخارج عن الاعتدال الحقيقى لان المعبر عنه زيادة كل على الاخرى وههنا على القدر الاقرب لاعلى الاخرى والاضايف ذلك فالظن ان يكون بكيفية او كفييتين او ثلث كفيات او الكفيات الاربع جميعا والاول ثمانية اقسام حاصلة من ضرب اربعة اعنى الكفيات

٩ ايضا ينحصر في ثمانية على قياس الحقيقى واعتراض بان الظروف المتضادتين يمكن ههنا بان يزيد او ينقصا من القدر الاقرب فيخرج الخروج بكيفية او كفييتين او ثلث اواربع بحسب الزيادة والنقصان جميعا وافرادا تصير ثمانين واجيب بان معنى توفر القسط الاقرب ان يكون بين المتضادتين نسبة تليق بالمتزاج وكذا بين المتضادتين فادامت النسبة محفوظة فلا اعتدال بحاجة سواء زادت القادير او انقصت كالذكان الاقرب عشرة اجزاء من الحرارة وخسعة من البرودة فصارت الحرارة ثني عشر او ثمانية والبرودة ستة اواربعة وان صارت البرودة ستة والحرارة احد عشر فهو ابرد ما ينبغي للاحر او ثلثة عشر فاحر لا بد نعم لا يبعد ذلك في الاعتدال الشخصى بالنسبة الى الداخل بان يصير مزاج قلب زيد احمر وليس من اعتدال احواله ومزاج دماغه ابرد ورطب والعكس اذ ليس هناك كيفية متوسطة تبقى مع حفظ النسبة

في اثنين اعني الزيادة والنقصان والثاني اربعة وعشرون فصلاان الكيفيتين الخارجيتين اما الحرارة
مع البرودة اوسع الرطوبة اوسع اليبوسة واما البرودة مع الرطوبة اوسع اليبوسة واما الرطوبة مع اليبوسة
فهذه ستة نفسرها في اربعة حالات هي زيادة الكيفيتين ونقصانها وازيادة الاولى مع نقصان
الثانية وبالعكس والثالث اثنان وثلاثون فصلاان الخروج اوسع البرودة مع البرودة والرطوبة اوسع البرودة
واليبوسة اوسع الرطوبة واليبوسة واما البرودة مع الرطوبة واليبوسة يصير اربعة نفسرها
في ثمان حالات هي زيادة الكيفيات الثلث ونقصانها وازيادة كل من الثلث مع نقصان الاخرين
ونقصان كل مع زيادة الاخرين والرابع ستة عشر فصلا على عدد الحالات الممكنة اعني زيادة
الكيفيات الاربع ونقصانها وازيادة كل منها مع نقصان الثلث الباقية وبالعكس فهذه عشرة
وزيادة كل اثنين مع نقصان الاخرين وهذه ستة لان الاثنين اما الفاعلتان واما المنفقتان واما كل
من الفاعلتين مع كل من المنفقتين والمعرض قد ادخل بعض هذه الاقسام فجعل الاقسام الممكنة
ثلاثة وستين فاستوفاهما العلامة الشريفة ثم اجاب بان معنى هذا الاعتدال هو ان يتوفر
على المخرج من كميات العناصر وكيفية القسط الذي هو البق بحاله وانصب بفاعله اعني
ان تكون الحرارة والبرودة فيه على نسبة تلائم افعاله على الوجه الافضل اللائق وكذا الرطوبة
واليبوسة فمادامت هذه النسبة محفوظة كان الاعتدال باقيا وان فرض زيادة او نقصان في مقادير
الكيفيات مثلا اذا كان اللابز بالمخرج ان يكون الحار باردا كان يكون الحار من عشرة
الى عشرين وباردا من خمسة الى عشرة فاذا زادت الفاعلتان فصارت الحرارة اثني عشرة والبرودة
سبعة او نقصت فصارت الحرارة ثمانية والبرودة اربعة فان الاعتدال باقيا لبقاء النسبة وان صارت
البرودة ستة مع كون الحرارة احد عشر فليس هذا خروجا عن الاعتدال بل بالكيفيتين بل بالبرودة
فقط اذا مزاج صار ابرد مما ينبغي للاحر ومع كون الحرارة ثمة عشر فليس الاخر خروجا عن الاعتدال
بالحرارة حيث صار احر مما ينبغي وكذا في الرطوبة واليبوسة والحاصل انه اذا كانت النسبة
الفاضلة بان يكون احرارة ضعيف البرودة مثلا فغير النسبة امان يكون بزيادة الحرارة على الضعف
نقصان البرودة عن النصف ولا مع نقصانها عن الضعف زيادة البرودة على النصف وكذا
الكلام في كميات العناصر فلا بد ههنا ما ريد عن الاعتدال الحقيقي من انه لما اعتبر في تساو
العناصر في الكم ايضا جاز الخروج عنه بالنقص الحار والبارد جميعا بان يزيد اخرا على الاخرين
وذلك لان المعتبر ههنا نسبة بين كميات العناصر كالضعف والنصف مثلا فغير النسبة لا يفسد
الاعتدال ما ذكر في الكيفيتين فليتبلى من نعم ليعمد الخروج بالكيفيتين المتضادتين عن الاعتدال
الشخصي بالنسبة الى الداخل بان يصير مزاج قلب زيد احر وايس من اعدل الى احواله ومزاج
دماغ ابرد وارطوب وبالعكس وذلك لانه ليس هناك كيفية متوسطة يحكم بقائها مادامت النسبة
محفوظة وان كانت المقادير مختلفة (قال واختار في اعدل البقاع ٧) قد افقدوا على انه اذا اعتبرت
الانواع كان اعدل الاندجى اقر بها الى الاعتدال الحقيقي مزاج نوع الانسان لانه متعلق
بالنفس الناطقة الاشراف فلا بد ان يكون اشرف اقر الى الوحدة الحقيقية وابعده عن التضاد
والكثرة ولانه احوج الانواع الى الافصال المتعة التي تميز على بعضها الحرارة كالهضم
وعلى بعضها البرودة كالاسساك وعلى بعضها اليبوسة كالخفق وعلى بعضها الرطوبة كالادراك
واختلوا في اعدل الاصناف بالظفر الى اوضاع العلويات فقال ابن سينا سكان خط الاستواء
اي الموضع الموازي لمعدل النهار وذلك لتساوي احوالهم في الحر والبرد وتساو في ليهم ونهارهم
فانما ولاته ليس صيقهم شديد احر لان الشمس تزول عن سمت رؤسهم بسرعة لما تقدر في موضعه
من ان حركتها في الميل اعني البعد عن معدل النهار اسرع عند الاعتدالين وابطأ عند الانحرافين

٧ بحسب اوضاع العلويات فقال
ابن سينا خط الاستواء لتساوي احوالهم
في البرد والحر ولا يضر كونهم دائما
في المسامحة او القرب منها لانها
اسرعة زوالها اغلبة الكتابة ولا يكون
اشياء لهم مثل صيف الباردة التي
عزضاها ضعف المبدل الكلي
في مسامحة الشمس مع انه في غاية الحر
يلجوا ان يكون ذلك لتساويهم في
على الميل الى القرب من الضعف
يختلف خط الاستواء فانه ما يساوي ان
قربا فيه تعادل البرد والحر او يكون
اهل خط الاستواء لثباتها بالحر
ثم انهم ارجحهم عن المسامحة
واسيردرا الهوا وحين الشمس
في المنقلب يفرقوا عن الاعتدال
والجواب ان التساوي بمعنى عدم طرمان
تدبر معناه لانه لا يقرب من الاعتدال
الحقيقي على ما هو المنشأ زع وقال
الافرقون هو الاقليم اتراف المباشرة
قيد من زيادة الكمالات التابعة للاربع
الذي كلما كان الى الاعتدال الحقيقي
اقرب والى الواحد الذي هو المبدأ
انصب كان بالفاضلة الكمال عليه
اجدر وخملا الاستواء بالبعد من ذلك
وهذا وان امكن استناد الى اسباب
ارضية الاله حدى بكاد يتبعه
الجرى كيف لا وبني عبارة الانعام
مكررة التواليد فيها على الاعتدال
ثلاثا كان منها اوسط والثوالة والمارة
فيه او فر كان الى الاعتدال الحقيقي
اقرب وعن الفجاجة والاحترق
ابعد ثم لاتراع في امكان بقية اعدل
منهما بقا في من الاسباب الارضية
من

ولاشئاً وهم شديد البرد لان الشمس لا تبعد عن سمتهم كثيراً فلا يعظم التفاوت بين صيفه وشتائه
ومع ذلك فخذ كل منهما قصيرة وهي شهر ونصف لما مر من كون الفصول هنا كالتجارية
فالشمس لاتسامتهم من بعد كثير بل عن قرب من المسامنة فهم دائماً متقلدون من حالتها متوسطة
الى ما يشابهها فكانهم في الاربعة دائماً واستدل بعضهم على فساد هذا الرأي بوجهين احدهما
ان الشمس تسامت رؤسهم في السنة مرة تين ثم لا تبعد عن المسامنة باكثر من ثلثه وعشرين
جزاً ونصفاً على راسها غاية الميل الكلي فهم دائماً في المسامنة او في القرب منها فتكون حرارتهم
مفرطة لان قرب المسامنة في زمان يسير كما في الصيف عندنا مع تقدم برد الشتاء المنخرج للهواء
عن استبعاد التسخن معقن جداً فهذا أولى وجوه ان مسامتهم لسرعة زوالها اقل نكابة
وتسخن للهواء من المسامنة او القرب منها في البلاد ذوات العروق لان قرب المسامنة يقي
هناك ايما كثيرة ويكون النهار اطول من الليل طويلاً ظاهراً والسبب العاظم وان ضعف قد يكون
اكثر تأثيراً من غير الدائم وان قوى كالحديد في نار ابنة مدة وقوتها قوية لحظتها وتبهرها ان زمان
وصول الشمس الى الاول السرطان شتاء لخط الاستواء لكون الشمس على غاية البعد عن سمت
رأسهم وصيف لبقعة عرضها سبعة واربعون ضعفاً الميل الكلي كبعدة سرائير لكونها على غاية
القرب عنها مع ان بعدها عن سمت رأس البقعة على السواء فيكون حر شتاء خط الاستواء كحر
صيف هذه البلدة بل اكثر اذا تأملت لان ما قبل هذه المسامنة لهم من اسباب التسخن ولاهل
البلدة من اسباب البرودة واذا كان حر شتائهم هذا خافك بحرصيفهم وجوه منع تشابه
حر الفصيلين في البقعتين وانما يلزم وانما يلزم لو انحصر سبب الحر في قرب الشمس من سمت الرأس وهو
محل فيجوز ان يشتد حر صيف البلدة المفروضة بسبب زياد طول النهار على الليل الى النصف
تقريباً لان طول نهارها يبلغ ست عشرة ساعة تقريباً وقصر ليلها ثمان ساعات كذلك بخلاف
خط الاستواء فان الليل والنهار فيه دائماً على السواء فيتعادل الحرو البرد وايضاً المائل
لا يؤثر فاعل اهل خط الاستواء لانهم بالحركة لا تترامج بهم ولا تتسخن من حر مسامنة الشمس
ويستبردون الهواء عند بعد المسامنة اعنى كون الشمس في الاعتدال بين قبيح الاعتدال بخلاف
البلدة المفروضة فان الحر يشتد على جسمهم ويؤثر فيهم اعدم انهم به ولا تتفاعل اليه من شدة
البرد وان كان على التدرج ولا يتقوى على النصف ضعف هذا الجواب وكذا استدل حر البلدة
الى اسباب الارضية واما الجواب عن احتياج ابن سينا على كون سكان الاستواء اقرب الاصناف
الى الاعتدال الحقيقي بالنظر الى اوضاع العلويات فهو ان تشابه الاحوال بمعنى انه لا يطرأ
عليهم تغير يعتمد ولا تحفه كذلك نكابة من حر او برد لا يشد المطلوب اعنى فرهم من الاعتدال
الحقيقي الذي تساوى فيه الكيفيات لجواز ان يكون السائل في الحرارة او البرودة المألوفة كذلك
وذهب جمع من الأوائل وصك كثير من المتأخرين الى ان اعدل الاصناف سكان الاقليم الرابع
استدلالاً بالاثبات كما هو مذکور في المتن عن الشرح وفيه اشارة الى دفع اعتراضين احدهما
ان كثرة التوالد والتناسل وتوفر العمارات وغيرها من الكمالات التي يلحق الاعتدال العرضي الذي
هو توفر القسط الاثني من الكيفيات لا الحقيقي الذي هو تساويها وفيه النزاع ودفعه ان اعدل
العرضي فكان ان اعدل الحقيقي اقرب وبالواحد المبدأ انسب كان بانافضة الكمالات اجدد
فيم الاستدلال بزيادة الكمالات على زيادته القرب من الاعتدال الحقيقي على ما هو المطلوب وثبهما
ان قلة الكمالات في خط الاستواء وكثرة في الاقليم الرابع يجوز ان يكون عادة الى اسباب
الارضية دون اوضاع العلويات ودفعه ان الحدس يشهد بما ذكرنا ويحكم ببطلان ان لا يوجد
في خط الاستواء وهو اربعة آلاف فرسخ شدة خالية عن الموانع الارضية ولا في الاقليم الرابع

على كثرة بلاده بلادة خالصة للأصباغ العلوية فان قيل اذا صح الاستدلال على اعتدال الاقليم
الرابع بكونه وسطا بين الاقاليم بعيدا عن الفجاجة الشمالية والاحتراق الجنوبي فاولى ان يستدل
على اعتدال خط الاستواء بكونه على حاق الوسط من الشمال والجنوب قلنا التوسط ههنا
توسط بين ماهو من اسباب الحر والبرد اعني قرب المسافة وبعدها بخلاف التوسط بين الخطيين
فان نسبة الشمس اليهما على السواء واهل ذلك الوسط دائما في المسافة او القرب منها وانما صح
الاستدلال لو كان غلبة الحر والبرد تحت نقطتي الجنوب والشمال وليس كذلك (فالاول ما لمباحثه)
بعد الفراغ من مقدمة القسم الرابع من الاقسام الاربعة المرتب عليها الكلام فيما يتعلق بالاجسام
المؤلفة الثمانية اعني المعادن والنبات والحيوان ووجه المحصر ان المترجح ان يتحقق فيه مبدأ النعومة
على التفضل بهو في المركبات التي لها ارجاع شرع في مباحثه وهي ثلثة حسب اقسام المترجح المسماة
بالمواليد الثلاثة اعني المعادن والنبات والحيوان ووجه المحصر ان المترجح ان يتحقق فيه مبدأ النعومة
والنعفة فاما مع تحقق مبدأ الحس والحركة الارادية وهو الحيوان او بدونه وهو النبات وان يتحقق
ذلك فيه فاما معادان وانما قلنا مع تحقيق مبدأ الحس والحركة لانه لا قطع بعدهما في النباتات
والمعدن بل ربما يدعي حصول الشعور والارادة للنبات لآمارات تدل على ذلك مثل ما نشاهد
من ميل الخلة الانثى الى الذكر وتعلقها به بحيث لو لم تفلح منه لم تخر رمل عروق الشجر ان
جهة الماء وميل اغصانها في الصعود من جانب الموانع الى انقضاء ثم ليس هذا يدعي عن الفراعنة
القاسية فان تباعد المراجعة عن الاعتدال الحقيقى انما هو على غاية من التدرج فانقصا نقطة في
الصور الحيوانية وخواصها بل ان تباع في الاعتدال الى حد الضعف والخفاء وكذا النباتات
ولهذا اتفقوا على ان من المعدنية ما وصل الى اقصى النباتات ومن النبات ما وصل الى اقصى
الحيوانية كالخلة واليه الاشارة بقوله عليه السلام اكرموا عتكم الخلة (قال المراد بالحيوان ٩)
اشارة الى دافع ما يورد على حصر الاجناس في ثلثة حيث يوجها شيا. ليس فيها مبدأ الحس
والحركة مع القطع بانها ليست من النبات او المعدن كبعض اجزاء الحيوان ومولده كالشمع
والشعر واللين والعسل واللاؤلؤ والابرسم وما اشبه ذلك واشياء لا يطابق عليها اسم النبات
والمعدن كالخارومانيخ ومنه سوا كان نثارا والسحفر فهو ذلك (قال المبحث الاول ٧) اقسام المعدن في
خمسة ذائب منطرق ذائب مشتعل ذائب غير منطرق ولا مشعل غير ذائب لفرط الرطوبة في ذائب
لفرط اليابسة فالاول هي الذائب المنطرق وهو الجسم الذي السجود فيه الرطب واليابس بحيث
لا تقدر النار على تفرقهما مع بقاء دهنية قوية يسببها بفعل ذلك الجسم لا تضارق وهو
الاندفاع في العتيق بانسباط بعض الجسم في الطول والمرض قليلا قليلا دون انفصال شي
والذوبان سيلان الجسم بسبب تلازم رطبه ويا بسة والمشهور من انواع الذائب المنطرق سبعة
الذهب والفضة والارصاص والاسرب والحديد والنحاس والخرصيني قبل هو جوهري شبه
بالنحاس يتخذ منه من اباها خواص وذكر الحازني ان لا يوجد في عهدنا ولا في بغداد
منه المرواني ويسمي بالحديد الصني ولا تقبوش جوهري مركب من بعض الفضلات وليس
بالخرصيني والذوبان في غير الحديد ظاهرا وفي الحديد فيكون بالحيلة على ما يعرفه ارباب الصنعة
وشهدت الامارات بان مادة الاجساد السبعة الزئبق والكبريت واختلاف الانواع والاصناف
على اختلاف صفاتهما واختلاف طعمها وتأثيرها عن الاخر اما الامارات فهي انفسا
سواء في خاص ذوبان في مثل الزئبق والزرنيخ بعدد كبريت التي في الرصاص الزئبق يتعلق
بهذه الاجساد ثم الزئبق مركب من مائة وكبريتية وامتحان على الصنعة ايضا يشهد بذلك
واعتراض ابي البركات بله لو كان كذلك لوجد كل من الزئبق والكبريت في معدن الاخر
وفي معادن هذه الاجساد مدقوق بله يجوز ان يكون عدم الوجدان لتغيرهما بالمترجح والعدم

٨ في اقسام المترجح وتسمى المواليد
وهي المعدنيات والنبات والحيوان
لانها تتحرك فيها مبدأ النعومة
والنعفة فاما مع هذا الحس والسرعة
وهو الحيوان والاول هو النباتات والا
فالمعدن ولا قطع لعدم الحس
والحركة فيهما بل ربما يدعي ذلك
في نباتات - يشهد بالآمارات
لما كان اختلاف المراجعة في القرب
الكامل باختلاف المراجعة في القرب
من الاعتدال لم يدعي ان لنبات
نقصا الاستحقاق في البعض اى حسب
الاشياء بل اضعف الخفاء من
٩ ما يرد اجزاء ومولده كالشعر
والعظم واللين والابرسم واللاؤلؤ
والنبات ما لم يتحول لاجزاء الامتداد
وما يتخذ منها والمرجان والمعدن
ما سوى ذلك من المترجحات ولو
بالصنعة كالزئبق والخرصيني ليم
حصر الاجناس وما حصر الانواع
فلا حيل اليه ابشر من
٧ المعدن اما ذائب مع الانسحاق
او الاستئصال او بدونهما واما غير ذائب
لفرط رطوبته او بوسه فلاول
كالاجساد السبعة الذهب والفضة
والارصاص والاسرب والحديد ونبات
بالخسنة والنحاس والخرصيني
وتكونها من الزئبق والكبريت على
حسب اختلاف صفاتهما
ولذا جاءتا بمشاهدة الامارات وعدم
وجدانها في معادتها يجوز ان يكون
لتغيرهما او بصغر جرمهما جدا
من

الاحساس بواسطته تصغر الاجزاء ولما كبرت تكونها فهي انه اذا كان الزئبق والكبريت صافين
وكان انطباخ احدهما بالآخر تاما فان كان الكبريت مع بقائه ايض غير مخترق تكون الفضة
وان كان احمر وفيه قوة صباغة لطيفة غير محترقة تكون الذهب وان كانا قبيين وفي الكبريت
قوة صباغة لكن وصل اليه قبل كمال التضيخ رد مجعدا قد يكون الخارصيني وان كان الزئبق نقيا
والكبريت رديا فان كان مع ال دارة فيه قوة احراقية تكون النحاس وان كان غير شديد الحطاطة
بالتزريق بل متداخلا به ساها فاسا فان ولد الرصاص وان كان زريق والكبريت رديين
فان قوى التركيب وفي الزئبق تخلخل ارضي وفي الكبريت احراقى تكون الحديد وان منصف
التركيب تكون الاسررب واصحاب الصنعة يصنعون هذه الدخاير بعقد الزئبق بالكبريت انما
محسوسا يحصل لهم بذلك غلبة الظن بان الاحوال الطبيعية تقارب الاحوال الصناعية
واما القطع فلان فيه احد (قال وتكونها بالصنعة ٧) يعنى ان الكثير من العقلا ذهبوا الى
ان تكون الذهب والفضة بالصنعة واقع وذهب ابن سينا الى انه لم يظهر له امكانه فضلا
عن الوقوع لان الفصول الذاتية التي فيها تصير هذه الاجساد اوتاما لمور مجهولة والمجهول
لا يمكن ايجادها نعم يمكن ان يصنع النحاس بصنع الفضة والفضة بصنع الذهب وان يزل عن
الخصائص اكثر ما فيه من الذهب لكن هذه الامور المحسوسة يجوز ان لا تكون هي الفصول بل
عوارض ولوازم واجيب بالامم اختلاف الاجسام بالفصول واصور النوعية بل هي متخالفة
لثقلها والبالعوارض التي يمكن زوالها بالبدنير ولو سلم فان اريد تجميعه وتسمية الصور النوعية والفصول
الذاتية انها مجموعة من كل وجه فمتنوع كيف وقد عرنا انها مبادئ لهذه الخواص والاعراض
وان اريد انها مجموعة بحقيقةها وتفاصيلها فلا يمكن ان الاتحاد موقوف على العلية بل والله لا يمكن
انهم يجمع المواد على وجه حصل الفطن بفضاض الصور عنده لاسباب لا تدل على التفصيل
كالبينة من الشعر والعقرب من البازر وجو ذلك وكفى بصنعة الزئبق وما فيه من الخواص
والاثر شاهدها على امكان ذلك نعم الكلام في الوقوع وفي انهم يجمع المواد وتحصيل الاسماء
ولهذا جعل الكبرياء العظمة في اسم بلاسمي (قال والثاني ٨) اي الذائب المشتعل هو الجسم
الذي فيه رطوبة ذهنية مع يوسه غير مستحتم المزاغ ولذلك تقوى النار على تفرق رطبه
عن باسده وهو الاشتعال وذلك كالكبريت المتولد من مائة تحترق بالارضيه والهوائية تحترق شديدا
بالحرارة حتى مسارت تلك المائة ذهنية وانعقدت بايرد وكان زريق هو كذلك الا ان الذهبية
فيها دقل (قال والثالث ٣) اي الذائب الذي لا ينطرق ولا يشتعل ما مضى من امتزاج رطبه وباسده
وتكررت رطوبته المنعقدة بالبر والبيس كاتراجات وتولد من طيبة وكبريتية وحيدة وقبها
قوة بعض الاجساد الذاتية كالاملاح وتولدها من ماء خايطه دخان حار لطيف كثير النار
وانعقد بالبيس مع غلبة الارضية الدخانية ولذا يتخذ الملح من الماء المحترق بالطبخ وانصهية
(قال والرابع ٦) اي الذي لاذيب ولا ينطرق رطوبتهما لا مستحتم الامتزاج بين اجزائه لظمة الغلبة
والاجزاء الباسية بحيث لا تقوى النار على تفرقتهما كالزئبق وتولد من مائة خايطه اجزاء ارضية
كبريتية باعة في اللطامة (قال والخامس ٩) اي الذي لاذيب ولا ينطرق يوسه ما اشتد الامتزاج
بين اجزائه الرطبة والاجزاء الباسية المستولية بحيث لا تقدر النار على تفرقهما مع احالة البرد
الباردة الى الارضية بحيث لا تنطرق رطوبته حيدة ذهنية ولذا لا ينطرق ولان عقده البيس لاذيب بالاطمية
بحيث لا يبقى ذلك الجوهر بخلاف الحديد المناب وذلك كالفوت وللال والذيرجد ونحو ذلك
من الاجزاء (قال وصرح المحدثات الى الانعقدة والادخنة ٦) فانها ساذما يمكن كثيرة قوية بحيث
تفجر الارض فتخرج عنها اوزلازل بل ضعيفة تنحبس في باطن الارض وتخرج بالقوى المؤدعة

٧ الذهب والفضة مما يشبه
الأكبرين ويعرّفون ان يحصل صورها
النوعية على تفرق رطوبتها غير مشروط
بالعلم بحقيقتها وتفاصيلها بل يكفي
العلم بجمع المواد على وجه يستحق
فيضان الصور بسباب لانها مائة
٨ كالكبريت والزئبق مما فيه امتزاج
ضعفين يوسه ذهنية انعقدت
بايرد متن

٣ كاتراجات والاملاح مما ضعف
امتزاجه وتكررت رطوبته المنعقدة
بالبر والبيس ولذا لا يذوب بالاء وفي
اتراجات مع اللطمة والكبريتية قوة
بعض الاجساد الذاتية متن

٦ كالزئبق وهو من امتزاج شديد بين
مائة كثيرة وارضيه لطيفة كبريتية
متن

٩ كالباقوت واللال والزبرجد ونحو
ذلك مما فيه امتزاج شديد بين اجزاء
باسية وقليل مائة يجمعها البرد
الى الارضية بحيث لا تنطرق رطوبته
حيدة ذهنية متن

٦ وتكون البعض بالضعف كالنور والاد
والخار ظاهر متن

في الاجسام التي هنالك على شروب مختلفة فقد بعد تلك الاجسام لقول قوى اخرى وصور
 تكون بهن الواها هي الجواهر المعدنية ويخص كل نوع بصفة مناسبة له معها فاذا زرع بقعة
 اخرى لم يتولد منه شيء لان القوة المادية له انه في تلك الارض ولا خفاء ان بعضها مما يتولد
 بالصفة بهيئة المواد وتكمل الاستعداد كادوسا در والمخ ولا في ان مثل الذهب والفضة
 والاصل وكثير من الاجسام قد يعمل له شبه بعسر التغير بينه وبين ذلك الجوهر في ادى النظر
 وانما الكلام في عمل حقيقة ذلك الجوهر (قال وتفقوا ٦٦) يريد ان المزاج الساني ليس كالاول
 في بقاء الاجزاء اعني البسائط العنصرية على صورها النوعية بل للمواد المركبة كالزئبق والكبريت
 المتكون منها الذهب لا يبق على صورها لكونها تابعة للمزاج المتقدم عند تصرف الاجزاء جدا
 فتركيب المغضى الى حصول المزاج التابع لتصرف الاجزاء لا تركيب الشخص من الاعضاء
 لا يكون عند التحقيق الا على البسائط العنصرية ولهذا لا يكون حجم الذهب ووزنه بين حجم الزئبق
 والكبريت عند التماس على ما هو قياس المركب من الاجسام المختلفة في الثقل الزايفة على صورها
 بل حجمه اقل منها بكثير ووزنه اكثر على ما سباني (قال خامسة ٤) هذا بحث شريف يفرع
 عليه احكام كثيرة في باب الفلزات والاحجار ومعرفة مقدار كل منهما في المركب مع بقاء التركيب
 وفي عمل ناولين اقريبه جده خاتمة بحث المدنيات لان امره فيها انهم واحتياجهما اليه
 اكثر وقد سبقت اشارة الى ان اختلاف الاجسام في الخفة والثقل عائد الى اختلافها في الصور
 والاستعدادات لا بل كثرة الاجزاء وقلتها مع اختلاف الخلاء وبحسب تفاوتها في الخفة والثقل
 تتفاوت فيما يقع ذلك من الخفيف والخير والطفو على الماء والرسوب فيه ومن اختلاف اوزانها
 في الماء بعد تساوي في الهواء مثلا حجم الاخف يكون اعظم من حجم الاثقل مع التساوي في الوزن
 بخلاف متقابل من الفضة ومائة من الذهب وخير الاخف يكون الى صوب المحيط والاثقل الى صوب
 المركز وان تساويا وزنا او حجميا والاخف قد يعلو الماء والاثقل يرسب فيه كالخشب والحديد
 وان كان وزن الخشب اضعا ف وزن الحديد واذا كان في احدى كفتي الميزان مائة مثقال من الخشب
 وفي الاخرى مائة مثقال من الذهب او الفضة او غيرهما من الاجساد التي جوهرها اثنى
 من جوهر الخشب ولا محالة يقوم الميزان مستويا في الهواء فاذا ارسلنا الكفتين في الماء لم يبق الاستواء
 بل يعمل العمود الى جانب الجوهر الاثقل وكما كان من جوهر اثنى كان الميزان اكثر وينفر الاستواء
 الى زيادة في الخفيف حسب زيادة الثقل مع ان وزن الجوهر ليس الامانة متقابل مثلا وذلك لان الاثقل
 اقدر على خرق القوام الغلظ وامانا اذا ارسلنا احدهما فقط في اناء فالعمود يعمل الى جانب البهول
 لكونه اقل وزنا وقادرا على ابريما تعيين مقدار تفاوت ما بين الفلزات وبعض الاجسام في الحجم
 وفي الخفة والثقل بل على اناء على شكل الطبرزد حر كبا على حشفة شبه ميزان بحيث
 لا يكون حال الابر يق وملاء ماء وارسل فيه مائة مثقال من الذهب مثلا وجعل تحت رأس الميزان
 كتفة الميزان الذي يريده معرفة مقدار الماء الذي يخرج من الاناء وهكذا كل من الفلزات والاحجار
 بعد ما بلغ في تنقية الفلزات من الغشوق وتصفية الماء وكان ذلك من ماء يجيئون في خزائن في فصل
 الخريف ولا شان ان الحكم يختلف باختلاف المياه واختلاف احوالها بحسب البلدان والفصول
 فحصل معرفة مقدار الماء الذي يخرج من الاناء بمائة مثقال من كل من الفلزات والاحجار وعرف
 بذلك مقدار تفاوتها في الحجم والثقل فان ما يكون ماؤه اكثر يكون حجمه اكبر ومثله اقل بصفة
 تفاوت المائين واذا اسقط ماء كل من وزنه في الهواء كان البساق وزنه في الماء مثلا لا كان ماء مائة
 مثقال من الذهب خمسة مثاقيل وربع مثقال كان وزنه في الماء اربعة وتسعين مثقالا وشهنا رابع
 مثقال والماء الذي يخرج من الاناء يبالغ الجسم فيه ان كان اقل من وزن الجسم فالجسم يرسب

على زوال صور المواد المركبة كالزئبق
 والكبريت عند تكون الذهب لكونها
 تابعة للمزاج المتقدم عند تصرف الاجزاء
 جدا ولهذا لا يكون حجم الذهب
 ووزنه بين حجم الزئبق والكبريت
 ووزنهما كما هو حكم المركبات الباقية
 على صور اجزائها متن

والاجسام تتفاوت في الثقل باختلاف
 الصور وبحسب تلك تفاوت في الحجم
 والحيز وفي الطفو على الماء والرسوب
 فيه ويختلف وزن كل في الماء والهواء
 وتعين جميع ذلك بتعين الماء الذي
 يخرج من الاناء حين يلق فيه قدر
 معين من كل منهما فلاما مائة مثقال
 من الذهب خمسة مثاقيل وربع
 من الفضة تسعة وثمان ونسبة ماء
 الذهب الى ماء الفضة نسبة حجمه
 الى حجمه او ثقلها الى ثقله واذا اسقط
 ماء كل على وزن في الهواء اثنى وزنه
 في الماء وما كان ماؤه اقل من وزنه
 فهو راسب واكثر فطاف وزن تساويا
 بل فيه بحث يماس اعلا سطح الماء
 متن

في الماء وإن كان أكثر منه فيطفو وإن كان مساوياً له فالحسم ينزل في الماء بحيث تماس أعلاه سطح الماء
وقد وضع أبو ريحان ومن تبعه جندولا جاءها لمقدار الماء الذي يخرج من الأناء بمائة مثقال من الذهب
والفضة وغيرهما والمقدار أوزانها بعد كون لفترات السبعة في حجم مائة مثقال من الذهب والياهر
في حجم مائة مثقال من الباقوت الاسمانجوني ولمقدار أوزانها في الماء بعد ما يكون مائة مثقال
في الهواء وهو هذا الجدول والله اعلم

٤٨	المبحث الثاني في إثبات النبوة على زيادة الاعتدال في مشارك الحيوان
٥٠	٣ ولا حصر لمراتب الهضم
٥١	٧ ومنها المتولدة
٥٢	١٠ المبحث الثالث اختصاص الحيوان لزيادة اعتداله
٥٣	١١ وأما الحواس الظاهرة فلهما الحس
٥٤	١٥ والمتشهور من آراء الفلاسفة الانصباع
٥٥	١٧ وأما الحواس الباطنية فلهما الحس المشترك
٥٦	١٩ (خاتمة) مقدم البطين الأول من الدماغ
٥٧	٢٠ قال المقالة الثانية فيما يتعلق بالجزرات
٥٨	وفيها فصلان الفصل الأول في النفس
٥٩	وفيها مباحث المبحث الأول أنها تنقسم إلى فلكية وإنسانية
٦٠	٣٦ المبحث الثاني النفوس بمقتضى لوحدة جدها
٦١	٣٠ المبحث الثالث اتفق الفلاسفة على ثلثين بمغايرة النفس للبدن
٦٢	٣٠ المبحث الرابع مدرك الجزئيات عندنا النفس
٦٣	٣٢ المبحث الخامس قوة النفس باعتبار تأثرها
٦٤	عن المبدأ للاستكمال يسمى عقلا نظريا
٦٥	٣٤ المبحث السادس قد يشاهد من النفوس
٦٦	الإنسانية غرائب أفعال وأدراكات
٦٧	٣٤ الفصل الثاني في العقل وفيه مباحث المبحث
٦٨	الأول في إثباته وفيه وجوه الأول أول
٦٩	الخلوقات بلزم أن يوجد وحده
٧٠	٣٨ المبحث الثاني في أحوالها
٧١	٤٠ المبحث الثالث في الملائكة والجن والشياطين
٧٢	٤٢ المقصد الخامس في الآلهيات وفيه فصول
٧٣	الفصل الأول في الذات وفيه مباحث
٧٤	المبحث الأول في إثباته وفيه طريقان
٧٥	٤٣ المبحث الثاني لما كان للظاهر في نظر الكل
٧٦	هو عالم الأجسام
٧٧	٤٤ المبحث الثالث ذات الواجب بخلاف الممكنات
٧٨	٤٥ المبحث الرابع المكان الواجب ما يتبع عدمه
٧٩	٤٥ انفصل الثاني في الترتيبات وفيه مباحث
٨٠	المبحث الأول في التوحيد
٨١	٤٧ (خاتمة) لم يخل بأن وجد القول بقدم
٨٢	الصفات
٨٣	المبحث الثاني في إثباته تعالى بسببهم ولا جبر
٨٤	٥٠ المبحث الثالث في إثباته تعالى بسببهم ولا جبر
٨٥	٥١ المبحث الرابع في إثباته تعالى بسببهم ولا جبر
٨٦	٥٢ المبحث الخامس في إثباته تعالى بسببهم ولا جبر
٨٧	٥٣ المبحث السادس في إثباته تعالى بسببهم ولا جبر
٨٨	٥٤ المبحث السابع في إثباته تعالى بسببهم ولا جبر
٨٩	٥٥ المبحث الثامن في إثباته تعالى بسببهم ولا جبر
٩٠	٥٦ المبحث التاسع في إثباته تعالى بسببهم ولا جبر
٩١	٥٧ المبحث العاشر في إثباته تعالى بسببهم ولا جبر
٩٢	٥٨ المبحث الحادي عشر في إثباته تعالى بسببهم ولا جبر
٩٣	٥٩ المبحث الثاني عشر في إثباته تعالى بسببهم ولا جبر
٩٤	٦٠ المبحث الثالث عشر في إثباته تعالى بسببهم ولا جبر
٩٥	٦١ المبحث الرابع عشر في إثباته تعالى بسببهم ولا جبر
٩٦	٦٢ المبحث الخامس عشر في إثباته تعالى بسببهم ولا جبر
٩٧	٦٣ المبحث السادس عشر في إثباته تعالى بسببهم ولا جبر
٩٨	٦٤ المبحث السابع عشر في إثباته تعالى بسببهم ولا جبر
٩٩	٦٥ المبحث الثامن عشر في إثباته تعالى بسببهم ولا جبر
١٠٠	٦٦ المبحث التاسع عشر في إثباته تعالى بسببهم ولا جبر

١٣٣	وأما السمعيات فكثيرة جداً	١٣٨	وأما استوعب الثالث فكانتور الذي كان ينقل في آياته
١٠٤	(خاتمة) امتناع الترجيح بلا مرجح	١٤١	المبحث الخامس قد دلت النصوص
١٠٥	وأفعاله بقضاء الله تعالى وقدره	١٤١	وانعقد الاجماع على انه مبسوط الى الناس كافة
١٠٥	ثم لا خلاص في ذم القسرية	١٤٢	المبحث السادس الانبياء معصومون
١٠٧	المبحث الثاني في عموم ارادته		عما ينافي مقتضى المجرة
١٠٩	المبحث الثالث لاحكام العقل بالحسن والقيح	١٤٦	المبحث السابع الملازمة عباد الله تعالى
	يعني استحقاق المدح والذم	١٤٨	وعكس المخالفون وهم المعتزلة والقاضي
١١٢	قال وعسكوا بوجوه الاول ان حسن الاحسان وقع لمدون مما لا يشك فيه عاقل		والجليس من ابوجه
١١٣	المبحث الرابع لا يقيح من الله تعالى	١٤٩	المبحث الثامن الولي هو العارف بالله تعالى
١١٧	الفصل السادس في تفرع الافعال وفيه	١٥٢	المبحث التاسع السحر اظهر امر خارق
	مباحث المبحث الاول الهدى قدره به الامتداد		للعادة بمباشرة اجمال مخصوص
١١٨	المبحث الثاني اللطف والتوفيق	١٥٣	الفصل الثاني في المعاد وفيه مباحث
١١٨	المبحث الثالث الاجل الوقت		المبحث الاول يجوز اعادة المعلوم خلافاً للاسفة
١١٩	المبحث الرابع الرزق ماساة الله تعالى	١٥٥	المبحث الثاني اختلف الناس في المعاد
	الى الحيوان فاتفق به	١٥٨	المبحث الثالث اختلف القائلون بصحة
١٢٠	المبحث الخامس السعر تقديره ما يباع به الشيء		فناء الجسم
١٢٠	المبحث السادس ذهب المعتزلة الى انه يجب على الله تعالى امور الاول اللطف	١٥٩	المبحث الرابع واختلفوا في ان الحشر
١٢٤	الفصل السابع في اسمائه تعالى وفيه		ايجاد بعد الفناء
	مباحث المبحث الاول الاسم هو اللفظ الموضوع والسمي هو المعنى الموضوع له	١٦١	المبحث الخامس الجنة والنار مخلوقتان
١٢٦	المبحث الثاني اسماء الله تعالى توقيفية		الآن
	خلافاً للمعتزلة	١٦٢	المبحث السادس سؤال القبر وعذابه حتى
١٢٧	المبحث الثالث مبدول الاسم قد يكون نفس الذات	١٦٣	المبحث السابع سائر ما ورد في كتاب السنة
١٢٨	المقصود السادس في السمعيات وفيه		من المحاسبة واهوالها
	فصول الفصل الاول في النبوة وفيه مباحث	١٦٤	المبحث الثامن ذهب المحققون من الحكماء
	المبحث الاول النبي انسان بعثه الله تعالى		الى ان ما ورد في الشرح من تفاصيل
١٣٠	المبحث الثاني المجرة امر خارق لاسارة		احوال الجنة والنار
	مفرون بالعدوى	١٦٥	المبحث التاسع الثواب فضل والعقاب
١٣٣	المبحث الثالث قال الحكماء ان الانسان يحتاج في تربيته الى اجتماع مع بني نوعه		عدل
١٣٥	المبحث الرابع محمد رسول الله	١٦٧	المبحث العاشر لا خصال في خلود
١٣٨	وأما النوع الثاني من الماضي قصص الانبياء وغيرهم		من يدخل الجنة في الجنة ولا في خلود الكافر
			عناد او اعتقاد في النار
		١٧٠	المبحث الحادي عشر الموت اذا خلط
			الجنات بالسيئات فعدنا في الجنة ولو بعد اذار
		١٧٢	المبحث الثاني عشر اتفقت الامة على
			الدفع عن الصغار مطلقاً
		١٧٥	المبحث الثالث عشر يجوز عدنا الشفاعة
			لاهل الكبار

١٧٧ البحث الرابع عشر في التوبة

١٧٨ وهي واجبة عندنا سمعنا

١٨٠ البحث الخامس عشر قد اطبق
التكثير والسند والاجماع على وجوب

الامر بالمعروف والنهي

عن المنكر

١٨١ الفصل الثالث في الاسماء والاعكام
وقبه مباحث البحث الاول الايمان في

اللغة اتصفت بـ

١٨٣ قال لنا مقامات الاول انه فعل القلب

١٨٣ المقام الثاني ان الايمان في الشرع لم يتقل
الى غير معنى التصديق

١٨٧ المقام الثالث ان الاعمال غير داخلية
في حقيقة الايمان

١٨٩ (خاتمة) صاحب الكبيرة عندنا مؤمن

١٩٠ البحث الثاني في الاسلام الجمهور على
ان الاسلام والايمان واحد

١٩٢ البحث الثالث ظاهر الكتاب والسنة
ان الايمان يزيد وينقص ومنعه الجمهور

١٩٣ البحث الرابع المذهب صحة الاستنساء
في الايمان

١٩٤ البحث الخامس الجمهور على صحة ايمان
المفاد

١٩٦ البحث السادس الكفر عدم الايمان
بما من شأنه

١٩٧ البحث السابع في حكم مخالف الحق
من اهل القبلة

١٩٨ البحث الثامن في حكم المؤمن والكافر
والفاسق

١٩٩ افضل الرايع في الامامة وهي رئاسة عامة
٢٠٠ وفيه مباحث البحث الاول في نصب الامام

٢٠٣ البحث الثاني التكليف والحربة والذكورة
٢٠٦ البحث الثالث في طريق شيوتهما

٢٠٧ البحث الرابع الجمهور على انه على الله
تعالى عليه وسلم لم ينص على امام

٢٠٩ البحث الخامس الامام بعد رسول الله
ابو بكر رضي الله تعالى عنه

٢١٠ البحث الشبهة بوجوده
٢١٥ وامر عمر رضي الله تعالى عنه

٢١٦ (خاتمة) ثم ان ابا بكر امره عرو فوض
الامر اليه

٢١٨ البحث السادس الافضالية بترتيب الخلافة
٢١٩ تمسكت الشيعة بوايه تعالى

٢٢٠ وأما بعدهم فقد ثبت ان فاطمة الزهراء
سيدتنا نساء العالمين

٢٢٢ البحث السابع ان في اهل الحق على وجوب
تعظيم الصحابة

٢٢٥ قد وردت الاحاديث ان صحبة في ظهور
امام من ولد فاطمة رضي الله عنها

الغصير الزقية كما تمسح فتمن كونها بقوة من المعدة وما ذكر في المواقف من ان هذه الحركة ليست ارادية امان الغذاء فاعدم شعوره وامان الغذاء فارق وعيها بلا ارادته فيبقى على انه اراد بالارادية ما ينسب الى الارادة على ما يعبر الواقعة بزيادة الحركة والثابتة لزيادة العنصرين المعنيين باختصار عبارة ويدل على وجودها في الرحم انه اذا كان خاليا عن الفضول بعيد العهد بالجماع شدد شوقه الى المتى حتى يحس الجماع بان ينجذب الاحبال الى داخل جذب النجاسة للدم وفي باقي الاعضاء ان الكبد يتولد فيه مع انهم الصغرا والسوداء ثم يبدل واحد منها بغيره من صاحبه ويتصبب العضو مخصوص ويحرق الدم في طريق العروق الى جميع الاعضاء ولا يتصور ذلك الا بما فيها من الجواز وبديل على وجود الساسكة ان الغذاء وان كان في غايته ارقه والسبيل الذي في المعدة الى الانهضام والتي مع اقتضائه الحركة الى اسفل يبقى في الرحم وكذا الدم في سائر الاعضاء وعلى وجود الدافعة التي تجذب المعدة عند التي ودفع ما فيها لتحركه الى فوق بحيث يحس بترعزها وبحركة الاحشاء تبعها وكذا الامعاء عند دفع ما فيها بالاسهال والزرخم عند دفع الجنين وما في سائر الاعضاء فلا شك ان الدم الوارد عليها يتغير من الاخلاط فلو لم يكن فيها ما يدفع غير الملايم لما حصل الاغتناء على ما ينبغي ويدل على الهاضمة تغير الغذاء في المعدة وظهور رطام الجحوشة في الاحشاء ثم علم الاستحالة ثم تبدل الصورة الى صورة الاخلاط واما الثاني وهو بيان تغير هذه القوى فيبقى على ما تقرر عندهم من استحالة صدور الافعال المختلفة عن قوة واحدة طبيعية وهذا ترى من بعض الاعضاء متبعضا في بعض هذه الافعال وقويا في الباقي ولا يخفى انه لا يدل على تعدد القوى بالذات لجواز ان يكون الاختلاف عائدا الى اختلاف الآلات والاستعدادات (فان وجود الاربع ٩) يعني الجاذبة والمنسكة والهاضمة والدافعة في كل عضو لانه يتغير في القسام الى اغتناء الغفر الى الاغتنان المستند الى القوى الاربع وقد يتضاعف في بعض الاعضاء اعني التي هي آلات الغذاء كالمعدة كما فيها جاذبة للغذاء من الفم وما سلكه فيها ومنغيره الى ما يصلح ان يصير دما في الكبد ودافعة ضللت الى الامعاء ثم جاذبة للدم الى بصير غذاء لجوهر المعدة كسائر الاعضاء وما سلكه له زئنا فيسري الى مشاكله جوار المعدة وهذا فعل ذلك ودافعة لما يتخالف ذلك من غير الملايم وكذا الكبد والعروق (فان ولا يحصر لمراتب الهضم) يعني ان الغذاء من ابتداء المضغ الى حين تصير جزءا من العضو يعرض له في كل ارتغير واستحالة من غير ان يكون ذلك محصورا في عدد الا انه من فطرنا الى اعضاء الغذاء والعضو المتغذى والى ظهور الثغرات في الغاية فعلا لهما هضم الغذاء امان لا يلزمه خلع صوره وذلك هو الذي به يتغير الى ان يصير كيلوسا وهو هضم المعدة واستداؤه من الفم او يلزمه خلع صورته فلان لا يلزم من كمال ذلك الضج حصول الصورة العضوية وهو الهضم الرابع ويكون في كل عضو ولا يلزمه حصول الصورة العضوية فلان لا يلزمه حصول التشبه بها في الزاج وذلك هو الذي به يصير طوية ثابته وهو ان يكون في العروق ولا يلزمه ذلك وهو الذي به يصير خلطيا ويكون هذا في الكبد ويستند الى كون ابتداء الهضم المدي في الفم بان الخلطة المضروقة تفعل في تضام الدما قبل ما تفعل المدفوعة الى الجوارع بالسا او الماطبوخة فيه وان ما بقي من الغذاء من بين الانسان يتغير وتن رايخته ويصير له كيفية ثم كيفية علم الفم والسبب في ذلك ان سطح الفم متصل بسطح المعدة بل كانهما سطح واحد بينهما منسجج ولذا يعمل ما في الفم والمعدة هضمها واحدا لا يتسبب الى بعض الاوهام من ان اهل الهضم في الفم والثاني في المعدة والبلد في الكبد والرابع في العروق حطها لهما المعدة والغذاء في الهضم اعني التغير الى جوهر العضو من درجته لاعتبار واما جمل الهضم الكبدى واحدا مع ان ابتداءه في السابا

في كل عضو وقد يتضاعف في البعض من

الا انه لا يحمل اربعا نظرا الى الاعضاء وظهور الثغرات واما المعدة ولابد وامن الفم ثم الكبد في العروق ثم في الاعضاء فان الغذاء يستعمل في المعدة جوهرها شيها، الكبد الثخين يسمى كيلوسا فيزدفع كتيفه من طريق الامعاء ويجذب لطيفه الى الكبد من طريق صاسية

اعنى العروق اندقيقة الصلبة الواحدة بين الصكبد وبين واخر المعدة وجميع الاعضاء
وليس لها اتحاد بالكبد فلانة لا يظهر فيها اللطيف الكيلوس المجذب اليها تقيمه بعتده
وحالة مقبرة عن الكيلوسبة التي حصلت في المدة والخطافية التي تحصل في الكبد ثم تسلك من
هذه الهضوم فضل تدفع ضرورته الى الهضمة لا يملكها الصالحة جميع ما يرد اليها من الغذاء اما كثيرة
واما لان من اجزائه ما لا يصلح ان يصير جزءا من المغذي فاهضم الاول له فضل كثير لانه
يقول في الغذاء وهو باقى على طيبته واجزائه الصالحة وغير الصالحة وعن كثرة الزيادة على
المعدة باختبار من الحيوان سيما الانسان المغفرة باعتدال مزاجه الى تنوع الاغذية وكثيرها
بالن كيب وغيره لا يجرد انجذاب طبيعي للناسع وحده كافي باقى الهضوم وكفى غذاء
النبات فلذا احتاج الى منفذ يسم كثرة الفضلات وهو المخرج واهضم الثاني تكون فضلاته
قليلة لطيفة لان الغذاء يراد اليه يجذب طبيعي ومن منافذ ضيقة جدا فيخرج اكثرها بالبول
والباقي من طريق العطش والمرارة واما الهضم الثالث والثاني والرابع فاندفاع فضولها عما
ان يكون خروجا طبيعيا اولا والثاني اما ان يكون باقيا على خلطية من غير صرف الهضم الثالث
كدم البواسير والدم القاسد الخارج بازعاف وغيره واما ان يكون قد استعمل استعانة غير تامة
كالصيد والفتح او تامة اما الى حالة تصلح للتغذية كالنصف النضج الخارج في البول في حالة الصحة
مخالفات القوة الغاذية اولا كالمدة الخارجة من الاورام المتفجرة والاوال وهو ما يكون خروجه طبيعيا
اما ان يجمع الى منفعة الانتفاص منفعة اخرى اولا فالاول اما ان يكون تلك المنفعة توليد جسم
متصل بالبدن من جنس الاعضاء وهو مادة الفطر اولا وهو مادة الشعر او غير متصل وهو مادة
الولادة التي او يكون غير توليد جسم آخر وحيد فذلك المنفعة قد تعاق بانى كالودي الحافظ
لرطوبة المثلى المسلول خروجه وقد ينفذ في الجنين حال تكونه كالطيط احوال خروجه كالزطوبات
الكثيرة خاصة الولادة اواء ذلك كالبين وقد لا تعاق بها وذلك اما لدفع ضرر شئ يخرج من البدن
كالودي النكاسر بلما يشته لخدمة البول او يدخل فيه كوضع الاذن القابل بمرارته لما يدخل فيها
من الذباب ونحوه واما للدفع ضرر شئ كالآباب المعين على الكلام بترطيه الانسان والثاني
وهو ما لا يجمع الى منفعة الانتفاص منفعة اخرى اما ان يتكون منه جسم آخر منفصل كادة
القول او غير منفصل كإزالة الحصى واما ان لا يتكون وهو اما ان لا يكون محسوسا ابدا كالبخار المتحال
او يكون محسوسا اجناسا كوضع البدن اكان من فضل غذائه فانه لا يحس الا ان يجمع اوداما خروجه
اما ان يكون من منفذ محسوس كالخط او غير محسوس كالرق (قال فتصير الاخلاط الاربعة في بدن
الدم والبنم والصفراء والسوداء وذلك بحكم الاستقرار فان الدم وان سواء كان صحيا او مريضا
يحد منه محسا لطائفي كازرة وهو الصفراء والوشى كازسوب وهو السوداء والوشى كايض
البيض وهو البنم وما هذه الثلاثة فهي الدم وقد يقال ان الكاوس اذا تخطى فان كان معتد لالدم
وان كان قاصرا فالبنم والسوداء وان كان مقربا فالصفراء وايضا فان الاخلاط تكون
من الاغذية لمركبة من ادمطقات الاربعه فيحسب ذلية قوتها واحد واحد منها يوجد خلط خلط
وايضا الغذاء شيه بالمغذي وان في البدن عضوا باردا بابسا كالغظم وبارد رطب كالدماع
وحار رطب كالكبد وحار ابارسا كالعقب فيجب ان تكون الاخلاط كذلك ابعثدى كل عضو
بما يناسبه هذا والحق ان الانسان بالحقية هو الدم وبا في الاخلاط كبا لا يبرر للصحة واهذا كان
افضل الاخلاط واعدها ارجا قواما والذ هساطعها وفهموا الخلط باه جسم مطب
سبيل يستعمل اليه التفسد اولا واحتجز بالزطاب الى سهيل القبول للتشكل عند عدم مانع
من خارج عن مثل المغظم والضرور وبالسبيل الى ما من شانه ان ينسب طاجره متفسدة بالطبع

ثم يندفع في العروق ويتجزأ باق
الى عضود يرتفع عابهم من فوهات
العروق في تارة من

حيث لا مانع عن مثل اللحم والشحم ان قلنا يكثر ههنا رطبتين والمراد بالاستحالة التغير في الجوهر
بحرارة البدن ونصرف الساذجة بقرب بنه التعبدية بالي اذ يقال في العرف استحالة الماء الى الهواء
وقايل يقال استحالة الماء الحار الى الباردة بل ياردوه احتراز عن الكيلوس الذي يستحيل اليه الغذاء
اولا في كينسيته والمراد بالغذاء ماهو المتعارف من مثل اللحم والخبز وسائر ما يرد على البسدن
فيغذوه واحتراز بقيد الاولية عن الرطوبات الثانية وعن التي فان الغذاء انما يستحيل اليها
بعد الاستحالة الى الخلط وورد عليه اشكال بالخلط المتولد من الخلط كالدم من البلغم ويذوق
بان المراد استحالة الغذاء اولاً في الجملة وكل خلط فرض فان من شأنه ان اغذاء يستحيل
اليه اولاً ثم لاحقاً في ان مثل اللحم والعظم وجيع ما عدا الخلط يخرج بهذا القيد فذكر
الرطب والسائل يكون مستدركا بل بخلافه لانما كان اذ يخرج البلغم الجصبي والسوداء الرمادية
فانهما غير سائليين يحكم المشاهدة والقول بان عدم السيلان لمسانع ليس بقادح ضعيف
(قال في المصنف ٢٥) اني بصير ما يليق بالعضو ورشح عليه شيئا من المزاج والقوام واللون والاتصاف
اعني صيرورة جزء من العضو على النسبة الطبيعية من غير ان يتي مقبراً عنه مراً كما في الاستسقاء
اللمعي فان ذلك اخلال بفعل الاتصاف كما ان الرص والبهق اخلال بالنسبة في اللون
واما ان يقول فاخلال بتحصيل جوهر الغذاء ومن اخلال بالافعل ما وقع في الموافقة
ان الاستسقاء اللمعي اخلال بالقوام والذبول اخلال بالاتصاف ولا ادري كيف يشع مشله
لانه واعلم ان الغذاء يكمل القوام فهي رطوبة رذائية طليقة قد انصفت بالعضو وانعدمت
واستحالت اليه من جهة المزاج لكن لم يرب عهدها بالانعة فلم تصب بعد ولم يحصل
لها قوام العضو واعترض بانها حينئذ لا تكون هي مزاج العضو سابقها من زادة مائية
لا بد من تحللها وورد بانها يجوز ان تكون الاستحالة الى قوام العضو لا بتحلل المائيت بل بمجرد
الانقسام كاللحم يتولد من بين الدم ويعقده الحر والشحم من مائيه ودميته ويعقده البرد
(قال والمشكلة المشتركة بين الغذاء والمغذى ٤) فيه اشارة الى امرين احدهما ان الغذاء
قد يطاق على ماهو باقل اعني الجسم الذي ورد على البدن واستحاله الى الصورة العضوية
وصارت جزاءته شبيهة لكن لا يحصل له القوام التام الذي للعضو لقطع بانه لا يبال للاجزاء
الكاملة من العضو انها غذاء له وقد يطاق على ماهو بالقوة البعيدة اعني الجسم الذي
من شأنه اذا ورد على البدن وانفعل عن حوائجه ان يستحيل الى الغذاء بالافعل كالخبر
واللحم او اقرية اعني الجسم المعد في البسدن لان بصير غذاء بالافعل كالاخلاط وبعض
الرطوبات الثانية اعني التي تستحيل اليها الاخلاط وهى تطلق على الكيلوس منه بعضهم يرون انها
ان المراد بالمشكلة في قوامها حفظ الصحة لتكون المشكل كما ان علاج المر يرضي بكونه بالمضاد
وافاقه مزاج اغذاء حين ما هو غذاء بالفعل لمزاج المتغذى حتى ان غذاء صاحب المزاج الحار
يئني ان يكون ياردا بحيث اذا تصرف فيه طبيعته فصار غذاء بالفعل استعمال عن البرد وصار
حاراً مشاكلاً لطوهر يئنه لان يكون حاراً مثل مزاجه والا صار عداً لهم احرى يئني واسقده
وبر ما صار من قبيل الاولية بل السوم وكذا غذاء بارد المزاج يئني ان يكون حاراً ليصير عند
العضو في يئنه البارد بارداً منه وبهذا يتدفق الاعتراض بانه لو كان حفظ الصحة بالمشكل لازم
ان يكون غذاء من هو حار المزاج جداً ياءه خست مثل العسل والفلفل وبارد المزاج بالمبردات
و بطلانه ظاهر (قال في ٦٦) ومن القوى الطبيعية النامية وهي التي تؤيد في اقطار الجسم
اعني الطول والعرض والعمق على تناسب الطبيعي بما تدخل في اجزائه من الغذاء فيخرج ما يئني
النسب لانه لا يكون زيادة في الطول وقدر تغذوه اليوم لانه لا يكون على تناسب الطبيعي اي
النسبة التي تقتضيها طبيعة ذلك الشخص والخلط لانه لا يكون بما يدخل في الجسم بل

أولاً وقواماً ومر اجابوا بالتصايف
من

في حفظ الصحة هي التي تكون حاراً
ما يصير جزءاً من العضو وهو الغذاء
بالفعل واما قبله فبالقوة على
الاختلاف في القرب والبعيد
من

٦. الثانية وهي التي تدخل الغذاء بين
اجزاء الجسم فتزيد في اقطاره
بنسبة طبيعية وقد يقال انها تغاذية
الا انها في الابتداء تفي بيراد البدل
والزيادة افرط القوة وصغر الجثة وكثرة
الرطوبة وفي الاخر فخرجت عن ذلك
حين

بأبسط جرمه وأما التخلل بمعنى الانشقاق اهـ مداخلته الأجزاء الهوائية فلو تناول الجسم
أعني القوة الطبيعية لما يفيدهم طرح بقيد الغذاء لظهور الأجزاء الهوائية ليست غذاء المتشفس
والأكثون على أن قيد مداخلته الغذاء في أجزاء الجسم يخرج السمن ايضا لا يدخل في جوهر
الأعضاء الأصلية المتولدة عن النبي بل في الأعضاء المتولدة عن الدم وما يشبه كالحلم والشحم
والسمن وما ذكره الامام من أن قيد الاقطار يخرج الزبابات العنصرية كما اذا أخذت شحمة
ومثلتها بشكل فالك متى نقصت من طولها زدت في عرضها كلام قليل الجدوى لأن الكلام
في القوى الطبيعية وفي أن تكون الزيادة بمداخلته الغذاء والا فلا خفاء في ذلك اذا ضمنت ومرت
بالشحمة قدرا آخر من الشحم حصلت الزيادة في الاقطار وانما قدمنا في المتن قيد المدخلة نظرا
الى الوجود وفي الشرح قيد الزيادة نظرا الى الظهور ولا يخفى أن اطلاق التسمية على القوة والنظر
الى الوضع القوي من قبيل سبل منع على اعتد اسم المغول وذلك لان فعلها انما هو التناهي والتسبي
انما هو الجسم قبل الزيادة التي بها يتحصل القوة وليست في الجسم الاصل والوارد لا تزال بينهما
على حاله فاذن كل منهما كما كان وانما انضاف جسم الى جسم فصار المجموع اعظم من كل منهما
وهذا المجموع لم يكن قبل ذلك صغيرا ثم عظم فاذن ليس ههنا جسم تام واجيب بمنع المقدمة
الاولى على ما قلنا ان سبنا ان القوة التامة تفرق اجزاء الجسم بل اتصال العضو وتدخل في ذلك
المسام الاجزاء الغذائية ولا يلزمه الايلام لان ذلك انما هو في التفرق الغير الطبيعي وبطلانه لما كان
معنى القوة ضرورة الجسم اعظم مما كان بالطريق الخصوص كان التام هو ذلك الجسم الذي
ورد عليه الغذاء وهو في اول الامر الجسم الاصل ثم اتصّل بالتغذية والتمية وهكذا الى ان يباغ
كامل النشو قوله وقد يقال اشارة الى ما ذكره الامام من ان فعل التسمية ايراد الغذاء الى
العضو وتشيده به والصانع كالتغذية الان الغذائية تفعل هذه الافعال بحيث يكون الوارد
مساويا للتمثال والتسمية تفعل ازيد من التحلل ولا شك ان الفساد على الشيء قادر على مثله
والجزء الثالث مشابه للاصل فاذا قويت الغذائية على تحصيل الاصل قويت على تحصيل الزيادة
وتكون هي التسمية لانها في الابتداء تكون قوية على ايراد بدل الاصل والزيد مساوية للقوة
على الفعل وكثرة المسادة اعني الرطوبة وقلة الحساجة بواسطة مفر العضو وبعد ذلك يعود
الامر الى القصدان لضعف في القوة وقلة في المسادة وعظم في العضو واعترض بان التغذية
والتمية فعلان مختلفان فلا يستندان الى مبدأ واحد حتى ان امر التغذية لما كان ياراد البديل
والشبيه والاصافي استندوا الى قوى ثلث وهذا ما قل في الشفهان شأن الغذائية ان تفرق
كل عضو من الغذاء بقدر عظمه وصغره وتأتي به من الغذاء بمقداره الذي له على السواء وأما
الثانية فتلعب جانباً من البدن من الغذاء ما يحتاج اليه الزيادة في جهة اخرى فتصلح تلك
الجهة لتزيد تلك الجهة قوى زيادة جهة اخرى يبان ذلك ان الغذائية اذا اضرت وقرى فعلها
وكان ما تورد اكثر مما يتصل فانها تزيد في عرض الأعضاء وعمقها زيادة طاهرة بالتميين ولا
تزيد في الطول زيادة يعتد بها والتسمية تزيد في الطول اكثر كثيرا زيدا في العرض (قل وتعلم)
للسادى الضعفاء (٩) اشارة الى ما ذكرنا في ضرورة الموت من جهة القوة افعاوية وفسروا الموت
بتمطل القوى عن الاعمال لانطفاء الحرارة الفريزية التي هي ألتها فان كان ذلك لانتهاء
الرطوبة الفريزية الى حد لا يفي ما يقوم بهما من الحرارة الفريزية بأمر القوى وافعالها فزيت
طبيعي والافطير طبيعي وحاصل الكلام ان لبطلان الرطوبة الفريزية تنبأ بضرورة فيكون ضروريا
فيكون انطفاء الحرارة ضروريا لبطلان مادته فيكون تمطل القوى ضروريا لبطلان ألتها
وتلك الاسباب مثل انفساق الهواء المحبض للرطوبة من الحسارج ومعاونة الحرارة الفريزية

٩ قوله رطوبة الى الجوز عن ايراد
ابن حنبل الاجل متن

من الداخل ومعاملة الحركات البدنية والغسائية الضرورية في ذلك مع بحس الطبيعة عن
مقاومة تلك المحلات بإيراد البديل دائماً لما سبق من تنامي القوى الجسمانية على أن هناك أمراً
آخر يمين على إطفاء الحرارة الغريزية بطريق الغمر في الباردة في الكم وبطريق إخمادها
في الكيف وهو ما يستول من الرطوبة الغريبة الباردة البليغة بواسطة قصور الهضم هذا
ولو فرضنا فعل الغائبة اعني إيراد البديل دائماً غمرته نلبس التحلل دائماً على حد واحد بل
يزداد يوماً بوما يوماً والمؤثر اعني المحلات المذكورة في متأثر واحد هو الرطوبة الغريزية فابدل
ألا يقاومه قبال الضرورة بشأدى الأمر الى إفتاء التحلل للرطوبة بل لو فرضنا البديل دائماً على
مدار التحلل فلاخفاء في أنه لا يقاومه قصوره بحسب الكيفية لأن الرطوبة الغريزية تتجمد
وتضيق في اوعية انهاء ثم في اوعية المني ثم في الرحم والبديل لم يتجمد الا في الأولى فيكون إرادته بدلا
منها كما أراد المبالغة من الدهن في السراج (قال ومنها المولدة) وهي قوة شاذة تحصيل البذر وتفصله
الى اجزاء مختلفة وهيئات مناسبة وذلك بان تخرج جزءاً من الغذاء بعد الهضم الشام ليصير مبدءاً
للخص آخر من نوع اللغتي او جسدته ثم تفصل ما فيه من الكيفيات المراجبة فترجسها فترجسها
بحسب عضو عضو ثم تقيد بهن لا تحسبات الصور والغوى والاعراض الخاصة لأنواع الذي
انفصل عند البذر اولجسدته كما في البقل والمفعمون على أن هذه الافعال مستندة الى قوى ثلاث
يتوأهلها على ما عرف في الانسان وكثير من الحيوانات الأولى التي تجذب الدم الى الاثنين
وتصرف فيه الى أن يصير مثلاً وهي لتصرف الاثنين وتخص باسم المحصلة والثانية التي تصرف
في التي تفصل كيفياتها المراجبة وتخرجها من تحت بحسب عضو فتعين مثلاً لعصب مراًجا
شاماً والشرى مراًجا خاصاً والعظم مراًجا خاصاً وبالجملة تعد مواد الأعضاء وتخص هذه باسم
المفصلة والمغيرة الأولى تغير اعني الغيرة التي هي من جهة الغائبة اعني التي تغير الغذاء الوارد على البدين الى
مشاكله اعصلاً فانها انما تكون بعد تصرف الغيرة الأولى وحصول البدن باعضلة والثالثة التي تقيد
تغير الاجزاء وتشكلها على مقاديرها ومواضع بعضها عندها وكيفياتها وسائر ما يتعلق بتوالت
مقاديرها وبالجملة تلبس كل عضو صورة لخاصة به فيكمل وجود الأعضاء وهذه تخص باسم
الصورة ويحلها المني كالمفصلة وقها كما يكون في الرحم والكلام الغوم متدد في أن المولدة
اسم للقوى الثلاث جميعاً او للمفصلة وحدها اولها والمفصلة مع والاول هو المفهوم من الشفاء
والاشارات حيث حصر القوى الطبيعية في الغائبة والنميمة والمولدة من غير تعرض للصورة
ولذا قال الشارح للاشارات ان المولدة تمثل تنقسم الى نوعين موادة ومصورة والمولدة الى نوعين
محفلة ومفصلة فالرأ بالمولدة اولاً لتصرفه لحفظ النوع ليعم الاقسام وثانياً لتصرفه لاهل
وجه لتصوره لكون اخص بل كلام الشفاء صريح فيما ذكرنا لانه قال المولدة قوة تأخذ من الجسم
الذي هي فيه جزءاً هو شبيه بالقوة فتعمل فيه باستعداد اجسام اخرى تشبهه من الخلق
والتزج ما يصير شبيهاً بالفاعل وقال للمولدة فعلان احدهما تخليق البذر وتشكيله وتطعيمه
والثاني إعادة اجزائه في الاستحالة الثانية صورة من القوى والقادر والاعداد والاشكال
واخشونه والامانة وما يعمل بذلك مستغرق تحت قدرة المتغرد بالجيور عن شانه والثنى اعني كون المولدة
شخصية مذهب بعض الاقدمين وبه يشعر ما قل من ان سبنا ان لقوة المولدة يتجدها القانون
اثنان احدهما المفصلة والاخرى الصورة والثالث اعني كونها اسمائاً يعم المحصلة والمفصلة
مذهب الجمهور والمصرح به في القانون حيث قال ان القوة المتصرفه لبقاء النوع تنقسم الى نوعين
الى المولدة والصورة والمولدة نوعان نوع يولد المني في الذكر والانثى ونوع يفصل القوى التي
في المني فيزجها فترجسها بحسب عضو عضو (قال ونفها بعضه) إشارة الى ما ذكره الانعام

وهي التي تحصل من الغذاء ما يصنع
مبدءاً لشخص آخر من نوع
المفصلة وتفصله الى اجزاء مختلفة
وتعدها الهيئات التي لها يصير
مثلاً بالفاعل والجهاز وعلى ان المولدة
هي التي تحصل للمادة وتفصلها
وتحصل الهيئات قوة اخرى
تسمى صورة

اللفظ باستحالة صدور مثل هذه
الافعال التي هي العبدية في الاستدلال
على قدرة الصانع وحكمته
عن قوة بسيطة عديمة الشعور
حالة في مادة مشابهة لاجزاء
والانصاف عن

واختاره بعض الحكماء المتأخرين وهو ان العقل قاطع باستباح صدره وهذا لافعال مختلفة والتراكيب
العجيبة المدالة على غاية القدرة والحكمة على قوة بسيطة تأس لها شعور اصلا مع انها حاله في جسم
مما له الاجزاء ومثابه المتراج على اختلاف الرايين اذ عندنا وسط وجن الى كالك في الاسم والمخبر
غير اختلاف في الحقيقة لكنه منفصل عن الاشبين فقط وعندنا بطرا جازم الى مختلفة بالحلق في متنازعة
في نفس الامر اذ يخرج من اللحم جن شبيهه ومن العظم جن شبيهه وكذا ما في الاعضاء فانه لا امر لها
غير متنازعة في الحس وهذا معنى تشابه المتراج ولكن من الغريقين احتياجا في مذكرة في موضعها
فعل الاول يلزم ان يكون الشكل الحادث من فعل المصورة في المني هو الكرة على ما هو شأن
فعل القوة الغير الشاعرة في الملة المشابهة وعلى الثاني يلزم ان يكون الحاصل كرات مضبوطة
بعضها الى بعض وان لا يبق وضع الاعضاء وترتيبها على نسبة واحدة لكن المني رطوبه
سائلة لا يحفظ الوضع والترتيب فان قيل انما يتبع اختلاف آثار القوة العدمية الشوم في المادة
الواحدة لو نفذ القوة المتصلة فيها بغير اجزاء واختلاف مواد للاعضاء قلنا فيعود الكلام
الى القوة المتصلة فان اعترفوا بان القوى في صفة الوسائط والآلات لا الفواعل والمزترات
والمؤثرات فاعلموا خاتمة القادر المختار الفاعل لما يشاء فقلنا همد ولم يبق سبيل الى انبات القوى
والحاصل ان ما يدرك بعلم المشرع من الصور والكميات والامور في بدن الانسان
يتمتع ان يحصل فعل القوة المصورة في مادة المني اما من جهة الفاعل فلكونه عدم ثم الشعور
واما من جهة القابل فلكونه متشابهها وقد يجاب عن الاول بأنه استبعادا فاعلموا ان ما يمكن ذلك
بان خاتمة بمعنى انه خلفها لذلك ووجدتها كذلك وعن الثاني بأنه لو سلم بساطة القوة المصورة
وتشابه اجزاء المني فلا خلاف في انه من اجسام مختلفة الطابع وحيد لا يلزم ان يكون الحيوان
مكرر كرات اذ يلزم ان يكون فعل القوة في المركب فعلها في واحد واحد من الاجزاء قالوا
واما الاعتراض قد يورد ههنا سؤال وهو ان الفلاسفة يقولون المولدة والمصورة وغيرهما
قوى للنفس والآلاتها والنفس حادثة بعد حدوث المتراج وتقام صور الاعضاء فاقول
باسناد صور الاعضاء الى المصورة قول يحدث الآلة قبل ذي الآلة وفعلها بنفسها من غير
مستعمل ايها وهو باطل وجوابه بعد تسليم ان النفس ليست بقدمية كما هو رأي بعض الفلاسفة
واحادثة قبل حدوث البدن كما هو رأي بعض الملمين ان ذلك انما يدل لوجهات المصورة من قوى
النفس الشاطئة للولود واما لو جعلت من قوى نفس النباتية المفسرة بالذات لنفسه الشاطئة
كما هو رأي بعض ائمة قوى النفس الشاطئة للام فلا اشكال الا ان كلامهم مضطرب في ذلك
على ما يشهده اضطرابهم في ان الجامع لاجزاء البدن هل هو الحافظة لها ام لا وفيه نفس
المولود ام غيرها فذكر الامام ان الجامع لاجزاء النطفة نفس الوالد ثم ثابته في ذلك المتراج
في تدبير نفس الام الى ان يستعد لقبول نفس ثم انها تصير بعد حد ونها حافظة له وجامعة
لسائر الاجزاء بطريق ايراد الغذاء ونقل عن ابن سينا ان الجامع لاجزاء بدن الجنين نفس الوالد
والحافظة لذلك الاجتماع والاقوة المصورة لذلك البدن ثم تنفسه النطفة وتلك القوة ليست
واحدة في جميع الاحوال بل هي قوى متعاقبة بحسب الاستعدادات المختلفة لسادة الجنين
وذكر في الشفاء ان النفس التي لكل حيوان هي جامعة اسطقسات بدنه ومؤلفاتها ومركبها
على نحو يصلح معه ان يكون بدنا لها وهي حافظة لهذا البدن في النظام الذي يبنى
والاشبه بمقتضى قواعدهم ما ذكر في شرح الاشارات وهو ان نفس الابوين تجمع بالقوة
الجزئية اجزاء غذائية ثم تجعلها اخلاطا وتفردها بالقوة المولدة مادة المني وتجعلها مستعدة
لقبول قوة من شأنها اعداد المادة لصيرورتها انسانا فتصير تلك القوة منيا وتلك القوة تكون

في ان قوى النفس آلاتها وخواصها
فيتمتع حدوه قبل النفس وفعلها
بذاتها فقامت وجه اوجمل النفس
حادثه بعد البدن والمصورة عن قوى
نفس المولد كالغذائية والناحية ودل
على اضطرابهم في ذلك اضطرابهم
في ان الجامع لاجزاء والمادة فقلنا
ماذا فذكر الامام ان الجامع لاجزاء
بدن الجنين نفس الابوين ثم يبق
المتراج في تدبير نفس الام الى ان يستعد
لكروث نفس تكون هي الحافظة له
والجامعة لسائر الاجزاء ونقل ابن سينا
ان الجامع نفس الابوين والحافظة
للجاءع عن اقوة المصورة لذلك
البدن ثم تنفسه الشاطئة وصرح
في الشفاء بان الجامع للاسطقسات
بدن كل حيوان والمؤلفاتها على
ما يصلح والحافظة نظامه على ما ينبغي
هي النفس التي له والاشبه ما قيل
ان التصرف او النفس الابوين
يقواها الى ان يفرز من الاخلاط
ما يصلح مادة المني ودمها الصورة
تحفظا من وجهه ثم يتكامل في الرحم
الى ان يستعد لنفس يصدر عنها
مع حفظ المتراج الافعال النباتية
فيجذب الغذاء الى تلك المادة وتعددها
لقبول نفس يصدر عنها مع ما سبق
لافعال الحيوانية وهكذا الى النطفة

مودة حافظة لمراج التي كالصورة المعدية ثم ان التي بترأيديكا لا في الرحم بحسب استعدادات
يكسبها هنالك الى ان يصير مستعدا لقبول نفس اكل يصدر عنها سماع حفظ المادة الاقلال النباتية
فيحدث الغذاء ويصير فيها تلك المادة فيتيها وتكامل المادة بترتيبها اياها فخصير تلك الصورة
مصدرها مع ما كان يصدر عنها بهذه الافعال وهكذا الى ان يصير مستعدا لقبول نفس اكل
يصدر عنها مع جميع ما تقدم الافعال الحيوانية ايضا فصدر عنها تلك الافعال ايضا
فتتم البدن ويتكامل الى ان يصير مستعدا لقبول نفس ناطقة يصدر عنها مع جميع ما تقدم
النطق وتبقى مدبرة في البدن الى ان يحل الاجل وقد شبهوا تلك القوى في احوالها من مبداء حدوثها
الى استكمالها لتسايرة بجمرة بجمرة تحدث في فحمن تارة شعله بجسورة ثم تشتد فان الفهم تلك الحرارة
يستعد لان يتجمد والجمد يستعد لان يشتعل ناراً شبيهة بالنار المحبوسة فبدأ الحرارة الجاذبة
في الفهم كتيان الصورة الحافظة واستنداد هكدا الافعال النباتية وتجمد هكدا الافعال
الحيوانية واشتهلها ناراً كالناطقة وظاهر ان كل ما ياتي آخر يصدر عنه مثل ما صدر عن المتقدم
وزيادة فيجمع هذه القوى كشي واحد متوح من حد ما من القصاص الى حد ما من الكمال
واسم النفس واقع منها على الثلاث الاخيرة فهي على اختلاف مراتبها نفس البدن المولود
وتبين من ذلك ان الجامع للاجزاء الثلاثة الواقعة في التبيين هو نفس الابوين وهو غير حافظها
والجامع للاجزاء المضاف اليها الى ان يتم البدن والى آخر العمر والحافظ للزواج هو نفس المولود
(قال ثم لهم رددي) يعني لما كان كلامهم في باب القوى متبعا على الحس والخيال دون القطع
واليقين وقع متدنا في عدة مواضع منها ان الغائبة والناية والمولدة قري متعددة بحسب الذات
لم يجرد الاعتبار ويكون اختلاف الافعال والاكثر راجعا الى اختلاف الآلات والاستعدادات
ولا تفعل التغذية الغير فيها اذا كان الولد زائدا على المحتل والتوليد فيما اذا صار سالحا لان يصير
متبا وحاسلا في الاثنين ويمرض لاذة الهانوة اوصاف في بعض الاحوال لاسباب عامة
الى المواد والآلات وزيادة الحرارة الغيرية ونقصانها وكذا تفاوت في الحدوث بان يحدث
التوليد بعد التغذية والتغذية وتبين التوليد دون التغذية وتبقى التغذية دون التوليد وماتقرر
عندهم من ان اثر الواحد لا يكون الاواحد فانما هو في الواحد يجسم الجهات ومنها ان النفس
النباتية اسم لهذه القوى في النبات وكذا الحرارة في الحيوان ام هي صورة جوهرية مبداء
لهذه القوى في النبات والنفس والحركة ايضا في الحيوان والادراك الممثلة ايضا في الانسان
ومنها ان الغائبة هل هي مغايرة بالذات للجانبة والماسكة والهاسعة والمادفة ام لا بل هي
عارة عنها كما يشريه كلام جالينوس وغيره وايضا ذهب بعضهم الى ان الاربعة واحدة بالذات
متغايرة بالاعتبار يعني ان هناك قوة واحدة فعلها جذب عند الادوار اسلك بعد الادوار
هضم بعد الامساك دفع بعد الانهضام ومنها ان الغائبة هي تغذير تغذير تغذير تغذير تغذير تغذير
هل هي قوة واحدة فعلها التخصيل والسبيد والاصفاق ام هي ثلاث متغايرة بالذات مبداء
للافعال الثلاثة وتبين ان نفس الثاني وهو الظاهر من قواعدهم ثم انها نفس القوى الثلاث
لا قوة اخرى تستخدمها لاسيها في عمل آخر غير ايراد البذل والشبيه والاصفاق ومنها
ان كيف تصدر هذه الافعال المتبعة المحكمة على النظام المخصوص عن القوى التي هي
اعراض فاعية بالاعتداء لا تصور لها قدرة او ارادة او علم خصوصاً اذا تول في الصور العجيبة
والانشكل الغريبة والنفوس المؤنفة والالوان المختلفة الموجودة في انواع النبات والحيوان
فانما نقل لا يكاد يدع ان مصدرها عن القوة التي سموها مصورة وان فرضنا كونها حركة
وكون المواد مختلفة فكيف وقد ورد انكباب الالهية في عدة مواضع يسلنا ان جميع ذلك الى الله

في هذه القوى بالذات لا يمتنع
استناد تعدد الافعال واختلافها
بالقوة والضعف وتفاوتها بالحدوث
ولفاد الى اختلاف القوابل والآلات
ثم في مغايرتها للنفس النباتية
والحيوانية وفي مغايرتها للغذاء
وفي ان يبدأ تحصيل الغذاء وتبنيه
والصافه واحد او متعدد وتغيرها
في كيفية صدور هذه الانحال المتبعة
عن القوى الضعيفة سيما اذا توصل
ما شاهد من انواع الحيوان والنبات
من عجائب الصور والاشكال وغرائب
التقوس والحيوان والتجاول على ما هو
موجب الفطرة السليمة الى ان
الطابق القدير وتقدر اعز اعلم
من

الى الله سبحانه وإشار الى دلالتها على كونه قادرا حكما وصانعا قديما والفلاسفة ايضا لما رجعوا الى الفطرة السابعة صرحوا بان هذه القوى المتاعمل ذلك باذن خالقها القدير وموجد هـا الحكيم الخبير ومنهم من قال نحن نعلم قطعا ان ما في التغذية والتمذية والتوليد من الحركات الى الالهيات المختلفة ومن الانصافات ومن الشكليات لا يصح بدون الإدراك وان هذا الإدراك ليس بالنفس الانسانية فان هذا لا يفسد دائما في البدن والنفس خافلا عنها ونحو سدا موجبا لا يقين ان الحيوانات الهيم ايضا لتدرك افعال هذه القوى في ابدانها فان هـا إدراك موجود آخره اعتبار بهذه الأنواع (قال خاتمة) لا خلاف في ان النباتات ليس بحيو ان لان المراد به ما علم فيه تحقق الحس والحركة وانما الخلاف في حيزه فقبل هـو سى لان الحيوية صفة هـى مبدأ التغذية والتمذية وقيل لا ان الحيوية صفة هـى مبدأ الحس والحركة الزائدة واعترض باننا لنعلم انفسا ذلك في النبات غاية الامر انفسه العلم بتحققه فيه ومنهم من ادعى تحققه فيه مشهدا بالامارات على ماسبق ومنهم من باع في ادعاءه بالادراك حتى ثبت له إدراك الكليات وهـو المعنى بالعقل زعماته ان ما يشاهد من ميل انات الخيل الى بعض الذكور دون البعض وميل عروقه هـا الى الصوب الذى فيه الماء وانحرافها في صعودها عن الجدار الجوار لابتأى بدون ذلك وهذا ينب الى جمع من قداما الحكماء (قال المحقق الثالث) لا خفاء في اشتراك القوى الطبيعية بين النبات والحيوان وان كان اشتراكا بحيز المفهوم دون الحقيقة للقطع باضاية الحيوان تختلف النوع غاية لنبات بل صريح ان سببان غاوية كل عضو تختلفا النوع غاوية عضو آخرهما الحيوان يخص بقوى اخرى مدركة ومحركة تسمى نفسانية نسبة الى النفس الحيوانية اولى النفس الناطقة تكونها في انسان اكل منها في سائر الحيوانات وذلك لان الحيوان زيادة اعتداله فبخصص ما يضره ويلازم وما يضره ينافيه فاحتاج الى طلب لما يفر منه وهرب من المضار وذلك بالادراك هـا والافتقار هـا الى الحركة الى الساقط وعن المضار بخلاف النبات فانه ليس في ذلك الاعتدال ولو كان فانه موقوف في موضعه لا يمكنه التحرك عن شئ الى شئ فيكون قوة الإدراك والتحريك فيه ضابعا لربما يكون مضارا ثم كلامهم متردد في ان القوى النفسانية جنس للذركة والحركة اجملة الجنس وكذا في انقسام كل منها الى اقسام بل في جميع الانقسامات الواقعة في باب القوى وذلك لان معرفة الاجناس والفصول بتعيين الذاتيات والعرضيات عديدة جدا في الحقائق المترددة بالعيان فكيف يمكن الا يعرف الامن جهة لا تار ولا يعقل الا بحسب الاضافات والاعتبارات ككون الشئ مبدأ الشئ في آخر (قال وقد بدلت) يعني ان الاطباء يثبتون جنس آخر من القوى سمرها القوة الحيوانية ويحرموا هـا من القوى النفسانية حيث يفسرونها بقوة التي اذا حصلت في الاعضاء هـا انها قبول الحس والحركة وافعال الحيوية كقبول الغذاء بحيث يصلح لتغذية بدن الحيوان وكركا الانسلاط عند الغضب والفرح والانقباض عند الخوف والهم وينتدون على ذلك بان العضو انفلوج والذئابل قوة تحفظ عليه الحيوية وتحمه الغضب والفساد وبست هـى قوة الحس والحركة لعمدها في المغاوج والافون انتفذية لغدها في الذئابل فهي التي اتجهها القوة الحيوانية واعترض عليهم من وجهين احدهما ان لا يمتنع انفسا قوة الحس والحركة في المغاوج وقوة التغذية في الذئابل لجواران توجد القوة ولا ترتب عليها الفعل فمقد شرط او وجود مانع فان قبل الاواني الشرط او وجود المانع لترتب هذا الحيوية فلتستحيون ان يكون لبعض الشرط والموانع اختصاص ببعض الافعال دون البعض قال قائل القوة الواحدة لا تكون بدأ الانفصال واحد قلنا فاعى حاجتنا في ما ذكر من المقدمات والجواب ان الفلاسفة معترفون بانفسا القوتين في المغاوج والذئابل واثبت هـا ان الحافظ يجوز ان يكون المراج الخاص او معاق النفس با لبدن والجواب ان الكلام

في النبات كما قال ابن سينا ان ليس يعنى لان الحيوية صفة تقتضى الحس والحركة الزائدة ومنهم من جعل التصرف في الغذاء حيوة فمعناه حيا ومنهم من بالغ في جعل للنبات مع الحس عقلا متنا

الخص الحيوان زيادة اعتداله قوى نفسانية حيوانية هـى امام مدركة او محرك متنا

في قولنا اخرى هـى مبدأ انها تفسد بالسر القوة الحيوانية فلو بعد في العضو المغاوج والذئابل متنا

فما يحفظ المراجع الخاص الذي به قول الحية في الحيوان الناطق وغيره وفيه نظر لانهم لا يعنون بانفس الجواهر الجردية بل بالحركات والاعمال الخفية ومبدأ الادراك والتحرك الارادي (قال اما المدركة فالحواس الظاهرة والباطنة) لان الكلام في القوى التي يشترك فيها الانسان وغيره من الحيوانات واما القوة انطوية للمدركة لتلك الحركات في بحث النفس وكل منها ما ادى من قسبي القوة المدركة جنس او بميزة الجنس لقوى خمسة كان المدركة جنس او بميزة الجنس للحدس وذلك ظهر في الحواس الظاهرة لما ان كل واحد يحدس نفسه تلك الادراكات ويملكها عما يخصها من الآلات واما الباطنة فثبتت بالبرهان كاشيا في عقل التفسير لم لا يجرى للمعقل امتناع حاسة سادسة من الظاهرة او الباطنة اذ يمكن قد لا يوجد لا شفاء شرط من شرائط لوجود ما يتصل ان الطبيعة لا تتدخل من درجة الحيوان الى درجة فوقها الا وقد استكملت جميع ما في تلك الدرجة فلو كان في الامكان حس آخر كان حاصله للانسان لانه اعدل ما في هذا العالم ضعيف وكم اما يغفل ان الادراك كمال للنفس وهي مستعدة لحصول التكامل والاضافة من جانب الذهب فلو امكن وجود قوة اخرى ادراكية لكانت حاسة للنفس ونهزم من زعم ان مدركة للذة والالم اخرى غير العشر فان من الذل او تألم يحد من نفسه حالة ادراكية مغايرة لمعقل اللذة والالم وتحملها ويثبت ان تكون جميع الوجدانيات من الجوع والعطش والخوف والغضب وغيرها بهذه المناسبة فلما ثبت عند تحقق هذه المعاني حالة ادراكية مغايرة لحالة تمقلها بصورها الكلية وتحملها بصورها الجزئية والجواب ان اللذة مثلا من قبيل الادراكات لانها ادراك حسي او عقلي وتل لها عند المدركة كمال وغير لان قبيل المدركات ليطالب لها حاسة تدركها وفيه نظر واما المحسوسات المشتركة مثل الماء والاعداد والاصوات والحركات والتكسبات والاشكال واقراب والبدن العامة ونحو ذلك فثبتت كما ثبت ان مدركاتها حس احرى بل ادراكها اذ هو بالحواس الظاهرة وان كان بعضها قد يستعين ببعض اوتضرب من التماس والتعلق (قال اما الحواس الظاهرة فثلاثة الحواس) هي قوتان في الاعصاب الى جميع الجبلد وكثير اللحم والغشاء من شأنها ادراك الحرارة والبرودة وان طوبى والبرودة ونفوس نفوا للامسة ونحو ذلك بان يتدخل عنها العضو اللاص عند التماسه بحكم الاستبراء وانها لو ادركت التبريد ايضا لم يحصل التمييز بين ما يوجب دفءه وما لا يوجب فيفوت الغرض من خلق اللامسة اعني دفع الضرر وجلب النافع واللامسة للحيوان في محل الضرورة كالغذبة للثابت قال ابن سينا لو الحواس التي يصير به الحيوان حيوانا هو الحس فانه كليات قوة غاذية يجوز ان تغد سائر القوى دونها كذلك حال اللامسة للحيوان لان مزاجه من الكيفيات الملوحة وقساوه باختلافها والحس ملوحة للنفس فيجب ان تكون الطبيعة الاولى هو ما يتل على ما يقع به الفساد ويحفظ به الصلاح وان يكون قبل الطلوع التي تدل على ادور تنامي بعضها منفعة خارجة عن القوام او مضرة خارجة عن الفساد والذوق وان كان دالا على الشيء الذي به تسبق الحيوة من الملهومات فقد يجوز ان يبقى الحيوان بدونها بارشاد الحواس الاخر على الغذاء والموافق واجتناب المضاد وليس شيء منها يعين على ان الهواه المحيط بالبدن محرق او يجمد وبالجملة فالجوع شهوة الحار الباس والعطش شهوة البارد الطيب والغذاء ما يتكيف بهذه الكيفيات اللبية واما الطعوم فطبيبات فلذلك كثيرا ما يطل حس الذرق او غيره ويبقى الحيوان حيوانا بخلاف الحس ولشدة الاحتياج اليه كان موهنة لاعصاب ساريا في جميع الاعضاء لاما يكون عدم الحس اتمعه كالكبد والطحال والكبد لا يتأذى بما لا يقبها من الحاد الذاع فان الكبد مراد للصفراء والوداء

٣ وكل منهما حس حسب ما ثبت بالوجدان والبرهان وان لم يقع الجزم باستشاع الغير لجوزان لا يحصل للشيء بعض ما هو ممكن له لانفسه شرط وجعل بعضهم مدرك للذة والالم بل جميع الوجدانيات قوة اخرى لما ثبت عند تحققها من حالة منارة لتعلقها او تحيلها والجواب انها ادراكات لامدركين

من

وهي قوة سارية في البدن تدرك بها الحرارة والبرودة ونحوهما عند التماس وهي الحيوان في محل الضرورة كالغذبة للثابت ولذا كانت لمعونة العصب سارية في جميع الاعضاء سوى ما يتضرر به كالكبد والطحال والكلى والرئة والعظم وكان الحيوان يبقى عند بطلان سائر الحواس دونها

من

والطبخ والكلية معيات لما فيه الذبح وكثرة فانها دائمة الحركة فتتألم باستهلاك بعضها
بعض وهرم الايجرة طمادة ومصيب ومصعد للزاد فيأذى بذلك وكاعظام فانها أساس البدن
ودعامته الحركات بمعنى انها تجعل الحركات اشد يجعل اعضائها اقوى فلما وجدت ان كانت بالاضط
والمزاجية وما يدعيه من المصاكن (قال والتمها) اى القوة الامسة بعضهم للفلكيات
وعما منهم انها من ترويع الحيوة والاملا كحيوة تكون حركتها نفسها نفسانية فيكون لها
شعور واس بالضرورة والقول بانها انما تكون يجذب الملايم ودفع المنا في يكون وجودها في
الفلك المتبع عليه الاكون والفساد معطلا مرده بان تلك انما هو في الارضيات واما في الفلكيات
فيجوز ان توجد لمرض آخر كمثل ذهاب الملايم والاضطكك والجواب منع كونها من لوازم
الحيوة على الاطلاق واما ما ذهب اليه البعض من وجود الملايم لانها من تصرفات بناء على ان
الارض تنهز من العلم الى السفلى على نهج واحد والنار بالعكس وذلك يدل على شهورها
بالملايم وغير الملايم في غاية الضعف (قال ومال الى سبيل تعددها) الجهم ودعى الى للايم قوا
واحدة بها تتركب جميع الملوامات كسائر الحواس فان اختلاف المدرات لا يوجب اختلاف
الادراكات ليستدل بذلك على تعدد مبادئها وكران سبيلها في القوانين اكثر المحصلين
على ان الحس قوى كثيرة بل قوى اربع وقال في الشفاء يشبه ان تكون للايم عند قوم انواع
اخرى بل جنسا لقوى اربع اوفوقها منبثعا في الجلد كاهل احدها ملكة في التضاد الذي بين الحار
والبارد واشتية في التضاد الذي بين الرطب والجاف واللبس والكلية في الشى بين الصلب واللين
والاربعة في الشى بين الحس والامس الا ان اجتمعا في آلة واحدة يوهم تاحدها في الذات
وقال ايضا يشبه ان تكون قوى الحس كثيرة تخص كل واحدة منها بضادة فيكون ما يدرك
به المضادة التي بين الثقل والخفيف غير ما يدرك به المضادة التي بين الحار والبارد فان هذا الفعل
اولية الحس يجب ان يكون لكل جنس منها قوة خاصة الا ان هذه القوى لما انتشرت في جميع
الات بالوسية قلت قوة واحدة كما لو كان الحس والذوق منتشرين في البدن كله التماسا
في اللسان فظن مبدؤهما قوة واحدة فالتما عرف اختلافهما ولبس يجب ان يكون لكل واحدة
من هذه القوى آلة تخصها بل يجوز ان تكون آلة واحدة مشتركة لها ويجوز ان يكون هناك
انقسام في الالات غير محسوس ثم قال فان قيل فالسمع ايضا يدرك المضادة التي بين الصوت
التفصيل والحاد والتي بين الصوت الخافت والجهر وغير ذلك فلم يجعل قوى كثيرة للجواب
ان محسوسة الاول هو الصوت وهذه اعراض لها وتوابع بخلاف الحس فان كل واحدة
من المتضادات تحس لذاتها لا بسبب الاخر والساكن السؤال في الذوق المدرك للطعم
المضادة فساها ايجاب الامام بان الطعم وان كثرت فينبهها مضادة واحدة بخلاف
الملوامات فان بين الحرارة والبرودة نوعا من التضاد غير النوع الذي بين الرطوبة واليبوسة
والحكماء اوجبوا ان يكون الحكم على كل نوع من انواع تضاد قوة واحدة تسمى بالشمع والقياس
وانت خبير بان دعوى تنوع التضاد في الملوامات ان كانت من جهة تنوع المرومات
يوجب تنوع الاضادات المعارضة فكل سوء وان كانت بالنظر الى نفس التضاد المعارض فلا يتم
بدون برهان ودفرة ومن سخيف الكلام ما قيل ان تباين الكيفيات الاول اعنى الحرارة والبرودة
والرطوبة واليبوسة اشد من تباين الكيفيات التوافق لحدوة من تفاعلها كالرابع والاروان والطعم
فذلك تعددت قوى الحس دون باقي الحواس وههنا بحث آخر وعنوان المدرك بالحس هو المتضادات
كالحرارة والبرودة دون التضاد فانه من المعاني لقلية فكيف جعلوا من تعدد الملايم تعدد
انواع التضاد وجوزوا ادراك القوة الواحدة للمدرات المتضادة كالبرص لسا ودواياض

٣ بعضهم للفلكيات وبعضهم
للبسيط المتصرفة متن

٧ حسب تعدد التضاد بين الملوامات
فان بين الحرارة والبرودة نوعا
من التضاد غير الذي بين الرطوبة
واليبوسة متلا في تضاد الطعم متن

٩ وهي قوة منبسة في العنـ
المفروض على جرم اللسان تدرك بها
الطعم بشرط المباشرة وتوسـ
الطوبى للماية وخلوها عن المثل
والضد ليكتفي بكمية الطعم
او تخالطها اجزاء منه فيتنوـ

من

٤ من الذائفة والامسة قد يـ
اثره كالاوة والحرارة وقد لا يـ
كالخافـ

من

٥ هي قوة في ذات مقدم الدماغ
تدرك بها الروائح بان يصل اليه
الهواء المتكفي بها لاجزاء تفصل
عن ذي الاربعة والانتقص
وزنه وجمعه بكثرة شمه نعم قد

يعين انفصال الاجزاء البخارية
على تكفي الهواء بسرعة وكثرة
الطس على تحصيل رطوبات
المشعومات ولذا تحتاج الروائح
بالحر وتذبل النفاحة بالشم
ولا بان يور المشعومات في السادة
من غير استعانة في الهواء والامادرك
الاربعة من حصر بعد زوال
المشعومات واما ان كيف يفعل ذوالاربعة
في فريسخ والنداء مع شدة تأثيرها
لا تسخن الا ما يقرب منها فحـ
اسـ

من

٢ من يرخ الى الغبرات شما وفيها
روائح واشترط وصول الهواء
الى الحشم اتما هو في عالم العناصر
من

٩ وهي قوة في مصب اطن الدماغ
يدرك بها الاصوات

من

ويجملوا ذلك افعالا تختلف من مبدأ واحد بالذات والاعتبار (قال وما بها بالثوق ٩) هوانا ليس
في المنفعة بحيث يفعل ما به يتوزم البين وهو تهيئة الغذاء واخبره ويوافقه في لاحتاج الى
للملاسة وفارقه في ان نفس الملاسة لا تؤدي الطعم كما ان نفس الملاسة النار تؤدي الحرارة بل
لا يدم توسط الرطوبة للماية المنبثة من الآلة المستعانة بالملاية بشرط خلوها عن طعم والا
لم تؤدي الطعم كالحكم في بعض الامراض واختلفوا في ان توسطها بان يتخالطها اجزاء ذي الطعم
مخالطة يفسد بها ثم يتفقد فيوص الى اللسان حتى يتخالط اللسان فيجسد او بان يستقبل نفس
الرطوبة الى كيفية الطعم ويقبل الطعم منه من غير مخالطة فعلى الال تكون الرطوبة واسطة
تسهل وصول جوهر المحسوس الخامل للكيفية الى الحاس ويكون الحاس بالامسة المحاس
للمحسوس بلا واسطة وعلى الاتي يكون المحسوس بالكمية هو للرطوبة ويكون بلا واسطة
(قال وما في اللسان ٩) يعني ان المطعومات كالغذاء ذوقا فقد يفيد بعضها لمساما مع تحيـ
في الحس كافي الخوا الحاروما بدونه ولا يشترك من الكيفية الطعمية من التأثير المسمى شي واحد
بصير كطعم محض مثل الحرافة فانها طعم مع افر ببق واستحسان كالخمرضة فانها طعم
مع افر ببق بلا استحسان وكذا انغوصة فانها طعم مع تحفيف او تكيف (قال ومنها
الشم ٩) الجهور على ان ادراك الروائح بوصول الهواء المتكفي بكمية ذي الاربعة الى آلة
الشم وقبل بالتبخير وانفصال اجزاء من ذي الاربعة فخالط الاجزاء الهوائية متصل الى السادة وقيل
يقصلى ذي الاربعة في السادة من غير استعانة وبالتبخير وانفصال اجزاء ورد الثاني بان القليل
من المسك يشم على طول الازمنة وكثرة الامسكة من غير نقصان في زنه وجمعه فلو كان الشم
بالتبخير وانفصال الاجزاء لما كان ذلك والثالث بان المسك قد يذهب بحال مسافة بعيدة جدا
او يحرق ويغنى بالتكثير مع ان رايحة تدرك في الهواء لاول الزمنة متطاولة تحسك افر ببق في ان الشم
لولا يمكن بالتبخير وتحلل الاجزاء الطيفية وانفصالها من ذي الاربعة كانت الحرارة وما يهيئها
من ذلك والتبخير في الروائح ولما كان البرد الشديد يصفى بها ولما ذبلت النفاحة بكثرة الشم والازمان
باطل بحكم المساعدة والجواب مع الملازمة لجرازان يكون ذلك من جهة ذوالالتبخير وتحلل
الاجزاء ويعين على تكفي الهواء بكيفية ذي الاربعة وكثرة المسك والشم على ذبول النفاحة
وتحلل رطوبتها وتوسك الاخرى بان النار شدة احالتها للمجاورة لا تسخن لامسافة قريبة
منها فكيف يحول الجسم ذوالاربعة الى رايحة في مسافة بعيدة ر بما تبلغ مسيرته اليه على ما حكى
ارسطو له وقع ملحمة بلاديون التي لا رايحة فيها سافت الرخم اليه الروائح الجفيف من مسيرة الميم
والجواب لها شهاد ولادليل على انه تساع سنا لان وصول الهواء الى كيف الى المسافات البعيدة
على ما حكى يجوز ان يكون بهبوط رايح قوية (قال ومن انغلاسة ٢) تغل عن الاطون
وتبغورس وهرمس وغيرهم ان الافلاك والكواكب اهاتهم وفيها روائح ورد عليهم المشاؤون بانه
لا هو له تلك التكيف والتبخير بل يجب بان اشراط ذلك تخرج في العنصر بان ومن كانت بعض
التاخرين اعتمد انصاف الفلكيات في نوم او بقعة فشم نهاره يحاطب من المسك والعنبر بل
لان نسبة لما عندنا الى ما هناك ولهذا اتفق ارباب العلوم الروحية على ان لكل كوكب يتجوزا بخصوصا
والكل رايح في رايحة مع وقعة بنسبة ذواتها وثلثون بهاس وروائح الطعمية انصوبة لهم فيقترضون
عسل من ترب ذلك ما هو مستعده (قال ومنها السمع ٩) قد سبق في بحث الصوت ما يغني
عن شرح هذا اوضح المراد به الهواء المتوسط هو المتوجع الحاصل للصوت سواء كان معلولا للقرع
او للقلع ومعنى توسطه بين القارع والقرواع كونه في الجزء الذي يفعل الصدم بعد الصدم وبين
تجويف الصناعت وهذا ظاهرا وانما الاشكال في عبارة الشفا وهو ان السادة قوة

مرئية في العصب المتفرق في سطح الصباح يدرك صورة ما يتأدى اليه من توج انوار
المنعطف بين قارع وقروم له انضغاطا ينف يحدث منه صوت فيأدى مجموع
الى الهواء المحصور الزاكن في تجويف الصمغ ويجزى به بشكل حركته حيث انقصر سبب
الصوت على التفرع مع تصريحه بله قد يكون بالغلق (قال ولا يتبع) اشارته الى دفع اشكالين
احدهما ان الهواء المتوج يمتنع ان يبقى على هيئة من تقطعات الحروف وتشكيلاتها عند
دخوله في المنافذ الضيقة ومصادماته للجدران الصلبة وثانيهما ان الهواء الحاصل للصوت ان
قام الصوت بمجموعة لم ان لا يسمعه الا واحد من الحاضرين لانه مجبوعه لا يصل الا الى
صانع واحد وان قام بكل جزء منفرد من سمعه كل سماع مرارا متدما يتأدى اليه من اجراء
الهواء المتوج (قال فما يمكن) يعني ان كان حدوث الصوت وسامعه مشروطين بالهواء لا يمكن
انقاس الاقلاق صوت ولو فرض لم يكن وصوله اليها لامتناع اهواز في جرم الفلك لكن نسب
الى التمدد من الاطمين انهم يثبتون للفلكيات اصوات مجيئة ونفست غريبة تعبر من
سماعها العقل وتجب منها النفس وحكي عن فيثاغورس انه درج بنفسه الى العالم العلوي
فسمع بصفا جهر نفسه وذلك قلبه نفست الاقلاق واصوات حركات الكواكب ثم رجع
الى استعمال القوى البنية ورتب عليها الالحان والغضات وكل علم الموسيقى (قال ومنه) البصر
وقد تقرر في علم التشريح له ثبت من الدماغ زوج سبعة من العصب فالزوج الاول مدونه
من غور البطنين المقصعين من الدماغ عند جوار الزندين الشبهتين بحلقتي لندى وهو صغير
بحرف بياض الثابت هـ حايبارا وينبسط الى ثمانية الشبهتين بحلقتي لندى وهو صغير
الثابت عينا الى الحقة البنية والثابت يسارا الى الحقة اليسرى والدليل على كون القوى المدركة
في الحال المذكورة هو ان الالة فيها توجب الافة في تلك القوى واختلافها في كيفية الاصدار
فقل له بانطباع شعاع المرئي في جزء من الرطوبة الجليدية التي تشبه البرد والجد فانهما مثل مرة
فاذا قابلها متلون معنى انطبع مثل صورته فيها ككحاطع صورة الانسان في المرآة
لان ينضف من المتلون شي وتعدى الى العين بل بان يحدث مثل صورة في المرآة وفي عين الناظر
ويكون استبعاد حصوله بالمقابلة المحصورة مع توسط الهواء المنشف ولما اعترض على
هذا وجهان احدهما ان المرئي حينئذ يكون صورة الشيء وشبهه لانفسه ونحن فاطعون بما نرى
نفس هذا المتلون وثانيهما ان شعاع الشيء مساو له في القدار والا لم يكن صورة له ومثلا لو حدث
يؤمن ان لا يرى ما هو اعظم من الجليدية لان امتناع انطباع العظم في الصغير معلوم بالضرورة
اشار الى الجواب باله اذا كان ذب الشيء بانطباع شبهه كان المرئي هو الذي انطبع شبهه لانفسه
الشعاع في المرئي وبما شعاع الشيء لا يلزم ان يساوي في القدار كما يشاهد من صورة التوجه في المرآة
الصغيرة المراد به ما يناسب الشيء في الشكل والاقون دون القدار غاية الامر اننا لا نعرف لجة
اصدار الشيء العظم وادراك البعد بينه وبين المرئي بمجرد انطباع صورة صغيرة منه في الجليدية
وما بها بواسطة الروح المحبوس في لعصين الى الباصرة وقيل ان الابصار يخرج شعاع
من العين على هيئة مخروط رأسه عند العين وقاعدته عند المرئي ثم اختلفوا في ان ذلك المخروط
مصحف او ينف من خطوط مجمعة في الجانب الذي يلي الرأس متفرقة في الجانب الذي يلي
القاعدة وقيل لاعي هيئة المخروط بل على استواء لكن ثبت طرفه الذي على العين ويضطرب
طرفه الآخر على المرئي وقيل الشعاع الذي في العين يكيف الهواء بكيفيته ويصير اكل الة
في الابصار وقيل لاشعاع ولا انطباع وانما الابصار يمتد بله المستنير لاهضو البصر الذي فيه
رطوبة صلبة فاذا وجدت هذه الشروط مع زوال الموانع يقع للنفس علم اشراق حضوري
على البصر فتدرك النفس مشاهدة ظاهرة جليلة والحق ان الابصار يحض خلق الله تعالى

٦ ان يقوم الصوت بكل جزء من اجزاء
الهواء النافذة في المنافذ الضيقة
يكون استماع مشروط بكون الوصول
اولا لعدم الانعزال عن الله بل
مستن

٧ من سماع لاصوات الفلكية لا يستقيم
على الاصول الفلاسفية
مستن

٨ وهي قوتى ذاتي المصبتين المتفرقتين
الى اثنين يرى بها الاقلاق والاضواء
وغيرهما بانطباع شعاع المرئي في جزء
من رطوبة الجليدية فيكون المرئي
هو الشيء المطبوع شبهه ولا يمتنع
اختلافهما في القدار او يخرج
الشعاع على هيئة مخروط مصمت
او ينف من خطوط مجمعة في الجلي
الرأس متفرقة في ما يلي القاعدة
وقيل على استواء مع اضطراب طرفه
على المرئي وقيل بتوسط الهواء
المنكف بشعاع البصر وقيل بمجرد
المقابلة على شرايطها من غير
انطباع ولا شعاع والحق انه يحض
بشاء الله تعالى مستن

٩ والعندة في ثبات الأول ان نور العين
مرئي وانطباع الشئ من الشئ
في المقابل الصغيل المستدير ضروري
لكنه لا يفيد كون الزاوية بذلك وقد
يستدل باقتباس على سائر احواس
حيث بأنها المحسوس وبان صورة
الشئ قد تبقى زمناً في عين من اطلال
النظر بها ثم اعرض وبن الحزب
مرئي أكثر وما ذلك الا لكون
الانطباع على مخروط من الهواء
فأعند سطح المرئي فمضد القرب
يكون وتر الزاوية اعظم وهو ضعيف
تتملك اصحاب الشعاع بانه يتفاوت
الرؤية بقلة الشعاع وكثرة
ورقته ورفقته ثم في سهم المخروط
وجوانبه وقد يشاهد في الظلمة
انفصال النور من العين عند تغيب
العين على السراج خطوط شعاعية
والجوانب ان مرجع ذلك الى نور
العين المسمى بالروح الباصرة النعد
حصول منه في المقابل المرتسم بانه
وبين المرئي مخروط وحشي وكان
هذا هو المراد بتخروج الشعاع
او الجسم الشعاعي لقطع سطح بانه
يتمتع ان يخرج من العين ما ينسبط على
نصف كرة العالم وان يتحرك الى
الجهات ويتخذ السعوط ولا يتشوش
بهبوب الزاوية الى غير ذلك
من الامارات

من

عند فتح العين (قال والمشهور من آراء اهل الفلسفة الانطباع) اي اقول بانطباع
شئ المرئي في الرطوبة الجليدية والقول بتخروج الشعاع من العين على هيئة المخروط تمسك الاولون
بوجود احدها وهو اعمد ان عين جسم مقبول نور في وكل جسم كذلك قاله كنف
سلون انطباع فيه شئ كما ذكرناه اما الكبرى فتظاهره واما الصغرى فلما يشاهد من انور في الظلمة
اذراك المنية من النور عند امرار البدعي ظهر اجهزة السود ولان الانسان اذا
انظر نحو الله قد يرى عليه دائرة من الضياء وذا المنية من النور قد يصير ما قرب منه زماناً
ثم يفقده وتلك لامتلاء العين من النور في ذلك الوقت واذ انغمض احدي العينين يتسع ثقبه لعين
الآخرى وما ذلك الا لان جوهر نورانياً بلاؤه ولانه لولا انصباب الارواح النورية من الدماغ
الى العين لما جعلت ثقباً لا بصار بمخروطين وهذا بدعا مع انه لا يفيد انطباع الشئ لكون الابصار
به وتأثيرها ان سائر احواس انما تدرك بان في صورة المحسوس اليها لان ما يخرج منها شئ
الى المحسوس فكذا الابصار ورود بانه تمثيل بل اجامع وذلك ان من نظر الى الشئ طويلاً
ثم اعرض عنها اتى صورته في عينه زماناً وبان الصورة في خياله لا عينه كما انغمض العين
ورابعها ان الشئ بعينه اذا قرب من الراي يرى اكبر مما ذابعد عنه وما ذلك الا لان الانطباع
على مخروط من الهواء المشف رأسه متصل بالمدقة وفاعده سطح المرئي حتى ته وتر زاوية
المخروط ومعلوم ان وتر زاوية كان اقرب من الزاوية كان الساق اقصر و الزاوية اعظم وكذا بعد
فما تمسك الشئ الذي في زاوية الكبرى اعظم من الذي في الصغرى وهذا القابستخرج اذا جعلنا
موضع الابصار هو الزاوية على ما هو رأي الانطباع لا القاعدة على ما هو رأي خروج الشعاع
فهذه الاشقاوت ورد بالانسان انه لا يسيب سوى ذلك كيف واصحاب الشعاع اوضاعاً يثبتون
سببه على استانازم عظم زاوية الرؤية عظم المرئي وصغرها صغر المرئي محل نظر واني ما ذكرنا
من وجوه الزوايا بقوله وهو ضعيف تمسك القائلون بالشعاع اوضاعاً بوجوه احدها ان من قل
شعاع بصرة كان ادراكه لا قريب اصح من ادراكه لا بعيد لتفرق الشعاع في البعد ومن كثر
شعاع بصرة مع غلظته كان ادراكه لا بعيد اصح لان السراكة في المسافة الطويلة تقيد رقة وصفها
وتوكل الابصار بالانطباع المتفاوت الحاصل وبها ان الاجهري بصرة بالبل دون النهار لان شعاع
بصرة اقلته يتخلل نهاراً بشعاع الشمس فلا يصبر ويتعمد لا يفتوى على الابصار والاعشى
بالعكس لان شعاع بصرة لغلظه لا يقوى على الابصار الا اذا فادته الشمس رقة وصفها
وبها ان الانسان اذا نظرا ورقة فراها كما لم يظهر له منها الا السطر الذي يحد في نحو
البصر وما ذلك الا بسبب ان سقط سهم مخروط الشعاع اصح ادراكاً من جوانبه ورابعها
ان الانسان يرى في الظلمة كان نوراً اشمل من عينه واشرق على الله واذ انغمض عينه
على السراج يرى كان خطوطاً شديدة اتصلت بين عينه والسراج والجوانب من الكل انهما
لا تمل على المطلوب اعني كون الابصار بتخروج الشعاع بل على ان في العين نوراً ونحن لا نتكبر ان
في آلات الابصار اجساماً شاعرية مضطربة تسمى بالروح الباصرة يرتسم منها بين العين والمرئي
مخروط وهمي يدرك المرئي من جهة زاوية التي عند الجليدية تشتد حر كنهها عند رؤية البعيد
فيختال للبدنها ويشتد الى لطيف ان غلظت وتكثفت انضمت ررق فوق ما يشي ويحدث
منها في المقابل المقابل اشدة واختار تكون قوتها في ما يحدى مركز العين الذي هو بمنزلة الزاوية
المخروط الوهمي واشدة استدارة تكون الصورة لطيفة فيه اظهر وادراكه اقوى وكل وبشبه
ان يكون هذا مراد القائلين بتخروج الشعاع نحو زوايا منهم على ما صرح به ابن سينا والافهرو
يلبس قطعاً اما اذا ردك حقيقة الشعاع الذي هو من قبيل الاعراض فتظاهره وان ارد جسم

شاعى بتحريك من العين الى المرمى فلانا طاعه ون باله يتنعم ان يخرج من العين جسم ينسبط في ساطعة
على نصف كرة العالم ثم ذالطابق الجفن عاد اليها او انعدم ثم اذا فتحة خرج مثله وهكذا وان يخرج
الجسم الشاعى من غير قاسم ولا رادة الى جميع الجهات وان يتغذى في الافلاك ويخرجها اليها الكواكب
وان لا يتشوش بهبوب ازواج ولا يتصل بغير المقابل كما في الاصوات حيث يتصلها الرياح الى الجهات
ولا يلمز ان يرى القمر قبل اشوايت بزمان يناسب تفاوت المسافة بينهما ولبس كذلك بل ترى
الافلاك ما فيها من الكواكب دفعة وايضا يلزم ان يرى ما في نظرف لآخرة المسام فيه بدليل الرشح
دون ما في الزجاج او الماء ولو كان رؤية ما فيها من جهة المسام اوجب ان يكون بقدرها
من غير ان يرى الشيء بمجموعه وبمثل هذه الادلة والامارات يمكن ابطال القول بان الا بصار
بتكيف الهواء بشعاع العين واتصاله بالمرئي (قال هذا والقول بخروج الشعاع ٢) بر يدان علم المناظر
والمرابان على حدة احتييه كثير من المحققين وبوالكلام فيه على خروج الشعاع بمعنى وقوعه
من العين على المرمى كما يقع من الشمس والقمر وسائر الاجسام المضبوطة على ما قبلها على هيئة
محزوظ رأسه عند المضي وقاعدته عند المرمى فيرى الشيء اذا بعد اصغر مما اذا قرب لان المحزوظ
يستدق فتضيق زواياها عند الباصرة وتضيق لذلك الدائرة التي عند الباصرة وكما ازداد الشيء
بعيدا ازدادت الزوايا والدائرة صغرت الى ان ينهي في البعد الى حيث لا يمكن الا بصار
ويرى الشيء في الماء اعظم منه في الهواء لان الشعاع يتغذى في الهواء على استقامة واما في الماء فعرضه
يتغذى مستقيما وبعضه ينطف على سطح الماء فلم يتغذى الى البصر فيرى بالامتداد الشاعى
للتأخذ مستقيما وتعطفا مسا من غير تمايز وذلك اذ قرب المرمى من سطح الماء واما اذا بعد فيرى
في موضعين اكون رؤيتهما بالامتدادين المتمايزين وكذا ان غرنا احدى العينين ونظرا الى القمر زاه
فحين لان الامتداد لشاعى الخارج منهما يتخرف عن المحاذاة فلا يلتقي سوى الامتدادين
في الحس المشترك على موضع واحد بل موضعين فيرى المرمى اثنين وهكذا في الاحول وفيما اذا
وضنا السبابة والوسطى على العين مع اختلاف في الوضع ونظرا الى السراج فانازاه اثنين وكذا
اذا نظرنا الى الماء عند طلوع القمر فانازي في الماء قربا لشعاع لتأخذ فيه وفي السماء قربا للشعاع
المعكس من سطح الماء الى السماء ومن هذا القليل رؤية الشيء في المرآة وذلك ان الشعاع المنفذ
من الباصرة الى الجسم الصقيل ينكسر منه الى جسم آخر وضعه من ذلك الصقيل كوضع
الباصرة منه بشرط ان تكون جهته مخالفة لجهة الرائي واما السبب في رؤية الشجر في شط
النهر منكسا فهو ان الشعاع اذا وقع على سطح الماء ينكسر منه الى رأس الشجر من موضع
اقرب الى الرائي والى اسفله من موضع ابعد من الرائي الى ان تصل قاعدة الشجر بقاعدة عينه ونفس
لا تدرك الانعكاس لتدويرا رؤية الاشياء على استقامة الشعاع فتجب الشعاع المنعكس
اذا في الماء فيرى رأس الشجر اكثر زولا في المساء لكونه ابعد منه وبالي اجزائه على الترتيب الى
قاعدة الشجر فيرى منكسا وبيان ذلك بالتحقيق في علم المناظر (قال وقد بشرط في الابصار)
زعت الغلاصة وتبعهم المعتزلة ان الابصار يتوقف على شرائط يتحقق حصوله بدونها
ويجب حصوله معها اما الاول فلانا نجد الباصرة وانتقله الرؤية عند انتفاء شيء من تلك الشرائط
ورديان الدم لا يلبس على الانتعاش واما الثاني فلانه لو اجاز عدم الابصار معها لجاز ان يكون
محضرنا جبال شاهقة ورياض رقيقة ونحن نراها واللازم باطل قطعها وردبانه ان ارد باللائم
امكان ذلك في نفسه فلاتم بطلانه وان ارد الاحتمال والتجيز العقلي بحيث لا يكون انتفاء
معلوما عند العقل على سبيل القطع فلاتم لزمه فان ذلك من العلوم العادية على ما سبق تحفته
ومنهم من قال ان شرائط هذه الشروط انتفاءه عند اتقاي النفس بالدين هذا التعلق الخصوص

٢ بمعنى وقوعه من العين على المبصر
كافي الثبات بما تناهه كثير من المحققين
و بنوا عليه رؤية الشيء من القرب
وفي الماء اعظم رؤية الواحد اثنين
ورؤية الشجر في الماء منكسا الى غير
ذلك من التفاصيل المستوفاة
في علم المناظر

٨ وبسلامة الخاصة وقصد المبصر
وحضور المبصر كونه كبريا مضببا
معا بلا اوف حكمه من غير حجاب
ولا فراط قرب او بعدا وصرفا بسبب
غلطه ويدي لزوم حصوله عند
حصول الشرائط والابزار ان يكون
محضرنا جبال شاهقة وردباني
ذلك من العلوم العادية

او كون الباصرة على هذا القدر من القوة لا على حد آخر فوجه كما في الآخرة قال اوفى حكم
المقابل يعني كما في رد الوجه في المرأه قال اما الحواس باطنه ٣ هي اوضاع على حسب ما وجدته
نفس وان احتمل امكان غيرهما يقال انها امداد مدركة واما معينة على الادراك والمدر كما امدد
للصور والامعاء والمعيه اما حفظه للصور والامعاء في واما متصرفه فيها فوجه ضبط وجعل
الحافظ والمتصرف مدركا باعتبار الاعانة على الادراك اما الحس المشترك ويسمى بالبولية
بطنا سياتى اوح النفس فهي القوة التي تجتمع فيها صور المحسوسات الفظهرة بانادى اليها
من طرق الحواس ويدل على وجودها وجه الاول انها تحكم ببعض المحسوسات الفظهرة على اجزاء
كما تحكم بان هذا الفظهرة وهذا الحار وهذا البارد وهذا المشعوم وكل من الحواس الظاهرة لا يتصرف
عندها الانوع مدركة فلا بد من قوة متصرفه عند جميع الانواع ليصح الحكم بينهما ان في ان
التام او ان يرضى كالبرسم انما مدورا جزئية لا تحقق لها في الخارج ولا في شي من الحواس الظاهرة فلا بد
من قوة بها المشاهدة الثالث انما شاهد الفظهرة انما يبرسه خطأ مستقيا والشهلة الجواله ببرسه
خطا مستديرا وما ذاك الا لان القوة غير البصر يرسم فيها صورة الفظهرة والشهلة وبقي قولا
على وجه متصل به الارتسام البصري المشابيه بعضها ببعض بحيث يشاهد خطا لا يقطع
بله لا يرتسم في البصر عند ذوال الغايه ونوع ذلك على ما ذكره الامام مكاره والى هذا اشار
في المتن ما ذكر من ضرورة انه لا يرتسم في البصر الا الاقبال او ما هو في حكمه واما قوله ومبناه
على ان صور المحسوسات لا ترتسم في النفس فائدة الى جواب اعتراض آخر وهو انه لا يلزم
من عدم كون الارتسام في الباصرة كونه في قوة اخرى جسمانية لجواز ان يكون في النفس وكذا
الصور التي يشاهدها المريض والتام وصور المحسوسات المحكوم فيها ببعض على البعض
كهذه الصغرة والحار والبارد وغيرها التي لا تحكم بالكل على الجزئي كما كنا بان هذه الصغرة لول
وزيد انسان مع القطع بان مدرك الكل هو النفس فاذا كان الحكم بين الشبهين مستلزما لحضور
عند الحكم كان الجزئي حاضرا عند النفس مرئيا فيها كالحكم فلا يثبت الحس المشترك وتقرر
الجواب الثامن فون بان مدرك الكليات والجزئيات جميعا وتلك هي بينها هو النفس لكن
الصور الجزئية لا ترتسم فيها بالمسحوق بل في آياتها فلا بد في الحكم بين محسوسين من آلة مشتركة
وفيه نظر لجواز ان يكون حضورهما عند نفس وحكمها بينهما لا ترسا دهما في اليمين كما ان
الحكم بين الكل والجزئي يكون لا ترسام الكل في النفس والجزئي في الآلة فلا يثبت آلة مشتركة
غاية الامر انه لا يمكن الحواس الظاهرة ليصح الحكم حائتي الغيبة والحضور بل لكل حس
ظاهر حس باطن ومن اعتراضات الامام انهم قطعوا ان الذوق اعني ادراك المذوقات ليس
بالدماغ كانه ليس بالعصب وكذا ليس بالجواب ان المعلوم قطعاه هو ان الدماغ ليس كآلة الذوق
اولى ولا على وجه الاختصاص وبالله لا مدخل له فيه فلا كيف والافقه في الدماغ توجب
اختلال الذوق والنس بخلاف الآفة في العصب ومن ههنا يقال ان ابتداء الذوق في القلب
وتامه في العصب الا في الله من الدماغ وكاله عند الحس المشترك وكذا في سائر الاحساسات
وقال وفيها الخيال ٩ استدل على شيوعها ودورها بها الحس المشترك بوجهين الاول ان الصور
المحسوسات قولنا عندنا بحفظها قلنا عنان فلا بد لها من مبدأ متناهي في الما من ان
الواحد لا يكون صدرا للآخر ويدل على قبول هو الحس المشترك فبر الحفظ والحس والاحتياج
ال الحفظ كالا يخل بنظام السلام قلنا ان البصر ما الشيء ثانيا فلولا يعرف انه هو البصر
اولا لما حصل التمييز بين السافع والفسار واعترض بان الحفظ مسبوق بالقبول ومشروط به
ضرورة فقد جئنا في قوة واحدة سمعوها الخيال وبان الحس المشترك مبدأ الادراك

٣ فيها الحس المشترك وهي القوة
التي تجتمع فيها صور المحسوسات
بأنادى اليها من طرق الحواس
يدل عليها الحكم ببعض المحسوسات
على البعض ومشاهدة التام والمربض
ما ليس في الخارج ومشاهدة الكل
الفظهرة انما يبرسه خطأ والشهلة الجواله
دائرة ومبناه على ان صور المحسوسات
لا ترتسم في النفس وان كانت هي
الحكمة والمدرسة وعلى ضرورة
انه لا يرتسم في البصر الا الاقبال
او ما هو في حكمه فان قبل كون النفس
او الذوق ليس بان مدرك قطعي قلنا
نعم يعني ان ليس الآلة ولا آلة
المتخصصة وتبين

٩ وهي التي تحفظ صور
المحسوسات بعد غيبها عن
الحس المشترك ويدل عليها وجهان
الاول ان الحفظ غير القبول فلا بد له
من مبدأ خاص واجتماعهما في
الخيال يميزان يستند الى المادة والقوة
وتتبع ادراك الحس المشترك يستند
الى كثر طرق التاديه كما ان ادراكات
النفس افعالها يستند الى القوى
الثاني ان الصورة المرسمه في الحس
المشترك قد تزل لا يلائم كما في التباين
يرجع لمكان الاستحضار ياذي التباين
وعو الذوق فلا يلائمها محزونة
في قوة اخرى لكن الذوق ليس

وكلاهما ضعيف

بقي

بقي

تختلف معنى انواع الاحساسات وبأن النفس تقبل الصور العقلية وتصرف في البدن فقبل قولكم
 الواحد لا يكون مبدأ لأثرين واجب بان الخيال لابد ان يكون في محل جسمي فيخوّر ان يكون
 قبله لاجل المادة وحفظه لقوة الخيال كالارض تقبل اشكال بمادتها وتحتفظ بصورتها
 وكيفية ما اعني النبوسة وبان مبدئية الحس المشترك لا ادراكات المختلفة لنفسه هي اختلاف
 الجهات اعني طرق التأني من الحواس الظاهرة وكذا ادراك النفس وتصرفاتها
 من جهة قواها المختلفة ولا يخفى ان هذا الجواب يدفع اصل الاستدلال لجواز ان لا تكون الاقوة
 واحدة لها القول والحفظ بحسب اختلاف الجهات وكذا الجواب بان القبول والادراك
 من قبيل الانفعال دون الفعل فاجتماع القبول والحفظ وانواع الادراكات في شيء واحد لا يتعدى
 في قولنا الواحد لا يصدر عنه الا الواحد الثاني ان الصور الحاضرة في الحس المشترك قد تزول
 بالكلية بحيث يحتاج الى احساس جديد وهو الانسيان وقد تزول بالكتابة بل بحيث تحضر
 بادنى انتباه وهو المذهول فالاول لانها محزونة حيث تدفع قوة اخرى يستحضرها الحس المشترك
 من جهتها الماني ففرق بين المذهول والانسان واعترض به يجوز ان لا تكون محفظة الا في الحس
 المشترك ويكون الحضور والادراك بالنفس والمذهول بعده واجب به لو كان كذلك
 لم يبق فرق بين المشاهدة والتخييل لان كلاهما حضور بصورة المحسوس في الحس
 المشترك من جهة الحواس بالانفعال النفس والمذهول بعده واجب به لو كان كذلك
 المذوق ذوقا وكذا البواقي بل المشاهدة ارسام من جهة الحواس والتخييل من جهة
 الخيال ونفسه فلنذكر جواز ان يكون الفرق عائدا الى الحضور عند الحواس والغيبية عنها
 اولى قوة الارسام وضعة ولا يكون الادراك والحفظ الا في قوة واحدة (قال واضعف منهما
 الا بالذات) احيى الامام على ابطال الخيال بان من ساطق في العالم ورأى البلاد الاشخاص الغير
 المدعومة فلو انطبعت صورها في الروح الدماغي فاما ان يحصل جميع تلك الصور في محل
 واحد فيلزم الاختلاط وعدم التميز واما ان يكون لكل صورة محل فيلزم ارسام صورة
 في غاية العظم في جزء في غاية الصغر والجواب انه قياس لتصور على الاعيان وهو باطل فانه
 لا استحالة ولا استحباب في توارد الصور على محل واحد مع تمايزها ولا في ارسام صورة
 العظم في المحل الصغير وانما ذلك في الاعيان الحسنة في محلها حلول الرض في الموضوع
 والجسم في المكان (قال ومنها الوهم) هي القوة المدركة للمعاني الجزئية الموجودة في المحسوسات
 كالعداوة المعينة من زيد وقد بدلت لان مدركة العداوة تكتبه من زيد والنفس والمراد بالمعاني
 ما لا يدرك بالحواس انظاره فيقابل الصور اعني ما يدرك بها فلا يحتاج الى تشديد المعاني
 بغير المحسوسة فادرك تلك المعاني دليل على وجود قوة بها ادراكها وكذا انها علم ياد من
 الحواس دليل على مغايرتها الحس المشترك وكونها جزئية دليل على مغايرتها للنفس
 الناطقة بناء على انها لا تدرك الجزئيات بل ذاتها مع وجودها في الحيوانات الجسم كادراك
 الشاة معني في الذئب في الكلام في ان القوة الواحدة لا مجاز ان تكون آلة لادراك انواع
 المحسوسات لم لا يجوز ان تكون آلة لادراك معانيها ايضا واما اثبات ذلك فانهم جحدوا
 من احكام الوهم ما ذار رأينا شيا اصفر فحكمنا بانه عسل وحلو فيكون الوهم مدركا للصغرة
 والحلاوة والعسل جميعا البصع الحكم وبان مدرك عداوة الشخص مدرك له ضرورة فضعف
 لان الحكم حقيقة هو النفس فيكون المجموع من الصور والمعاني حاضر عندنا بها بواسطة
 الالات كل منها بآلتها الخاصة ولا يلزم كون محل الصور والمعاني قوة واحدة لكن يشكل

ثم يمتنع ارسام الكثير في الصغير
 وازدحام الصور مع بقاء التمييز فان
 ذلك انما هو في الاعيان دون الصور
 من

وهي التي تدرك بها المعاني الجزئية
 كعداوة العينة من زيد والمراد
 بالمعاني ما لا يمكن ادراكها بالحواس
 الظاهرة وبالصورة خلافة ما سئد
 الى الوهم فيما ذار رأينا شيا اصفر فحكمنا
 بانه عسل وحلو هو الحكم الجزئي
 لا الصغرة او الحلاوة ويكون الحكم
 جاعلا عند النفس بمجموعة آلات
 من

٢ احكام الهم وتسمى الذاكرة

باعتبار استرجاعها من
في الصور والمعاني بالتركيب والتفصيل
وتسمى باعتبار استعمال العقل
ايها مفكرة والهم مخيلة
من

٦
(خاتمة) مقدم البطن الاول من الدماغ
محل للحس المشترك ومؤخره الخيال
والاوسط للتخيلة ومقدم الآخر للهم
واخره المحافظة والعسدية في تعدد
هذه القوى وتعين محالها بتعدد الآثار
واختلافها باختلاف الخصال مع الغرض
بان الاحساس انما هو للقوى الجماعية
والله لا يمتنع ان تكون هذه الاماير محل لها
وانها لتأخير بعضها آخر فلا يصح
اتحادها وعود الكثرة والاختلاف
الى آلياتها والكل ضعيبي
من

٧ في تعدد الهمية والتخيلة

من
٣١ الخيال والمفكرة والذاكرة
من

٣٢ قتها شوقية باعثة على جذب
ما يتصوره ناعما وتسمى شهوية او دفع
ما يتصوره ضارا او تسمى غضبية
وهي باعثة على جذب ما يصبغ اليه
مبدأها كما في القبض او الى خلافيه
جهته كما في البسط من

هذا بان مثل هذا الحكم قد يكون من الحيوانات النجم التي لاتعمل وجود النفس الناطقة لها
(قال ومنها المحافظة) هي للهم كالحبال للحس المشترك ووجه تعاريفها ان قوة القول غير قوة
الحفظ والمحافظة للمعاني غير المحافظة للصور وتسمى بها قووم تارة اذ بها الذكر اعني ملاحظة
يتحفظ بعد الذبول وتذكره اذ بها الذكر اعني الاحتمال لاستعراض الصور بعد ما اندست
(قال ومنها المتصرف) اي في الصورة اذ قوة من الحس والمعاني المتحركة بالوهم بتركيب بعضها
مع بعض وتفصيل بعضها عن بعض كصور نسان لدراسات اولاً من لم تصور المدو صديقا
وبالعكس وهي دائما لاتسكن نوما ولا يقظة و بها يقتصر الحد الاوسط باستعراض ما في المحافظة
وهي الحاكمة للدركات والهيات المزاجية وينقل الى الضد والشبه وليس من شأنها ان يكون
عليها منتزعا بل النفس هي التي تستعملها على اي نظام تريد اما بواسطة القوة الالهية من غير
تصرف عقلي وحيث تسمى مخيلة او بواسطة القوة العقلية وحدها او مع الهمية وحيث
تسمى مفكرة (قال خاتمة ٦) معاني بالشيء في الدماغ تجاوب ثلثة اعضائها البطن الاول
واصغرها البطن الاوسط وهو ينفذ من البطن المقسم الى البطن المؤخر وقد دل اختلال الحس
المشترك باقعة امراض لمقدم البطن الاول من الدماغ دون غيره من اجزاء الدماغ على امحله
وهكذا الدليل على كون الخيال في مؤخر البطن الاول وكون التخيلة في البطن الاوسط
وكون الهم مقدم البطن الاخير وكون المحافظة في آخره واما الدليل على تعدد هذه القوى فهو
اختلاف الانواع ما تقرر عندهم ان الواحد لا يكون مبدأ للكثير فان قيل القاعدة على
تقدير شيئا ناعما في الواحد من جميع الوجوه فلم لا يجوز ان يكون مدرك الكل هو النفس
الناطقة او قوة واحدة باعتبار شرائط وآلات مختلفة فلما كون المدرك هي النفس والقوى
الجماعية لآلاتها مناهب جمع من المحققين الا انه بشكل وجود الادراكات المحروقات العلم
ولما كون المدرك قوة واحدة جماعية وهذه الحال آلات لها ثما لا يميل اليه الاذا يعمل
آلية المضروقة جماعية لا تكون حالة فيه ولا يخفى صعوبة اثبات بعض المقدمات
المورد في المقامين اعني اثبات تعدد القوى وتعين محالها وقد يقال في تعيين محالها بطريق
الحكمة والنسابة ان الحس المشترك ينبغي ان يكون في مقدم الدماغ ليكون قريبا من الحواس
القاهرة فيكون اتما في البه سحلا والخيال خلفه لان خزانته التي ينبغي ان تكون كذلك
ثم ينبغي ان يكون الهم قرب الخيال لتكون الصور الجزئية يحدها معاني الجزئية والمحافظة
بعده لانها خزانته والتخيلة في الاوسط لتكون خربة من الصور والمعاني فيمكنها الاخذ منها
بسهولة (قال وترد ان سبنا ٧) يشير الى ما قال في الشفا يشبه ان تكون القوة الالهية هي
نفسه المذكورة والتخيلة والمفكرة وهي نفسها الحاكمة فتكون بذاتها حاكمة ويحرق كاهها
واذا لها مخيلة وتذكر فتكون مفكرة يميل في الصور والمعاني وتذكره بانه يميل اليه
علها وله تردد ايضا في ان المحافظة مع المذكورة اعني المسترجعة ما غالب عن الحفظ من مغزوات
الوهم قوتان لم قوة واحدة (قال واقتصر الاطباء ٣) لما كان نظره مفصلا على حفظ صحة
القوى واصلاح اختلالها ولم يمتصوا الى معرفة الفرق بين القوى وتحقق انواعها بل
الى معرفة اسمها وواقعها وكانت الآفات المعارضة لها قد تجانس اقصر واعلى
في البطن المقسم من الدماغ سمى بها الحس المشترك والخيال واخرى في البطن الاوسط
سمى بها المفكرة وهي الهم واخرى في البطن المؤخر سمى بها المحافظة والمذكورة (قال
واما الحركة ٢) ام يبسط الكلام في القوى المحركة بسطة في القوى المبكرة لان البسطة الكلية
لا تاتي بهذه تسمياتك والمركبة المحركة اعني انما علة الحركة والباعثة عليها وتسمى شوقية
وتزود وتنفسم الى شهوية وهي الباعثة على الحركة نحو ما بعد او يظن نافعا وغضبية وهي

الباغنة على الحركة نحو ما يعتقد أو ينظن ضارا واما الفاعلة فهي قوة من شأنها ان تبسط العضل رابطا بالاعصاب الى خلاف جهة مبدأها لتبسط العضو المحرك أي يزداد طولها وينقص عرضها أو تنقبض تنجيد الأعصاب الى جهة مبدأها لتقبض العضو المحرك أي يزداد عرضها وينقص طولها المضلة عضو مركب من العصب ومن جسم شبيه بالعصب تثبت من اطراف العظم لتسمى رابطا وعقبا ومن لحم احتشيت به الفرج التي بين الاجزاء المتفتحة الخاصة بأشبائك العصب رابطا ومن غشاء تحتهما والعصب جسم يثبت من الدماغ أو النخاع ايضاً لئلا ينقطع الاتصال في الانقطاع (قال امامه بدأ الشوق) فتدبرهم ان من القوى المحركة قوة أخرى هي مبدأ قريب للشوق بعد لاضاعلة كالقوة التي يبعث عنها شوق الانكسار إلى ما أوفد وشوق الجبوس إلى خلاصه وشوق النفس إلى الفصل الجليل فاشأوا ان ذلك من قبيل القوى المدركة لان مبدأ الشوق والنزوع تحيل أو تعقل (قال بعض هذه القوى) إني المدركة والحركة قد تقع في بعض انواع الحيوان كالصنف القرب والنميطال في الغرائفة أو شمسها صه بحسب الخلقة كالأكل ومن ولد مفقود بعض الحواس أو الحركات أو يحسب إما مرض كمن أصابه آفة اختل به بعض ادراكه أو كانه (قال المفسر الثانية فيما يتعلق بالجردات وفيها فصلان ٣) أو له حاسني النفس ونشائي في العقل لا عرفت من ان الجواهر الجردات ان تعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف فففس والأفعل وقد يطلق على النفس على ما ليس بمجرد بل مادي كالنفس النباتية التي هي مبدأ انما علة من التغذية والنزول والنفس الحيوانية التي هي مبدأ الحس والحركة الارادية وتجعل النفس الارضية اسمها لهما والنفس الناطقة الانسانية فتفسر بانها كالأول كالجسم طبيعي أي ذي حياة بالقررة والمراد بالكمال ما يكمل به النوع في ذاته ويسمى كال أول كهيئة السيف للحد يد أو في صفاته ويعمى كالاً ثانيا كاسائر ما يتبع النوع من العوارض مثل القطع للسيف والحركة للجسم والعلم للانسان فان قيل قد سبق ان الحركة كال أول قلنا نعم بالظن الى ما هو بالآفة من حيث هو بالآفة فانه أول ما يحصل له بعد ما لم يكن ولما بالنظر الى ذات الجسم فكما ان المراد بالجسم ههنا المجلس اعني المأخوذ لا بشرط ان يكون وحده أو لا وحده بل مع تجوز ان يقارنه غيره وان لا يقارنه لانها الطبيعة الجسمية التي قصة التي انما تتم وتكمل نوعاً بالانتماء الفصل اليه لا المأخوذ بشرط ان يكون وحده لانها مادة متقدمة بالوجود على النوع غير مجزأة عليه والنفس بالنسبة اليه صورة لا كالأول يجعله نوعاً بالفعل وقد سبق تحقيق ذلك في بحث الماعية وانما اخذ الجسم في تعريف النفس لانه اهم لفهوم اضافي هو مبدأ صدور افعال الحيوية عن الجسم من غير نظر الى كونه جوهراً أو عرضاً مجرداً أو مادياً فلا بد من اخذه في تعريف النفس لانه من حيث ذاتها بل من حيث تلك العلاقة لها كالنسبة في تعريف الباني والمراد بالطبيعي ما يقابل الصناعي وبالأى ما يكون له قوى وآلات مثل الفاذية والنسبية ونحو ذلك ففرج بالقررة النسبة الكمالات الثانية وكمالات الجردات والاعراض وهيئات المركبات الصناعية وبالأى صور لبايط والمعدنيات ان ليس فلها بالآلات يقال قيرضى حيوة بالقوة متى عن ذلك لا نقول ليس معناه ان يكون ذلك الجسم حياً ولا ان يصدر عنه جميع افعال الحيوية والام يصدق في التعريف الاعلى النفس الانسانية دون النباتية والحيوانية بل ان يكون بحيث يمكن ان يصدر عنه بعض افعال الاحياء وان لم يترقب على الحيوية ولا خفاء في ان النسبة لمعدنيات كذلك وقائمة هذا المفيد لا حرج عن النفس المتأوبة عند من يرى ان النفس انما هي للفلح الكلى وان ما فيه

ان من اقوى المدركة

من

٧ قد يقع في بعض انواع الحيوان
او اشخاصه بحسب الخلقة والاعراض
من

٣ الفصل الاول في النفس وفيه
مرحلتان المبحث الاول انها تنقسم
الى فلكية وانسانية وقد يطلق على
ما ليس بمجرد كالنفس النباتية مبدأ
آثار النبات والحيوانية لمبدأ آثار
الحيوان فمن ههنا تفرع ما كان اول
جسم طبيعي أي في حيث التغذية
والحيوانية ومن حيث الحس والحركة
حيوانية ومن حيث تعمل الكليات
انسانية ومن حيث ارادة الحركة
المتقدمة فلكية اذا جعلنا الكواكب
والنار والبر ونحوها بمنزلة الآلات
يزداد التخصص الارضية قيد
ذو حيوة بالقوة من

من الكواكب والأفلاك الجريئة بمنزلة آلات له فتكون جسمها آليا لا أن ما يصدر عنه من
 المفعلات والحركات الإرادية التي هي من أفاعيل الحيرة تكون دائما وبالفعل لا كأفاعيل النبات
 والحيوان من التغذية والتفريغ وتزايد المثل والادراك والحركة الإرادية والنطق أعني تعقل
 الكليات فانها ليست دائما بل قد تكون بالقوة واما عند من يرى أن لكل كرة نفسا وانها
 ليست من الاجسام الآلية فلا حاجة لي هذا القيد ولمذا لم يذكره الاكثرون وذهب
 ابو البركات الى انه انما يذكر عوض قولهم ان فيقال كمال اول طبيعي لجسم ذي حيرة بالقوة
 وعبارة القدماء كمال اول طبيعي لجسم آلي واحترزوا بطبيعي هن الكمالات الصنعية
 كالشكليات الحاصلة بفعل الانسان ثم قال وقد يقال كمال اول لجسم طبيعي آلي بتأخير طبيعي وهو
 اما غلط في القول واما مقصوده المسمى الذي ذكرنا فظهر ان ما يقال من ان بعضهم رفع
 طبيعي صفة للكمال ليس معناه انه يرفع مع التأخير صفة للكمال ويخفض بعده الى صفة
 لجسم فانه غاية النجس وكذا الورفع الى ايضا صفة للكمال مع ذكر حيرة صفة لجسم بل
 معناه انه يقدم فيرفع على ما قال الامام ان بعضهم جعل الطبيعي صفة للكمال فقال
 كمال اول طبيعي لجسم آلي فان قيل فعلى ما ذكر من ان قيد ذي حيرة بالقوة لاخراج
 النفس المعنوية يكون قولنا كمال اول لجسم طبيعي آلي معني شاملا للارضية والسموية
 صالحة لثمة حسابه وقد صرحوا بان اطلاق النفس عليهم ما يحجب اشراك اللفظ الاول باعتبار
 افعال مختلفة والثانية باعتبار فعل مستمر على نهج واحد وله لا يتناولها رسم واحد اذا اقتصر
 على ميدانية فعل ما دخلت صور البسائط والعنصريات وان اشترط القصد والارادة خرجت
 النفس النباتية وان اعتبر اختلاف الافعال خرجت الملكية قلنا عني هذا التصريح على المذهب
 الصحيح وهو ان لكل فلك نفسا وليس للنفس السموية اختلاف افعال وآلات على انه ايضا
 موضع نظر لما ذكر في الشفاء من ان النفس اسم لمبدأ صدور افعالي ليست على وتيرة واحدة
 عام فالارادة والاختفاء في معني شاملا لها صالح لتعريفهما على المذهبين لان فعل النفس
 السموية ليس على نهج واحد عادم الارادة بل على انهاج مختلفة تدل على نهج واحد
 مع الارادة على الصحيح فان قيل النفس كما انها كمال الجسم من حيث انها جسم يتم ويحصل نوعا
 كذلك هي صورة له من حيث انها تتناول المادة فيحصل جوهر تينى او حيوانى وقوة له من حيث
 انها مبدأ صدور افعاله فلم اوترق تعريفها الكمال على الصورة والقوة وماذكروا من التاميد
 بعض الاجسام يخص بصدور آثار مختلفة عنها فيقطع بان ذلك ليس بجسميته المشتركة
 بل بآبادى خاصة تسمى بانفسا وما يشهد بان الاولى ذكر القوة قلنا اما إثارة على الصورة فلا نفها
 بالحقيقة تسمى بالمثل المادة فلا يتناول النفس الانسانية المجردة لا يتجاوز ايجاد اصطلاح ولا نفها
 تقاس الى المادة والكمال الى النوع في تعريف المعنى الذى به يحصل الجسم فيصير احدا للنوع
 ومصدر الافعال يكون النفس الى امر هو نفس ذلك يحصل اولى من النفس الى امر بعيد
 لا يكون هو منه الا بالقوة ولا ينسب اليه شئ من الافاعيل هذا ملخص كلام الشفاء وتقدر الامام
 ان النفس الى النوع اولى لان في الدلالة على النوع دلالة على المادة لكونها جزءا منه من غير
 عكس ولان النوع اقرب الى الطبيعة الجنسية من المادة وكان معناه ان النفس تقاس الى الطبيعة
 الجنسية المهمة الناقصة التي انما تحصل ويتم نوعا لما ينضج اليها من الفصل بل النفس
 فتم فيها الكمال للنفس الى النوع الذى هو اقرب الى الجنس من حيث انها ممتلئة
 في الوجود لا يتجزأ ان الاقرب الى العقل بان اخذ هذا مذهبها وذلك ملخصا لكون اولى هذا وقد يترجم
 حكمة الامام ان النفس كمال القياس الى ان الطبيعة الجنسية كانت ناقصة وباضايف الفصل

أ. ان يكون في الإنسان مثلا نفس

انسانية واخرى حيوانية واخرى
نباتية لكن ذكر وان ايس الامر كذلك
يل يصدر عن النباتية ما يصدر
عن القوة المعدنية وعن الحيوانية
ما يصدر عنها وعن الانسانية
ما يصدر عن الكل

من

واما عندنا فاستنادا الى اننا في القادر
واختلاف الاجسام العارضة بكونها
من جوهر متجانسة الا ان النصوص
شهدت بان الانسان روحا وراهنا
انه بكل المحسوس الدائم التبدل
والعقل وكادت الضرورة تقتضي
بذلك ولو با دني بنية وهو المراد بالنفس
الانسانية والعقل من آراء المتكلمين
انما جسم لطيف سار في البدن لا يتبدل
ولا يتصل بالاجزاء الاصلية الدائمة
التي لا تموت بالحياة وتبقى منها وكأه المراد
بالهيكلي المحسوس والبنية المحسوسة
من شأنها ان تحس ومن آراء الفلاسفة
وكثير من المسلمين انها جوهر مجرد
منصرف في البدن فينبض على
قلبي يسرى في البدن فينبض على
الاعضاء فراهنا انما وجوه الاول
ناتجكم الكلي على الجزئي فيلزم
ان تدركهما ومدرك الجزئي متساو
الجسم ليس الا كما في سائر الحيوانات
التي ان كل احد يقطع بانها مشارا اليه
بالحاضر هناك وقام وقاعد وما ذاك
في الاجسام الثلاثة وكانت مجردة كانت
فيها الى الابد ان على السواء
فيها ان يتقل فلا يكون زيد الا انه هو
الذي كان والشكل ضعيف الزمان
ظواهر النصوص لانفيد القطع واما
الاستدلال بانه لا دليل على تجرد هذا
فيجب نفيه فمع معارض بانه
لا دليل على تجرد هب فيجب نفيه

من

اليها كل النوع ان الكمال يكون بالنفس الى الطبيعة الجسمية على ما صرح به في المواضع
وحينئذ يكون توسط النوع وكونه اقرب الى طبيعة الجنس مستدركا وهو غاسد على ما لا يخفى
واما بشاره في القوة فلا نقض مشترك بين مبدأ الفعل كالتركيب ومبدأ القول والانتقال
كالا حاسا وسلامها معتبر في العقل وفي الاقتصاد وعلى احدهما مع انه اختلا بماده ومثلون
النفس استعمالا لمشاركة في التعريف وكذا في اعتبارها ساجعا والان الشيء انما يكون نفسا بكونه
مبدأ الآثار ومكمل النوع ولفظ القوة لا يدل الا على الاول بخلاف لفظ الكمال ولا شك ان تعريف
الشيء بما ينتمي عن جميع الجهات المعبرة فيه يكون اولى في الجملة لما يمكن تفسير النفس بما يعم
السموات والارضيات ثم غير كل ما يخصها وكان ذلك اقرب الى الضبط آره في المتن فان قيل
قد ذكر وان السمويات حاسا وحركة ونمولا كما فعل هذا لا يصلح ذلك معبر الحيوانية والانسانية
قلنا ذكر في الشفاء ان افراد الجنس ههنا ما يكون عن طريق الانفصال وارتسام النشال والانتقال
ما هو شأن العقل الهولاني والعقل بالملكة وامر السمويات ليس كذلك (فان لم يقتض
قواعدهم) يعني انه مقتضى ما ذكرنا من ان كل نفس مبدأ آثار مخصوصة وان لكل نوع
من الاجسام صورة نوعية هي جوهر حال في المادة وان البدن الانساني يتم جسمه خاصا متعلق به
النفس بالاطقة يقتضي ان يكون في الانسان نفس هي مبدأ تفعل تلكايات وكذا في كل حيوان
بخواصه واخرى مبدأ حركات والاحساسات واخرى مبدأ التغذية وتوليد المثل
لكن ذكر في شرح الاشارات وغيره ان ليس الامر كذلك بل المركبات منها ماله صورة معينة
يقصدها فلها على حفظ المواد المتجتمعة من الاسطوانات المتضادة بكيفية انها المتداخلة
الى الانفكاك لاختلاف ميوها الى امكانها المختلفة ومنها ماله صورة يسمي نفسانية يصدر
عنها مع الحفظ المذكور جميعا اجزاء اخر من الانساقسات واضافها الى مواد المركب وصرفها
في جوهر التغذية والافناء والتوليد ومنها ماله صورة يسمى نفسا حيوانية يصدر عنها
مع الاعمال النباتية واللفظ المذكور الحس والحركة الارادية ومنها ماله نفس مجردة يصدر عنها
مع الاعمال السابقة كلها النطق وما يتبعه (قال واماعندنا) يعني ان الما يثبت عند المتكلمين اختلاف
انواع الاجسام واستنادا الى اننا في البحث الى فصول متنوعة ومبادئ مختلفة بنوايات النفس على
الادلة السجية والتأثيرات العقلية مثل ان البدن واعضائه الظاهرة والباطنة متماثلان في التبدل والتحلل
والنفس بحالها وان الانسان الصحيح العقل قد يغفل عن البدن واجزائه لا يغفل بحال عن وجود
ذاته وان قد يميز بما يسانعه البدن مثل الحركة الى العلو والجلو فذا خلت كافة افرع في حقيقة
النفس فقبل هي التار السارية في الهيكل المحسوس وقيل الهواء وقيل الماء وقيل العناصر الارادية
والجسد والغلبة الى الشهوة والغضب والنفس وكثير من المتكلمين على ان اجزاء الانسانية
مواجه الحواس وقيل جز لا يتجزأ في القلب وكثير من المتكلمين على ان اجزاء الانسانية
البارقية من اول العر الى آخره وكان هذا مراد من قل هي هذا الهيكل المحسوس والبنية المحسوسة
اي التي من شأنها ان يحس بها ويجهدها وهي التي جسم مختلف بالمساهبة للجسم الذي يتولد
منه الاعضاء نوراني علوي خفيف حتى لذاته نافذ في جواهر الاعضاء سار فيها سريان ماء
الورد في الورد والنار في الفم لا يتطرق اليه تبدل ولا تحلل بقاؤه في الاعضاء حية ونقله عنها
الى عالم الارواح موت وقيل انها اجسام لطيفة متكونة في القلب سارية في الاعضاء من طريق
النشأ بين اى العروق الضاربة او متكونة في الدماغ نافذة في الانصباب النابت منه الى
جملة البدن واختيار الحق من الفلاسفة واهل الاسلام انها جوهر مجرد في ذاته متعلق بالبدن
زمام التدبير والمنصرف ومتعلقه اولاهو ما ذكره المتكلمون من الروح الغلي المتكون في جوفه

الانس من بخار الغذاء واليطيقه ويفيده قوة بها تسرى في جميع البدن فيبذل كل عضو قوة بها
 ثم نفعه من القوى المذكورة فيما سبق اخرج الفسائلون بكونها من قبيل الاجسام بوجوه الاول ان
 المدرك للكلية اعني النفس هو بعينه المدرك للجبريات لانها تحكم بالكل على الجزئ فكذلك هذه الحرارة
 حرارة والحاكم بين الشئين لا بد ان يتصورهما والمدرك للجبريات جسم لانه في البصر ورأنا اذا امكننا
 النار كان المدرك لحرارتها هو العضو اللاس لان غير الانسان من الحيوانات يدرك الجبريات
 مع الاتساق على الاطلاق ثبت لها نفوسا مجردة وقد لا نسلم ان المدرك لهذه الحرارة هو العضو
 اللاس بل النفس بواسطة ونحن لا ننسزع في ان المدرك للكلية والجبريات هو النفس لكن
 للكلية بالذات والجبريات بالآلات واذا لم يجعل العضو مدركا لاصلا يلزم ان يكون الادراك من بين
 والانسان مدركين على ما قبل ويمكن دفعه بانه يستلزم اما اثبات النفس المجردة للجبريات
 الاخر واما جعل احساساتها للقوى والاعضاء واحساسات الانسان للنفس بواسطة
 مع القطع بعدم التفاوت الثاني ان كل واحد منا يعلم قطعا ان المشار اليه بالهو النفس
 تنصف اليه حاضر هناك وقائم وقاعد وماش وواقف ونحو ذلك من خواص الاجسام والمتصف
 بخاصة الجسم جسم وقريب من ذلك ما ينسأل ان للبدن ادراكات هي بعينها ادراكات
 المشار اليه بانها اعني النفس مثل ادراك حرارة النار وبرودة الجسد وحلاوة العسل وغير ذلك
 من الحسوسات فلو كانت النفس مجردة او مغايرة للبدن امتنع ان تكون صفتها غير صفته
 والجواب ان المشار اليه بالان كان هو النفس على الحقيقة لكن كثيرا ما يشار به الى البدن
 ايضا لشدته ما يندبها من التعاقب حيث توصف بخواص الاجسام كالتيام والقعود وكادراك
 المحسوسات عند من يعمل المدرك نفس الاعضاء والقوى لا النفس بواسطة فالمراد به البدن
 وليس معنى هذا الكلام انها لشدته تعطفها بالبدن واستغراقها في احواله مثل فيحكم عليها بما
 هو من خواص الاجسام على ما فهمه صاحب الصحف يلزم كونها في غاية الغفلة اشياء
 انها لو كانت مجردة لكانت نسبتها الى جميع البدن على السواء فلم يتعلق ببدن دون آخر وعلى
 تقدير التعلق بجان متشغل من بدن الى بدن آخر وجب ان يصح القطع بان زيدا الا ان هو الذي
 كان بالانس ورد بالانس ان نسبتها الى الكل على السواء بل لكل نفس بدن لا يلقى
 من اجده واعتدله الا تلك النفس الفا تضة بحسب استعداد الحاصل باعتدالها الخاص
 الرابع خصوص الظاهرة من الكتاب والسنة يدل على انها تنفي بعد خراب البدن وتنصف
 بما هو من خواص الاجسام كالمدخول في النار وعرضها عليها وكالتفرق حول الجبانة وكقولها
 في قبايل من نور او في جوف طور خضر او مثل ذلك ولاخفا في احتمال التأويل وكقولها
 على طريق التمثيل ولهذا تمسك بها القائلون بجردة النفوس زعماء منهم ان مجرد مغايرتها
 للبدن يفيد ذلك وقد يستدل بانها لا دليل على تجريدها فيجب ان لا يكون مجردة لان الشئ انما
 ثبت بدليل وهو مع ايقانه على القاعدة الواهبة يعارضها به لا دليل على كونها جميعا او جماعيا
 فيصعب ان تكون كذلك (قال اخيوفا) اي القائلون بجردة النفس بوجوه الاول انها تكون محلا
 لا ويمنع حلولها في الماديات وكل ما هو كذلك يكون مجردا بالضرورة اما ان كونها محلا لا مود
 هذا شأنها فلا تنسحقها وقد سبق ان العقل انما يكون بحلول في الصورة وانطباع الاشكال
 والمادي لا يكون صورة لغير المادي ومثاله واما بيان تلك الامور وامتساع حلولها في المادة
 فهو ان من جملة معقولاتها الواجب وان لم تعقله بالكنه والجواهر المجردة وانما نقل وجودها
 في الفسارح اذ ربما علة المعنى فيحكم به موجود او ليس بموجود ولاخفا في امتساع حلول
 صورة المجردة في المادي ومنها المعاني الكلية التي لا يمنع نفس تصورها الشريعة كالانسانية المتشابهة
 تزيد وعمر فانها تمتنع اختصاصها بشئ من المادى ورواها عن الكليات وغير ذلك مما لا ينطق

فانما بوجوه الاول انها تتعاقفها
 تكون محلا للملبس بمدى كالجبريات
 ولما يتبع اختصاصه اوضاعا ومقدار
 كالكلية والما يقبل الانقسام
 كالوجود والوحدة والقطعة وسائر
 البسائط التي اليها تنتهي المركبات
 ولا يتبع اجتماعها في جسم كالضدين
 بل الصور والاشكال المتخافتة دون
 مجرد اذ لا تراحم فيه بين الصورا
 ولزم الضدين او التناقضين وبمنها
 على كون العقل يحصل الصورة
 وعلى نفي ذي وضع غير منقسم
 وعلى تساوي الصورة وذو الصورة
 في الجرد وفي الرضخ والمقدار
 وفي قبول الانقسام وفي التضاد
 واعداها وعلى استلزام انقسام
 التحل انقسام الحلال فيمكن الحلول
 لذات التحل لا لطبيعة التحفة كالقطعة

في الخط المتساوي من

عنه الشيء المادى في الخارج بل يجب تجردها عن جميع ذلك والالامكن متاولة لما ليس له ذلك
والحاصل ان الحلول في المادى يستلزم الاختصاص بشئ من المقادير والاضاع والكليات
وغير ذلك والكليات تنافى ذلك فلو لم تكن النفس مجردة لم تكن محلا للصورة الكلية عامة لها
واللازم باطل ومنها المعانى التى لا تقبل الانقسام كالوجود والوحدة والنقطة وغير ذلك
والا لكان كل معقول مركبا من اجزاء غير متناهية بالعدل وهو محال ومع ذلك قاطع وهو وجود
ما لا ينقسم اصلا حاصل لان الكثرة عبارة عن الوحدانات واذا كان من المعقولات ما هو واحد
غير منقسم لزم ان يكون محله العاقل له غير جسم بل مجرد لان الجسم والجسمانى منقسم
وانقسام المحل مستلزم لانقسام الخلال فيما يكون الحلول لذات المحل كقول السواد والحركة
والمقادير في الجسم لا طبيعة تلحقه كقول النقطة في الخط لنهاية وكقول الشكل في السطح
لكونه ذاتهاية واحدة او اكثر وكقول المحسوسة في الجسم من حيث وجود جسم آخر على وضع
ما فيه وكقول الوحدة في الاجزاء من حيث هي مجموع ومنها المعانى التى لا يمكن اجتماعها
الافى المجردات دون الجسم كالضدين وكعدة من الصور والاشكال فانه لا تزاحم بينها في العقل
بل تصورها وتحكم فيما بينها بانشتاع الاجتماع في محل واحد من المواد الخارجية حكما ضروريا
وهذا الوجه من الاحتجاج يمكن ان يجعل وجوها له بانه يقال لو كانت النفس جسما لما كانت
قابلة للمجردات والكليات واللبس لثبوتها للمتناقضات والجواب ان مبنى هذا الاحتجاج على مفردات
غير مصلة عند الخصم منها ان العقل الشئ يكون يحلوه صورته في العاقل لا بمجرد اضافته
بين العاقل والمعقول ومنها ان النفس لو لم تكن مجردة لكانت منقسمة ولم يمكن ان يكون
جوها وضعا غير منقسم كالجزء الذى لا يميزا ومنها ان الشئ اذا كان مجردا كانت صورته
الادراكية مجردة عن حلولها في المادى ولم يمكن ان تكون حالة في جسم عاقل لكنها
لا توجد في الخارج كانت ذلك الشئ المجرد ومنها الصورة الشئ اذا اخضعت بوضع
وقد تدار وكيفية حلولها في جسم كذلك كان الشئ ايضا مخصوصا بذلك ولم يمكن ان يكون في ذاته
غير مختص بشئ من الاوضاع والكليات والمقادير ومنها ان الشئ اذا لم يقبل الانقسام كانت
صورته الحاصلة في العاقل كذلك ولم يمكن ان يكون منقسمة بانقسام المحل العاقل مع كون
الشئ غير منقسم لذاته وللحلوله في منقسم ومنها ان السببين اذا كانا بحيث يمتنع اجتماعهما في محل
كالوحد واللباس كانت الصورتان الحاصلتان منهما في الجوهر العاقل كذلك وقد سبق
ان صورة الشئ قد تختلف في كثير من الاحكام ومنها ان اجتماعهما في العاقل لا يجوز ان يكون
اقيام كل منهما يميز منه ومنها ان تقسيم المحل يستلزم انقسام الخلال فيه لذاته ليجتمع حلول البسيط في
العاقل الجسمانى المنقسم البنية بناء على نفي الجزئية الشئ لا يميزا ولا ينفى هذه المقدمات
بما توافقت عليه الحق (فان الشئ) اى من الوجوه الاحتجاج على تجرد النفس انها منقسمة
بصفاته لتوحيد اللذات وكل ما هو كذلك يكون مجردا بالضرورة بيان الاول انها تترك ذاتها
والآثار وادراكاتها ولا يلمحها بكثرة الادراكات وضمف القوى البدئية ضعف وكلال
بل بزيادة تصير قوى واقد على الادراك والاشئ من القوى الجسمانية كذلك وهذا يمكن ان يجعل
وجوها احدها انها تترك ذاتها والآثار وادراكاتها والذات الجسمانية ليس كذلك كالباصرة
والسامعة والوهم والخيال لانها تتأهمل بتوسط آلة ولا يمكن توسط الآلة بين الشئ وذاته
وآثاره وادراكاته وثانيهما ان النفس لا تضعف في التعقل عند ضعف البدن وعضائه
وقواه بل ثبت علمه اوتزيد فان الانسان في سن الانحطاط يكون اجد تعلقا منه في سن النمو
لما حصل له من الثمر على الادراكات واستحضار صور المدركات وكذا عند توالى الادراك

انها تترك ذاتها وآثارها وادراكاتها
ولا يلمحها بكثرة الافعال وضعف
الاعضاء والالات ضعف وكلال
بل قوة وكلال ولا شئ من القوى
الجسمانية كذلك ومرجع الى استقرار
من

المؤثرة الى الملوغ مع ضعف الدماغ بكثرة الحركات وعند ضعف صورة القوى البدنية
باريا مشات فلو كان تعقلها بالآلة بدنية كانت تابعة لها في الضعف والكلال وكما انها
انها لو كانت من الماديات لو هنت بكثرة الافعال والحركات لان ذلك شأن القوى الجسدية
بحكم التجربة والقبول ايضا فان صدور الافعال عن القوى الجسدية لا يمكن
الامع انفعال لموضوعاتها كمنزاعها عن المحركات في المذكر كمنزاعها عن
تغيرها في غير هاتي الحركة والانفعال لا يكون الا عن فاسر يقهر طبيعة المتعلل ويعمد عن المنة ومة
فيهمه وهم معترفون بان الوجوه الثلاثة اقناعية لا براهنية لجواز ان تدرك بعض الجسديات
ذاتها وادراكها من غير توسل آلة وكذا لما هو آله لها في سائر الادراكات وان يكون حال
القوة الجسدية العاقلة يتعلق بقدر من الصحة والمزاج يبنى مع ضعف البدن او بعضه
لا يلحقه الاختلال او يتأخر اختلاله وان يكون حالها بخلاف حال سائر القوى في الكلال

٢

ان القوة العاقلة لو كانت في جسم فاما
ان يبقى في تعقله حضوره فلا يقطع
كتعقل النفس ذاتها وصفاتها
اللازمة التي ليست بالمقاييس التي
اولا فلا يحصل اصلا لتتابع تعدد
الصورة شيء واحد في مادة واحدة
ومبني على كون المذكر يحصل
الصورة من

والانفعال (قال الثالث) لو كانت النفس الناطقة جوهرًا ساويًا في جسم او عرضًا حالًا فيه لزم
ان يكون تعقلها لذلك الجسم سواء كان تمام البدن او بعض اعضائه كالقلب والدماغ وانما
او غير واقع اصلا واللازم باطل لان البدن او اعضائه مما يعقل نارة ويعقل عنه اخرى بحكم
الوجودان وجه التزوي اما ان يبقى في تعقل ذلك الجسم حضوره بنفسه اولا بل يتوقف على
حضور الصورة منه كادراك الامر والخارجة فان كان الاول لزم الاول اوجب وجود الحكم
عند تمام العلة كادراك النفس لذاتها واصفاً لها بالخاصة لها لا بالمقاييس التي الغير ككونها
مدرسة لذاتها بخلاف ما يكون حصولها للنفس بعد المقاييس الى الاشياء المعارة
لها ككونها مجردة عن المادة غير ماسة في الموضوع فانها لا تدركها اذ لم يكن حال المقاييس فقط
وان كان الثالث لزم الثاني لانه لو حصل لها تعقل ذلك الجسم في وقت دون وقت كان ذلك
لحصول صورته لها بعد ما لم يكن واذا قد فرضنا النفس مادية حاصلة في ذلك الجسم لزم كون
ذلك الصورة حاصلة فيه طرئ في مادة معينة اجتماع صورتين شيء واحد اعني الصورة المستمرة
الوجود لذلك الجسم حاله التعقل وعدمه والصورة المتغيرة التي يحصل له حال تعقل النفس
ايها وذلك محال لان الصورتين متعارضتان ضرورية والاشخاص المتحد الماهية يمنع ان تتعارض
من غير تغير المواد وما يجري مجراها وبني هذا الاحتجاج على ان ليس الادراك مجرد اعتساف
مخصوص بين المدرك والمدرک بل لابد من حضور صورته من المدرك عند المدرك والالجاز
ان لا يكون حصول الصورة الثبوتية لذلك الجسم كافيًا في تعقله ومع هذا لا يحتاج الى انتزاع
الصورة بل الى حصول شرايط تلك الاضافة لمخصوصة وايضا لا تغايل بين الصورتين
لان المتزعة حادثة في النفس والاصيلة في الجسم بل في مادته ووجهنا مثلين من جهة كونها
صورة لشيء واحد من غير اختلاف الا في كون احدهما متزعة قائمة بالنفس والاخرى اصيلة
قائمة بانداء فاجتماع التئين التماثل من جهة ارتفاع التماثل على سابق وهما التماثل باق وان
جعلنا قائمين لشيء واحد لان قبيل المتزعة بواسطة النفس بخلاف الاصيلة على ان الحق ان
قائمه بامانة الجسم وقيل المتزعة بالجسم نفسه وان ذلك التماثل لو كان حلول النفس في ذلك
الجسم حلول العرض في محله لا يطرق في مداخلة الاجزاء (قال ثم بولاً) يشير الى الاربعة الافلاك نوراً
مجردة لتعلل الكليات وقوى جسمانية لتخلل الجبروت وذلك لان حركاتها المستندة ليست طبيعية
لان الحركة الطبيعية تكون عن حالة متسافرة الى حالة ملازمة فلو كانت طبيعية لزم في الوصول الى
كل نقطة ان يكون مطاوعاً بالطبع من حيث الحركة ايها وهو باعنه بالطبع من حيث
الحركة عنها وهو محال ولا يثبت ذلك في الحركة مستغنية لان الحركة الى النقطة التي فيها بين
الابدأ والتمهي ليست لان الوصول اليها مطلوب بالطبع بل لان الوصول الى المطلوب بالطبع

٧

على امتداد ادراك الكللي مجرد العقل
والجزئي توسط الاكثرتن الافلاك
نفوسا مجردة وقوى جسمانية لمان
حركاتها ليست طبيعية لان المطلوب
بالطبع لا يكون ماهر وباعنه بالطبع ولا
قصرية لانها إنما تكون على خلاف
الطبع فتنبى بانفسه وعلى وفق
القائمة فتنبى بل ارادية ولا يكتفي
التخلل المحض لانه لا يظلم ابد ولا
التعلل الكللي لانه لا يصلح مبدأ
لجزيئات الحركة لاستوائه الى
الكل واكثر المقدمات في حيز المع

مقر

اعنى الحصول في الخبر لا يمكن بدون ذلك ولا كذلك حال المستندة اما في الانقطاع عند تمام دوره
فقد اهر واما فيما ينقطع فلان المطلوب بالطبع لو كان هو الوصول الى نقطة الانقطاع لكان
مقتضى طبع كل جزء من اجزاء الجسم الواحد البسيط شيئا آخر وهو الخير الذي يقع فيه ذلك الجزء
عند الانقطاع وكان مقتضى الطبع ايثار الطريق الاطول على الاقصر ولا قصره لانها
انما تكون على خلاف الطبع بحيث لا طبع فلا قصر وعلى وفق القاصر فلا يختلف في الجهة
والسرعة والبطء فتعين ان تكون ارادية مقرونة بالادراك ولا يكتفى جزئياتها وخصوصياتها
تعمل كل لان نسبته الى الكل على السواء ولا ادراكات جزئية وتخييلات محضه لاستعمال
دوامها على نظام واحد من غير انقطاع واختلاف كيف وقد ثبت لزوم تنامي القوى
الجسمانية فاذن لا بد لتلك الحركات من ارادات وادراكات جزئية وقد تقرر ان ذلك لا يمكن
الا بقوى جسمانية ومن ارادات وتعلقات كلية وقد تقرر ان ذلك لا يكون الا لتلك المجردة
فثبت ان المباشرة لتحريك الافلاك قوى جسمانية هي بمنزلة النفوس الحيوانية لا بداتها
ونفوس مجردة ذات ارادات عقلية وتعلقات كلية هي بمنزلة نفوسنا الناطقة واضطرر بعد
تسليم انحصار الحركة في الطبيعية والفسرية والارادية وان العقل الكلي لا يكون الا للصيرورات
ولا الجزئي الا بالجسمانيات بالانسان لزوم كون المطلوب بالطبع متروكا بالطبع لم لا يجوز ان يكون
المطلوب بالطبع نفس الحركة لاشبهه من الابوين والافاضع التي تترك والانسان بالفسر لا يكون
الا على خلاف الطبع وان القاصر لا يكون الا انشائها للجزء تشابه الحركات وان الكلي من الارادة
والادراك لا يصلح مبدأ لخصوصيات الحركات لم لا يجوز ان تشند الحركات المتعاقبة الى ارادات
وادراكات كلية متعاقبة لا ارادة وادراك الحركة على الاطلاق وتحقق ذلك ما اشار اليه
ابن دينا في الاشارات من ان المطلوب بالحركة الوضعية لا يكون الا الوضع المعين وبتبع
ان يكون موجودا لان الحاصل لا يطلب وان يكون في الحركة المبرمجة جزئيا لان الحركة
التوجهية اليه تقطع عنده فطوب ارادة الفلك يجب ان يكون وضعا معينا مقرونا كليا
تقرضه الارادة وتجذب اليه بالحركة والتميز لا ينافي في انكليه لان كل واحد من كل كلي فله مع كلياته
تميز يتنازه عن سائر ايجاد ذلك الكلي واعلم ان المشهور من مذهب المشايين والمذكور في النجاة
والشفا ان النفوس الفلكية قوى جسمانية متطبعة في المواد بمنزلة نفوسنا الحيوانية وصرح
في الاشارات بان لها نفوسا مجردة بمنزلة نفوسنا الناطقة فقال الامام فيجب ان يكون لكل ذلك
نفس مجردة هي مبدأ الارادة الكلية ونفس متطبعة هي مبدأ الارادة الجزئية ورد عليه
الحكيم الحق بان هذا عالم يذهب اليه احد وان الجسم الواحد يتبع ان يكون ذاتين اعنى
ذاتين متباينتين هوالة لهما بل الارادات الجزئية تنبعث عن ارادة كلية ومبدؤهما نفس واحدة
بمجردة تدرك المعقولات بذاتها والجزئيات بجسم الفلك وتحرك الفلك بواسطة صورته الوضعية التي هي
باعتبار تغير كنهها قوة كما في نفوسنا وابداننا بعينها ولا يخفى ان هذا منافية في اللفظ حيث معنى تلك
الصورة والقوة نفسا قال المصنف الثاني (٩) ذهب جمع من قديم الفلاسفة الى ان النفوس
الحيوانية والانسانية متماثلة متعددة الماهية واختلاف الافعال والادراكات عائد الى اختلاف
الالات وهذا لازم على القولين بانها اجسام والاجسام متماثلة لا تختلف بالايعوارض واما
القائلون بان النفوس الانسانية مجردة فذهب الجمهور منهم الى انها متعددة الماهية ولما تختلف
في الصفات والمكان لا اختلاف الامزجة والادوات وذهب بعضهم الى انها تختلف بالماهية
بمعنى انها جنس تختص انواع مختلفة تحت كل نوع افراد متحدة الماهية متناسبة الاحوال
بحسب ما يقتضيه الزوج العلوي المسمى بالطباع انتم لذلك النوع ويشبه ان يكون قوله
عليه السلام لناس معادن كعادن الذهب والفضة وقوله عليه السلام الارواح جنود مجندة

و نفوس متماثلة اوجدها وقيل
مختلفة لا اختلاف لوزنها وآثارها
بكلها متصيف مئين

والعجزى وهو على النجس بحال أو بزوال الواحد وحصول الكثير وهو قول بالحادث والى الثاني
 لأن تمايزها ما لبث وانها فتختص كل شخص ولا يوجد نفسان متماثلان والخصم بواقعة على
 بطلانه وأما بالعارض وهو أيضا باطل لأن اختلاف العوارض إنما يكون عند تفسير المواد ومادة
 النفس هي البدن ولا بد أن في الأول لأن أركبات العنصر بحدثة وقفاً ولو سلمنا ذلك في النفس
 المتعلقة بالبدن الحادثة لها لك تمايزها في الأول بل بدان قديمة لا تصور إلا بالاشتغال عنها هذه
 الأبدان وهو تناقض وقد ثبت بطلانه على ما سنشير إليه فإن قيل لم لا يجوز أن يكون تمايزها
 بمائل فيها كالشعور بهو ياتهما مثلاً قلنا لأن هذا كما يتصور بعد التمايز ليكون الحال في هذه
 تمايزاً للحال في تلك فتعذر التمايز بذلك دور فإن قيل أوصح ما ذكرتم لزم علم تمايزها بعد
 مفارقة الأبدان وأصحها لأن الاشتغال بالعوارض المادية قلنا متنوع لجواز أن يبقى تمايزها بما حصل
 لكل من خواصها التي لا توجد في الأخرى وأقلها الشعور بهو يتبعها واعتراض بوجهين
 أحدهما أن الإنسان بطلان كون كل فرد من أفراد النفوس توجهاً مختصراً في الشخص ائتم
 تفريقاً عما عليه من أن لا يوجد نفسان متحدتان في الماهية وإنما هما تالانسان امتناع
 بأن يوجد جسم قديم يتعلق به النفس في الأول ثم تنتقل منه إلى آخره آخره على سبيل التناسخ
 كيف وعند فهم الوثيق في الإبطال التناسخ مبنية على حدوث النفس كسبجي فلو بينا ثبات
 الحادث على بطلان التناسخ كان دوراً فإن قيل فمن يبين امتناع تعيين النفس بالعارض
 البدنية يوجد لا توقف على بطلان التناسخ بأن نقول لو كان تعيين هذه النفس بالعارض
 المتعلقة بهذا البدن لما كانت متعينة قبله فلم يكن موجودة سواء كان التناسخ حقا وباطلا قلنا
 الملازمة من جهة لجواز أن تكون قبل هذا البدن متعينة في بدن آخر عين وقوله يا خروا آخره لا يرد
 فتكون موجودة بتعينات متعاقبة فلا بد من إبطال ذلك وقد يجاب عن الاعتراضين بأن
 الكلام الزمى على من سلم تماثل النفوس وبطلان التناسخ (قال ثم النفس تاطمة ٢) يعني
 أن كل نفس تعلم بالضرورة أن ليس معها في هذا البدن نفس أخرى تدبرها وأن ليس لها
 تدبير وتصرف في بدن آخر فالنفس مع البدن على التساوي ليس لبدن واحد الانفس
 واحدة ولأنه في نفس واحدة الأبدان واحد أما على سبيل الاجتماع فتظاهر وأما على
 سبيل التبادل والانتقال من بدن إلى آخر فلو جوه الأول أن النفس المتعلقة بهذا البدن
 لو كانت منتقلة إليه من بدن آخر لم أن تذكر شيئاً من أحوال ذلك البدن لأن العلم والحفظ والتذكر
 من الصفات القائمة بجوهرها الذي لا يختلف باختلاف أحوال البدن والآخر باطل
 قطعاً لأنما في نفسها لم تعلق بعد مفارقة هذا البدن به أن آخره من عدد الأبدان
 إليها كتمازها بالعدد الأبدان الحادثة للأبدان لم تعلق بعض النفوس واجتماع عدة منها على
 المتعلق بين واحد وآخر على واحدة منها يبدان كثيرة مع الكتمان قطعاً بل قد بهتلك في
 مثل الضوفاً العالم لبدن كثيرة لا يحدث مثلها التي أعصار متطاولة الثالث أنه لو انتقل نفس
 إلى بدن لزم أن تتجمع فيه نفسان متعقلة وحادة لأن حدوث النفس عن العلة القديمة يتوقف
 على حصول الاستعداد في القابل أعني البدن وذلك يحصل بالمرآج الصالح وعند حصول
 الاستعداد في القابل يجب حدوث النفس لزم وجود المعلول عند تمام العلة لا بد
 مع ذلك من عدم المانع وأما في المتعلقة مانع ويكون لها الأولوية في المنع ما لها من الكمال
 لا يتناول داخل للكمال في اقتضاء المتعلق بل ربما يكون الأمر بالعكس فأن ليس منع الانتقال
 بالحدوث أول من منع الحدوث للانتقال واعتراض على الوجوه الثلاثة بعد تسليم مقدماتها
 بأنها المتماثل على أن النفس بعد مفارقة البدن لا تنتقل إلى بدن آخر انتهى ولا بد على
 أنها لا تنتقل إلى حيوان آخر من البهائم والسباع وغيرها على ما جرت به بعض الشائعية

بأن ليس معها في هذا البدن تدبر
 آخره لانه تدبر في بدن آخر فها على
 التماثل ليس لبدن نفسان ولا نفس
 بدنان لانه ولا على البدل ولا لزم
 أن تذكر شيئاً من أحوال البدن
 الأول أن يتطابق عدد الكائنات
 على العبادات وأن يحاهاها
 نفس أخرى حادثة تمام الاستعداد
 ونحوه القبيض واعتراض بانها بعد
 التسليم التماثل في الانتقال إلى بدن
 آخر إنسان أو حيوان أو نبات
 توجد في اختلاف آراء المتأخفة
 أو جرم سماوي

وسواء مسخ ولا نبات على ما جوزه بعضهم وسواء مسخ ولا لال جاد على ما جوزه آخرون وسواء مسخ ولا
 الى جرم سماوي على ما جوزه بعض أغلاسة وتألفنا بعد تسليم المقدمات لانه لا يتعرض على الوجه
 الأول بمنع لزوم التذكر وانما يلزم لو لم يكن الثاني مثلاً البدن بشرط الاستغراق في تدبير ابدن الاخر
 مانعاً او طول العهد منسباً وعلى الثاني بمنع لزوم السواوي واقتبالاً لو كان الثاني يبدن آخر لازماً
 البتة وعلى المغور واما اذا كان جائزاً اولاً ما وثق بعد حدين فلا يلزم ان لا تنقل نفوس
 اليها لكن التكبرين او تنقل بعد حدوث ابدان الكثيرة وما توهم من التعطل مع انه لا حاجة على
 بطلانه فليس يلزم لان انتبهنا على اننا لا نعلم الا اننا لم نلها لا شغل وعلى التمسك باله مبنى
 على حدوث النفس وكون فاعلها قديماً وجباً لاحادنا او قديماً متصفاً وكون شرط هو المزاج
 الصالح دون غيره من الاحوال والاضلاع الخادثة وتكون المزاج مع الفاعل مسلم العلة بحيث
 لا مانع اصلاً والكل في حيز ابع (قال وغاية مشتبههم ٣) يعني ليس لنا سخرية دليل
 بعد تده وغاية حاشية كونه في ابحاث التامسح على الاطلاق ان انتقال النفس بعد المفاودة
 الى جسم آخر انساني او غيري وجوه الاول انها لو لم تتعلق كانت معطلة ولا مفضل في الوجود
 وكما للمقدمتين مجموعة الثاني انها تجزئة على الاستكمال والاستكمال لا يكون الا بالحق لان ذلك
 شأن النفس والذات فعلاً لا نفساً ودرية ربما كان الشيء طاب الكمال ولا يحصل لزوال الاسباب
 والذات بحيث لا يحصل لها البدل الثالث انها قديمة للمعاني من الابدان فتكون متشابهة العدد
 لا تشابه وجود ما لا يتأخر هي بالفضل بخلاف ما لا يتأخر من الحوادث كالحركات والاضلاع
 وما يرسد اليها فانها تكون على سبيل التعاقب دون الاجتماع والابدان مطاقاً لال ابدان
 الانسانية خاصة غير متشابهة لانها من الحوادث المتعاقبة السددة الى ما لا يتأخر من الارواح
 المتكلمة والاضلاع فلولا متعلق كل نفس الا ببدن واحد وتوزع ما يندى على ما لا يتأخر
 وهو محال فاضرورة ودرية قدر النفوس ومنع لزوم تشابه افعاء الويت طان الادلة انما
 فيها وضع وترتيب وضع لا يتأخر اليها ابدان وعلاها ومنع لزوم ان يتعلق بكل بدن نفس وانما يد
 الابدان التي صارت انساباً فعل فنصير على منع لانسابها (فان الذي ٧) قديمهم ان من
 شريعت القول بالتامسح فان مسخ اهل مدقة فرة وخسار يرد لفسوسهم الابدان حروثا لآخر
 والمعاد الجسدي في نفس الشكل الى ابدان اخرى انسانية لقطع بان الابدان المحشورة لا تكون الابدان
 الهالكه يذهبها تبدل الصور والاشكال بل لا تزاع والجواب ان المتنازع هو ان النفوس بعد ما رقت
 الابدان تتعلق في الدنيا بابدان آخر للتدبير والنصرف والاكتساب لان تبدل صور الابدان
 كما في المسح ان تجمع اجزائها الصلبة بعد التفرق فتزد اليها النفوس كما في المعاد على الاطلاق
 وكما في اجزاء عيسى عليه السلام بعض المتخصص (قال وما يحكيه بعضهم ٣) يعني ان نقول
 بالتامسح في الجلالة اي تتعلق بعض النفوس بابدان اخرى في الدنيا يحكي عن كثير من الغلاسة
 الا انه حكاه لانه مضدها شرهه فضلاً عن حجة ومع ذلك فانصوص لقاطعة من الكتاب والسنة
 ما قطع بخلافه وذلك انهم يذكرون المسد الجسدي اثنى حشر الاجساد وكون الجنة والنار دارى
 ثواب وعقاب والذات آدم حسيه ويجعلون المعاد عبارة عن مفارقة النفوس الابدان والجنة عن
 ابتهاجها بكما انتهت والنار عن تعاقبها بابدان حيوانات اخرى تناسبها فيها اكتسبت من الاخلاق
 وتكتب فيها من الهيئات معذبة يلقى فيها من الذل والهوان مثلاً تتعلق نفس الحر ببص
 بالخيزر والناسك باغار والمحب بالطاووس والشعرى بالكل ويكون لها تدرج في ذلك بحسب
 انواعها والشخص انما يتردد من بدن الى بدن هو ادنى في تلك الهيئة المناسبة مثلاً يتبدى نفس
 الحر من ثملق بين الخيزر ثم الى مادية في ذلك حتى ينتهي الى التي ثم يتصل بعمل العقول
 عند زوال تلك الهيئة بالكلية ثم ان من المتقين من التامسح الى بدن الاسلام ووجود هذا الرأي

ان في اثبات التامسح على الاطلاق
 انه لا مفضل في الوجود وان النفوس
 جبلت على الاستكمال وذلك
 في الثاني وانها قديمة فتكون
 متشابهة لانسابها الى حال
 وحديث نهاية لانساب وجودها
 لا يتأخر والابدان غير متشابهة
 والسبب ضعيف

٧ من مسخ بعض الكثرة فرة
 وخسار ومن رد النفوس الى الابدان
 المحشورة فليس من المتنازع في شيء
 من
 فمن ان النفوس الكاملة تنصل به الم
 القول والنفس سطة باجرام سماوية
 او اشباح مثالية وتعرفهم والنافعة
 بابدان حيوانات تناسبها فيها اكتسبت
 من الاخلاق وتكتب فيها من
 الهيئات مندرجة في ذلك الى ان
 تخصص من الظلمات في القيت
 من انواع اعداء والسكرات
 فانصوص لقاطعة في باب المعاد
 قاطعة بكذبه ولا ريب فيها ثم
 انهم يصر فون اليه بعض الآيات
 الواردة في صحاح الدار افتراء على الله
 تما لعلو اكبر

كما اتفق الفلاسفة على ما مر

النفس للبدن على أنها لا تبقى
بفسادها لظهور ان هلاكه التديمر
لا يقتضي ذلك الا ان دليل بقائها
عندنا المسمع وعند الفلاسفة
استماع أنها الاستعدادها الى القديم
استغلا لا يشترط في حدوث دون
القاء وهو ضعيف ولأنها لو بقيت
لكانت في برادة كالصور والاعراض
لان قوة الفناء وقوله يعني امكانه
الاستعداد الى الانقراض لا حصول
يفتقر الى محل يبقى عند حصول
القبول ويقوم به ماهو من صفات
النفس ورد ذلك في القبول
العلمي

مذكر الجبريات عندنا
النفس لأنها تحكم بالكلية
على الجبري وتتفاد الجبريين ولان
الافعال الجبرية تتوقف على ادراكات
جبرية انظر الى الكلي نسبت الى
الجبريات على السواء لان كل احد
يقطع باله الذي يسمع ويصدق
الفلاسفة الخواص والام يحصل
الجبري بان الابصار الباصرة والمسمع
للسامعة ولم توجب آفة العضو
آفة فله ولم يتوقف الاحساس
على المحسور ان لا يتفاد وت حال
النفس ولم يتفاد فوات الاوضاع
والفاد بل امتناع ارتسامها في الجبر
ولم يحصل الاتيان من المتبادر
والتناسر فيما يتفادنا من بما يتجحد
بمرتين مساويين ان لا يمتد الى الجبر
وحل كلامهم على انها لا تدرك
الجبريات بالذات بل بالآلات يرفع
التزاح ويجمع بين اقله لفر يقين
ولا يشكل باحساس البهائم مع عدم
النفس لانها لو لم تشارك في المواقف
لا يجرب الاشتراك في الزوال والبادر
النفس هو بقاءه لا تدرك الى ارتسام
الصورة على ان الكلام في الجبريات
المادة التي يتبع ارتسام صورها

بالعبارات المهدية والاستعارات المستعربة وبصرفون اليه بعض الآيات الواردة في الصحيح
انما اجتزأه على الله واقره على ماهو دأب الملاحدة والزنادقة ومن يجرى مجراهم من الفاسدين
المعوي الذين هم شياطين الانس الذين يوحون الى العلوم والافاصرين من المحصلين زخرف
القول غرورا من جملة ذلك ما قالوا في قوله تعالى كل نصبت جلودهم اي بالفساد بجلودهم
جلودا غيرها اي بالكون وفي قوله تعالى كما ارادوا ان يخرجوا منها اي من دركات جهنم التي
هي ابدان الحيوانات وكذا في قوله تعالى ففعل الى خروج من سبيل وقوله تعالى ربنا اخرجنا منها
فان عدنا فافضلنا وفي قوله تعالى وما من دابة في الارض الاية معناها انهم كانوا امثالكم في الخلق
والهيش والعلوم والصناعات فالتقلوا الى ابدان هذه الحيوانات وفي قوله تعالى ان كانوا قدرة
خاسرين اي بعد المصارفة وفي قوله تعالى ونحشرهم يوم القيمة على وجوههم اي على صور
الحيوانات المنتكسة الرؤس الى غير ذلك من الآيات ومن نظر في كتب التفسير بل في سبيل
الآيات لا يخفى عليه فساد هذه الهذيان وجوز بعض الفلاسفة تعليق النفوس المفسدة
ببعض الاجرام السماوية الاستكمال وبعضهم على ان نفوس الكمالين تتصل بعالم المجرودات
ونفوس المتوسطين تتصل الى عالم المثل المعلقة مظاهرها الاجرام العلوية على خلاف
مراتبهم في ذلك ونفوس الاشقياء الى هذا العالم في ظواهر الغلطات والنور المستكره
بحسب اختلاف مراتبهم في الشقاوة فيبقى بعضهم في تلك الغلطات لباكون الشقاوة
في الغلابة وبعضهم ينقل بالتدرج الى عالم الانوار المجرودة وسع في معنى المثل المعلقة قال
المصنف الثالث (٨) يعني ان فناء البدن لا يوجب فناء النفس المغايرة له مجردة كانت او مادية اي جسمية
حاذية لان كونها مدبرة له متصرفه فيه لا يقتضي فناءها فانها لم تكن مجردة لانها لا بد على كونها
باقية الية فلهاذا احتيج في ذلك الدليل وهو عندنا النصوص من الكتب والسنة واجماع
الامة وهي من الكثرة والظهور بحيث لا تنفرد الى ذكره اور في الامام في المطالب العالية
من الشواهد الغريبة والغريبة في هذا الباب ما يقتضي ذكره الى الانسان وما بالافلا سفة فزعوا
انه يتبع فناء النفس بوجوب احدهما انها مسندة الى علة قدعية اما بالاعتقالات فتكون ازلية
البدية واما بشرط حادث هو المزاج الصالح فلا تكون ازلية لكنها البدية لان ذلك شرط للحادث
دون البقاء وعليه مظهره وتبينهما انها لو كانت قابلة للفناء والفساد وهي باقية بالفاعل لكان
فنيها فعل البقاء وقوة الفساد وهما متغايران ضرورة ويتبع ان يكون محلهما واحدا لان محل
قبول الشيء يكون قابضه موصوفه وتجانس ان يكون الباقي بالفاعل باقيا مع الفناء والفساد والنفس
جوهري بسيط محل البقاء بالفاعل فيمتنع ان يكون بينهما محلا لقوة الفساد او متعلق عليه فلا يكون
هي ولا شيء من المجرودات قابلة للفناء والفساد وانما يكون ذلك للصور والاعراض وكون الفاعل
هو المادة الباقية فان قيل فوالله هي امكان العدم وهو امر اعتباري لا يقتضي وجود محل
اجب بان المراد الامكان الاستعدادي الذي يجمع مع وجود الشيء الامكان الذاتي الاعتباري
ورد هذا الدليل بالانتم ان قوة قبول الامر العدمي كقائه فلا يقتضي وجود محل له لا يجمع
مع القبول ولو لم يفسد سبق ان الحادث ايضا يقتضي مادة ولكن المادة التي تتعلق بها النفس
من غير حاول فلم لا يقتضي فناءها في قوة الفناء قد يوجب بان القوة الاستعدادية عرض فلا بد له
من محل سواء كان استعداد القبول امر وجودي او عيني ثم استعداد بدن الجبري بماله من استعداد
المزاج لان يقضي هليه من المبدأ نفس تدبر معنى معقول واما استعداد بطلان ذلك المزاج
لان عدم ذلك المبدأ فغير معقول بل غايته ان عدم ما بينهما من العلاقة وهو لا يقتضي الفناء
قال البحث الرابع (٣) لا تزاح في ان مذكر الكليات من الانسان هو النفس وامام مذكر الجبريات

ولا ياب تعلقها بهذا البدن ينقض

تصوره والتقديرية اذ لا يكتفى تصور
بدن مالا يتواءم نسبته لان ذلك التعاقب
شوق طبيعي يقتضي المناسبة
لارادى ليتوقف على تصور بعينه
ولا يدركها الآلات عند قصد
استعمالها لجواز ان يكون تخيلا او كون
لخصوصيات بحسب الاضافه
من غير ان تنهى الى حد الجزئية
بان تدرك مثلا سابقتنا في هذا البدن
المحسوس نعم يتوجه ان في ادراك
المحسوس ان ارسمت الصورة
في النفس ايضا عاذا المحذور
وان لم ترسم فالى حالة يحصل
لنفس عند ارتسام الصورة في الآلة
نفسها ادراكا وحضورا لشيء عند
النفس ولم يكتفى مثلها في ادراك
الكلى من غير صورة في النفس
ميت

على وجه كونه اجزيات فمدنا النفس وعند الغلاسة ما لحواس انا وجوا الاول اسما يشير اليه كل احد
بقوله انا وهو معنى النفس يحكم بان هذا الشخص من افراد الانسان الكلى وله ليس هذا النفس
وان هذا اللون غير هذا الطعم وان هذه الصورة الخيالية صورة زيد المحسوس الى غير ذلك
من الحكم بين الكلى والجزئى او بين الجزئيات والحكم بين التبيين لا يدركها فالدرك
من الانسان بجميع الادراكات شيء واحد الذى ان نفس كل احد تعصر في بيته الجزئى ويتأثر
بقاعله الجزئية وذلك يتوقف على ادراك الآلات الجزئيات لان رأى الكلى نسبته الى جميع الجزئيات
على السواء ولا نكل عاقل يجد من نفسه انه لا يحاول تدبير بدن كلى بل مقصوده تدبير بدنه الخاص
الثالث ان كل احد يعلم بالضرورة انه واحد بالعدد ويسمع ويبصر ويدرك المعقولات وان كان يتوقف
بعض هذه الادراكات على استعمال الآلات وليست انفس سوى ذلك الواحد الذى يشير اليه
كل احد بقوله انا حتى الحصى وجوده الاول انما طوطون بان الابصار والسمع السامعة وليس
فلى قوة واحدة وهذا في الحقيقة دعوى كون المطلوب ضرور بالثاني لو لم يكن الابصار للابصار
والسمع للسمع والذوق للذائقه وكذا جميع الحواس الظاهرة والباطنة لما كانت الآلة في محال
هذه القوى توجب الآلة في هذه الادراكات لان توجيهها لا تقع في الاعضاء الاخر والا لزم باطل التجربة
الثالث ان ادراك المحسوسات الظاهرة لو كان النفس لا تحسوس لما توقفت على حضور المحسوس
عند الحاسة لان حال النفس وادراكه لا يتفاوت بالغبية والحضور نحو لو كان القلب للنفس
لا تقوى جسمانية لما يمكن تخيل ذوات الاوضاع والمقادير لانتاع ارتسامها في الجرد وقد سبق
انه لا يد في الادراك من الارترسام الا بابع ولم يكن القلب للآلة الجسمانية لم يحصل الامتياز
بين المتباين والمتماثل فغيرها اذ تخيلنا لان الخارج حريدا يجمعها بر معين متساو بين في جميع الوجوه
الا في انا احدهما على عين المربع والاخر على يساره هكذا
اذ ليس امتيازها بالملامحة ولوازمها وعوارضها كالقنطار والشكل
والسواد والياض وغير ذلك افرض التساوى فيها بل والمحل وليس المحل الخارجى لان المفروض
انه لم يؤخذ من الخارج فنعين المحل الادراكى والجرد لا يصح خلا لذلك فنعين الآلة الجسمانية
ولا يخفى اننا اذا جعلنا القوى الجسمانية آلات الاحساس وادراك الجزئيات والمدره هو النفس على
ما صرح به المتأخرون من الحكماء ارتفع نزاع الفريقين وظاهر الجواب عن ادلتهم الا انه يرد اشكالات
الاول ان غير الانسان من الحيوانات يدرك المحسوسات فلو كان المدرك هو النفس المجردة
كما في الانسان لمصح ذلك اذ ثبتت لها نفوس الطقة وقفا والجواب انه لو لم يكن ذلك يجوز ان يكون
المدرك فيها هي القوى الجسمانية فبنا النفس بواسطة القوى وهو النفس المجردا فلو كان
في الوازم وهي الاحساسات لا يوجب الاشتراك في الملزوم وهو النفس المجردا فلو كان
ادراك النفس للجزئيات بموتة الآلات لما ادركت النفس هويتها لامتناع توسط الآلة في ذلك
واللازم باطل بالضرورة والاتفاق والجواب ان المنقصر الى توسط الآلة ادراك الجزئيات الى
يتمتع ارتسام صورها في النفس المجردة واماما لا يفتقر ادراكها الى ارتسام صورة كادراك انفس
ذاتها فلا يفتقر الى توسط الآلة الثالث انها عند تعلقها بالبدن تصوره بعينه اذ لا يكتفى في ذلك تصور
بدن كلى لان نسبته الى الكل على السواء وكانت قبل استعمال الآلات مدركة للجزئيات والجواب
ان تعلقها بالبدن شرق طبيعي يقتضي المناسبة لارادى ليتوقف على تصور البدن بعينه
فالمساعد قصد استعمال الآلات الادراكات والتعريفات لتصورها باعيا منها من غير
توسط آلة والجواب انها تصورها من حيث هي آلات لهذه النفوس حاصلة في هذا البدن
المحسوس فيحصل التخصص بهذه الاضافة ولا يلزم ادراكها من حيث كونها جزئيات

في ذواتها كما إذا حواسها وطريق تعرفه بصفاته بحيث يتعين في الخارج وإن لم يشاهده
ببينة ويجوز أن تدركها بعينها على سبيل التحيز فإن التجليات لا يجب أن تتأدى من طريق الحواس
البلية في ههنا أشكال وهولته إذا كان المدرك التجريبات هو النفس لكن يحصل الصورة في الآلة
فاما ان تكون الصورة حاملة في النفس ايضا على ما ينص به قوله لم يس الا بالمدرك يحصل
الصورة في الآلة فقط بل يحصلها في النفس لحصولها في الآلة وبالحضور عند المدرك
الحضور عند الحس من غير ان يكون هناك حضور حريتي وجب ان يكون حضور عند المدرك
اعني ارتسام صورة الجزئي والمحسوس في الجرد واما ان لا تكون الصورة حاملة في النفس
بل في الآلة فقط على هو الظاهر من كلامهم ولبست الآلة لاجرا من جسم تدبره النفس
فلا بد من تحقيق ان اى حالة تحصل للنفس نعمها ادراكا وحضورا للشيء عند النفس ولا يحصل
عجبر تحقيق ذلك الشيء في نفسه وحصول صورته في مادته وانها ان كانت اضافية
مخصوصة في لا يكتفي ذلك في ادراك الكليات من غير افتقار الى حصول الصورة في النفس وبالجملة
فقد جاز الادراك من غير ارتسام صورة في المدرك في اوجبه ذلك في ادراك الكليات
مع انكم تقولون الادراك معنى واحد يختلف بالاضافة الى الحس والعقل (قال
تنبيه ٢) لما كان ادراك الجزيات مشروطا عند الفلاسفة بحصول الصورة في الآلات فقد
معارفة النفس وبطلان الآلات لا يتبع مدركة التجريبات ضرورة انتفاء المشروط بانفصال
الشرط وعندنا لما لم يكن الآلات مشروطا في ادراك الجزيات اما ان ليس بحصول الصورة
لا في النفس ولا في الحس واما لانه لا يتبع ارتسام صورة الجزئي في النفس بل الظاهر
من قواعد الاسلام انه يكون للنفس بعد المعارفة ادراكات متعددة جزئية واطلا على بعض
جزئيات احوال الاجزاء سمعا الذين كان بينهم وبين الميت تسام في الدنيا ولهذا ينفع
زيارة القبور والاستسنانة بنفوس الاخبار من الاموات في استئصال الخبرات واستدفاع
البلات فان للنفس بعد المفارقة تعلقا ما يابدين وبالترية التي دفنت فيها فالذا زر
الميت تلك التربة وتوجهت تلقا نفس الميت حصل بين الغيبين ملاخاة وافاضات (قال
المبحث الخامس) قد سبق ان لفظ اقوية كما يطلق على مبدأ التغيير والفعل فكذا على مبدأ التغير
والانفعال فتقوة النفس باعتبار تأثرها عما فوقها من المبادئ الاستكمال بالمعلوم والادراكات
تسمى عقلا نظريا باعتبار تأثرها في البنين لتكميل جوهره وان كان ذلك ايضا عما الى تكميل
النفس من جهة البنين كآلة لها في تحصيل العلم والعمل يسمى عقلا عليا والمشهور ان مرتب
النظرى اربع لانه اما كمال نحو الكمال قوى او متوسط اوسط في الصواب
وهو محض قابلية النفس للادراكات يسمى عقلا هيولانيا تشبه الهوى الاولى الحسية
في نفسها من جميع الصورا قسالة لها بقره القوة العقل الكتابية والتوسط وهو استعدادها
لتحصيل النظريات بعد حصول الضرورات يسمى عقلا بالملكة لما حصل لها من ملكة الانفعال
الى النظريات بمنزلة الامي المستعد لتدراكها وتختلف مراتب اساس في ذلك اختلافا
عظيما بحسب اختلاف درجات الاستعدادات والقوى وهو الاقدار على استحضار النظريات في
شاهات من غير افتقار الى كسب جد يدركونها كمنفعة عجز وان تحضر بمجرد الالتفات بمنزلة ما قد
على الكتابة حين لا يكتب ولان يكتب متى شاء يسمى عقلا بقلل لانه قربة من الفعل واما الكمال فهو
ان تحصل النظريات مشاهدة بمنزلة الكاتب حين يكتب ويسمى عقلا مستقدا داني من خارج وهو
الفعل الفعال الذي يخرج نفعه من انفعالات الفعل فيعلمه من الكمالات وتبدية الإنسانية
الشعس الى ابصارها وتختلف عبارات القوم في ان المذكورات اسامي هذه الاستعدادات

٢ فندهم لا يتيقن ادراك الجزئيات
عند فقد الآلات وعندنا يتيقن بل
الظاهر من قانون الاسلام
الادراكات التجددة ايضا ولهذا
ينفع زيارة القبور والاستسنانة
من نفوس الاخير
متن

٣ (المبحث السادس) قوة النفس
باختيار تأثرها عن المبدأ
للاستكمال يسمى عقلا نظريا
واعتبارا لثبوتها في البنين لتكميل
عقلا عليا اما النظرى فثبوتها اربع
لانها اما استعداد ضعيف هو محض
قابليتها لاستعدادات ويسمى
عقلا هيولانيا او متوسط هو
الاستعداد للنظريات بحصول
الضرورات ويسمى عقلا بالملكة
او بقوى الازدجار على استحضار
النظريات بلا كسب لكونها
مكتسبة تجزئة ويسمى عقلا
بافعل ولما كان لها في ذلك وهو
حصول النظريات عندها مشاهدة
ويسمى العقل المستفاد وايضا
النفس اما خافية او مخفية
بالضرورات فقط او بالنظريات
ايضا بدون الحضور او بعد واختلقت
المعارف في ان الاربع اسامي هذه
الخلاطات او للنفس باعتبارها
او اقوى هي بباد يها في ان المختبر
في الاستعداد مجرد الحضور حتى
يكون بحسب الوجود مثل العقل
بالفعل وان كسبان غايه بحسب
الشرف والكمال او حضور الكل
بحسب لا يفتب اصلا حتى يتبع
او يستبعد جمدا حصولها دامت
النفس متعلقة والاولا شبه بمحصر
المراتب متن

والكمال والانس باعتبار اتصالها بها اولتقوى في النفس هي ميسر فيهما فلا يقال تارة
ان العقل الهوي لاني هو استعداد النفس لقبول العلوم الضرورية وتارة تفوق استعدادية (وقوة)
من شأنها الاستعداد المحض وتارة انه النفس في مبدأ الفطرة من حيث تأملها بالعلوم وكذا
في البوائق ورعايقان العقل بالملكة هو حصول الضرورات من حيث تأدي الالطريات وقال
ابن سينا هو ضرورة المعقولات الاولى تنبها القوة على كسب غيرها بمنزلة الضوء للايضار
والاستعداد هو المعقولات المكتسبة عند حصولها بالقول وقال في كتاب المبدأ والمعاد ان العقل
بالفعل والعقل المستفاد واحد بالذات مختلف بالاعتبار فانه من جهة تخصصه بالنظر بالالفعل
ومن جهة حصولها فبها فعل عقل مستفاد ورعايق العقل بالالفعل بالتعبد الى ذاته ومستفاد
بالتعبد الى فاعله واختلافه ايضا في ان الاعتباري المستفاد هو حضور انفطريات المملكة للنفس بحيث
لا تغيب اصلها حتى قالوا له آخر المراتب البشرية واول المنزل الملكية والتي يتبع او يستبعد جنبها
مبادعت النفس متعاقبة بالبدن او بمجرد الحضور حتى يكون قبيل العقل بالالفعل بحسب الوجود
على ما صرح به الامام وان كان يجب الشرف والقبالة والريس المطلق الذي يتقدمه سائر
القوى من الانسانية والحيوانية والنباتية ولا يخفى ان هذا اشبه بما اتفقوا عليه من حصر
المراتب في الاربع نعم حضور الكل بحيث لا يغيب اصلا هو كمال مرتبة المستفاد وذكر الامام
في بيان المراتب ان النفس ان خلت عن العلوم مع انها قابلة لها سميت في تلك الحالة عقلا
هو لانها اوافان حصلت الضرورة بان فقط سميت حبة عقلا بالملكة وان حصلت الفطريات ايضا
فان لم تكن حاصلة بالقول بل لها اقتران مستحضر بمجرد التوجه سميت النفس حبة عقلا بالالفعل وان
كانت حاضرة سميت النفس عقلا مستفادا فالمراتب اربع لا غير حالة الخلو وحالة حصول الضرورات
وحالة حصول الفطريات وذاك الحضور وحالة حصولها مع الحضور والمراتب هي النفس باعتبارها
وهو وافي قال ابن سينا ان النفس تكون عقلا بالملكة ثم عقلا بالالفعل ثم عقلا مستفادا وامر ان حالتها
مستفادة وامامنا ذكر في المواقف من ان العقل بالالفعل هو ملكة استنباط الفطريات من الضرورات
التي ضرورية العقل بحيث متى شاء استحضرت الضرورات واستنتج منها النظريات فلم يتجدد في كلام
القوم (قال ولما لم يأت في ٧) يعني انها قد يهايمكن الانسان من استنباط الصناعات والضرورات
في موضوعاتها التي هي بمنزلة المواد كالشب للنجار وغيره مصالحه التي يجب الاتيان بها
من المعاد التي يجب الاجتناب عنها لتنظيم ذلك امره اشبه ومعه وبالجملة هي مبدأ
حركة بدن الانسان الى الافعال الجبرئية الحساسة بالروية على مقتضى آراء يخصها صلاحية
ولها نسبة الى القوة الزرعوية ومنها تولد الضحك والحيل والبكاء ونحوها ونسبة الى الجوارح
الباطية وهي استعمالها في استخراج امور مصلحة وصناعات وغيرها ونسبة الى القوة النظرية
وهي انما عليه اعني اعماله الاختيارية تنبذ عن آراء جزئية تستند الى آراء كلية تستنبط
من مقدمات اولية او تجريبيه او ذائعة او طرية تحكم بها القوة النظرية فلا تستنبط من قولنا
بذل الدرهم جبل والقول الجبل يعني ان يصدر عا ان بذل الدرهم يعني ان يصدر عا ثم تحكم
بان هذا الدرهم ينبغي ان ابذله لهذا المسحق فيبذل من ذلك شوق واردة الى بذله فتقدم
القوة المحركة على دفعه الى المسحق (قال ويترفع على الظن) يعني ان تلك القوة النظرية
معرفة اصحاب الموجودات واحوالها واحكامها كما هي على الوجه الذي هي عليه وفي نفس
الامر بقدر انطافة البشرية ونفسى حكمة نظرية وكال القوة العملية اتمام بالادور على ما ينبغي
اي على الوجه الذي يرضيه العقل الصحيح بقدر العلاقة البشرية وتسمى حكمة عملية وقسمه الحكمة
على ما يشعل السمعين بانها خروج النفس من القوة الى الفعل في كمالها الممكن علما وعملا الا انه

وهو قوة التصرف في الموضوعات
واستنباط الصناعات وغير المصالح
من المعاد لاستيفاد امرها
والمعاد فبها من بانظرى من جهة
ان افعله تنبذ عن آراء جزئية
مستنبطة عن الآراء الكلية متى

٢ الحكمة نظرية المفسرة بمعرفة
الاشياء كما هي بقدر الباقية البشرية
وعلى العملي الحكمة العملية المفسرة
بالفعل بالادور على ما ينبغي بقدرها
فمن ههنا يقال ان الحكمة هي
خروج النفس من القوة الى الفعل
في كمالها الممكن وان نفسه اسم للفعل
والعمل جميعا وقد يقال الحكمة
العملية لمعرفة الامور المتعلقة
باختيارها وتخص النظرية بما ليس
كذلك فان تعلقت بما ينبغي
عن المبادعة وتعلقت بما ينبغي
الطبيعية او ذهنا فقط فالرأى
او يحتاج فيها والطبيعية والعملية
ان تعلقت باصلاح الشخص فتهذيب
الاخلاق او المشاركة في المنزل
بتدبير المنزل او المدنية فسياسة المدن

لما كثر الخلاف وقت البطل والفضال في شأن الكمال وفي كون الاشياء كما هي ولا موار على ما ينبغي لهم
 الانقضاء في ذلك بين ثبوت المجرات الباصرة انهم على هدى من الله تعالى وكانت الحكمة
 الخفية هي الشريعة لكن لا يعني مجرد الاحكام العملية بل يعني معرفة النفس مالها وما عليها
 ولعمل بها على ما ذهب اليه اهل التحقيق من ان الحكمة المشار اليها في قوله تعالى ومن يثبت الحكمة
 فقد اوتي خيرا كثيرا هو الفقه وله اسم العلم والعمل جميعا وقد قسم الحكمة القديمة بعرفه
 الاشياء كما هي الى النظرية والعملية لانها ان كانت علميا بالاول المتعلقة بقرينة واختيارنا
 فعلية وغايتها العمل ونحوه والآخر والاختصاص وغايتها ادراك الحقائق وكل منهما يتسم بالقسمة
 الاربعة الى ثمانية اقسام فانظرية الى الالهي والباطني والسمعي والعمدية الى علم الاخلاق
 وعلم تدبير المنزل وعلم سياسة المدينة لان النظرية ان كانت علميا باحوال الموجودات من حيث
 يشققي بالسادسة تصورا وقوليا فهي العلم الطبيعي وان كانا من حيث يتعلق بهما
 قوليا لا تصورا فالاربعة هي كالتبعث عن الخطوط والسطوح وغيرهما كالتبعث
 الى السادة في الوجود لا في التصور وان كانت من حيث لا يتعلق بهما لا قوليا ولا تصورا فالاربعة
 ويسمى العلم الاعلى وعلم ما بعد الطبيعة كالتبعث عن الواجب والمجردات وما يتعلق بذلك
 واعتراض صاحب المطاردات بان في اذهبي ما يتعلق بالساد في الجملة كالوحدانية والكمية
 والعيانية والمطلوبة وكثير من الامور العامة وفي رياض ما يقتضي عنها كالعقد وهو مدفوع
 قيد الخفية فان لم نعد اذا اعتبر من حيث هو كان مستغنيا عن المادة ويبحث عنه في الالهي
 واذا اعتبر من حيث هو في الاوهام او الموجودات المسببة متفرقة بجملة فيبحث عن الجمع
 والتفريق والاضرب والتمتع فهو علم العدد المعلوم من اقسام الرياض وفي هذا اشراق المشاهد
 الالهة قريب من حيث يختص به حكمة النجوم والقريب والاضرب والتمتع وبالجملة المباحث
 الحسابية غير المجردات والحكمة العملية ارتفعت في رآه ينظم به حال الشخص وزكاه نفسه
 فالحكمة الخفية والافان تعلقت باستخدام المشاركة الانسانية الخاصة بالحكمة المنزلية
 والمعاملة فالخاتمة المدنية والسياسة (قال واسول الاخلاق) للانسان قوة شهوية هي مبدأ
 جذب الماسع ودفع المضار من الماكل والشارب وغيره وتسمى القوة البهيمية والنفس الامارة
 وقوة غضبية هي مبدأ اقدام على الاحوال واشرف الى التسلط والرفع وتسمى القوة السبعية
 والنفس المأمومة وقوة نظمية هي مبدأ ادراك الحقائق والشوق الى النظر في العواقب
 والتبزين المصالح والمفسد وتحدث من اعتدال حركة الاولى العفة وهي ان تكون تصرفات
 البهيمية على وفق انقضاء نظمية السلم عن ان يستبد بها الهوى وتستخدمها للذات ولها
 طرف افراط وهي الخلاعة والشعور في الوقوع في ازدياد اللذات على ما ينبغي
 وطرف تغريط هو الخمود أي السكون عن طلب ما يشبع العقل والنفوس من غير ان تنزع من
 لذات ايشارا لاختلافه ومن اعتدال حركة السبعية السببية الخشاعة وهي ان يبادها
 بالنظرية ليكون اقدامها على حسب اربوية من غير اضطراب في الامور الهاثمة لهما طرف
 افراط هو التهور في اقدام على ما لا ينبغي وتغريط هو الجبن أي الخذر على الاثني ومن اعتدال
 حركة السببية الحكمة وهي معرفة الحقائق على ما هي عليه وتقدر الاستطاعة وطرف ادراطها
 الجزية وهي استعمال الفكر في لا ينبغي ولا على ما ينبغي وطرف تغريطها المغارة وهي تعطيل
 الفكر بالارادة والوقوف عن اكتساب العلوم والاعمال فضائل والاطراف ثل واذ المتزجج
 الفضائل حصل من اجتماعها حالة منسجمة هي العدالة فالسول القضاة بل العفة
 والشجاعة والحكمة والعدالة ولكن منها شعب وفروع مذكورة في كتب الاخلاق وكذا
 ارفاذل الست (قال المبحث السادس ٩) اشارة لاجل الى بين غريب احوال وافعال تظفر

الفسادلة اعتدال القوة الشهوية
 وهي اعنة وغضبية وهي الشهادة
 والنظمية وهي الحكمة ويجمعها
 العادة والكل طرفا افراط
 وتغريط هما رذيلة فالعفة الخمود
 والفجور والشجاعة التهور ولجلين
 والحكمة الجزية والغارة سن
 ٩ المبحث السادس قد يشاهد
 من النفوس الانسانية غرائب افعال
 واركان هي عندنا بعض خلق
 الله تعالى وتلك الفلاسفة في الافعال
 ان نفوس قد يكون لها قوة التصرف
 في غير بدن لها حتى ربما تصير بمنزلة
 نفس عالما لم اوبعض الاجسام
 سيما ما يتسبب بدنها فلا يمد منها
 احد من الاطراف والازل والهلاك
 المدن وزالة الاراض وتعود في
 وقد تحدث اذ في اعيان الخاصة
 فيما وهي الاعصاب باعني واشهر
 او غرائب بشرتها ومزاولة افعال
 خاصة تعدها فالعصر او استعانة
 بالروحانيات فالعرايم او بالاجرام
 اغلبة مدعرة الكواكب او بتزجج
 القوى استوائية بالارضية فالطوائف
 او بالخواص المنصرفة فالنيرنجات
 او بالنسب الرياض فالخيل الهندسية
 وقد يتركب بعض ذلك مع البعض
 من

من النفوس الانسانية وهى عندنا بمحض خلق الله تعالى من غير تأثير للنفس خلافا
للقلائفة والكلاب في ذلك يرتب على ذلك اقسام الاول فياينطق بافعالها والثاني فيمايتماثل
بأفعالها الثالث حالة النوم والثالث فيما يتعلق بأفعالها الكائنة حالة اليقظة فالاول
مثل المعجزات والكرامات من الانبياء والاولياء والاصحاب بالعين من له تلك الخاصية بلا اختيار
ومثل السحر والعرافيم ونحو ذلك مما يكون بمراولة افعال واعمال مخصوصة وذلك لان النفس تأثرا
في البدن تأثيرا هراما لية ليجرد في عالم الكون والفساد وبس اقتصار تأثيرها على بدنها
لا تليها على قلبه بل لعلاقة عشقية بينهما فلا يبعد ان يكون لبعض النفوس قوة بها
تفوق على التأثر في بدن آخر بل في حيوان آخر بل في اجسام اخر حتى تصير بمنزلة نفس
مال العالم او بعض الاجسام لاسيما الاجسام التي يحصل لها اولوية بها لمتاسيتها
ليدها بوجه خاص فلا يبعد ان تحول الهواء الى النعيم فيحدث طربا بقدر الحاجة او يزيد
كالمطعم وان فعله تحريكها وتكيسها وتكليفها وتخلخلها يتبعها سحب ورشح ومواضع
وزلازل وتبوع مياه وعبرين ونحو ذلك وكذا اهل المدن والاراض ودفع موبات وغيرها
وربما تكون النفس شريفة قوية تطلب خيرا وتستهول الله تعالى فتستحق بهيئها واستعدادها
ترجيها لوجود بعض المكسبات فيوجد واما هذه اذا صدرت عن نفوس خيرة شريفة
فان كانت قرونة يدعى النيرة فخيرت والا فكرامات وقد يكون في بعض النفوس خاصية
تحدث فيها انجها في ظاهرها والاصابة بالعين وقد تستعين النفس في أحداث الغرائب
بمراولة اعمال مخصوصة وهي السحر او بقوى بعض الرجايبات وهي اهرام او بالاجرام
الفاكية وهي دعوة الكواكب او بتزج القوى السماوية والارضية وهي الطلسمات
او بالخواص المنصيرية وهي التريخيات او بالنسب الزمانية وهي الحل الهندسية
وقد يتركب بعض هذه مع بعض كتركب الفضل ونقل المياه والآلات الرقاصدة والزماره ونحو ذلك
مايستعان عليها بمجسج للنفوس المنصيرية والنسب الزمانية (قال وقال في أفعالها كائنها

A

انها اتصل بهام الغيب لكونها خواس
فيحصل لها صورة ادراكية جزيئة
في نفسها او يجسد الخيالية فارتفعت
على حالها بحيث لا تغاير في المجموعية
الابانكية والجزيئة وتأت الى الحس
المشترك فروية صادقة ونقص
فيها الخيالية بتبدل الصور فان امكن
ان تباد الى الاصل بضرب من الخليل
فرويا تغيير والا فاضغاث احلام
ومن الاضغاث ما يد على الحس
المشترك من الصور المرسعة في الخيال
بالاحساس او بالانتقال اليه من الخيالية
في اتم حاسلة كانت قبل اوجاده
فيها ساعد الترم اغير افعالها غير
مرجع الروح الحامل الماغي غير عند
غلبة الصفراء من الاشياء الصفراء

بالمعاني بالرمز A) اشارة الى القسم الذي وبيان ذلك ان النفس لاشتهائها بان تنكر فيما تورد عليها
الحراس فتتفرغ للاتصال بالجواهر الاروائية وتندرك كود الحواس بسبب الخلق من الروح
الخالصة قوة الحس عنها اتصل النفس بتلك الجواهر وينقطع فيها ما فيها من صور
الاشياء سيما ما هو الى تلك النفس من احوالها واحوال ما يفرق منها من الاهل والولد
والمال والبلد وتلك الصور قد تكون جزيئة في نفسها وقد تكون كلية تحاكيها الخيالية بصورة
جزيئة ثم تنقطع في الخيال وتنقل الى الحس المشترك فتصير مشاهدة فان كانت اصورة المشاهدة
باقية على حالها بحيث لا تغاير فيما جعلته الخيالية جزيئة الابانكية والجزيئة كانت الروا
غنية عن اعتبارها لانها كان هناك مناسبة يمكن الوقوف عليها كما اذا صور المعنى بصورة
لا زمة او ضده مثلا فهي رؤا غير وهي اعتبار هو التحليل بانعكس لعمل الخليل حتى ينتهي
الى مشاهدة النفس عند الاتصال بعالم الغيب فان الخيالية لما فيها من غريزة الحكمة والاتصال
بالبقعة ظاهري ينظر في الاشياء صورة لاشياء صورة تلك لاشياء صورة اخرى الى ان ينتهي
الى الصورة التي ادركها النفس وان لم يكن هناك مناسبة توقف عليه ذلك لربما قد فاضغاث
الاحلام وقد يقع ذلك بسبب اخر مثل ان تبقى صورة الجسم في الحس المشترك في النوم
الى الحس المشترك وتدل ان تألف المفكرة صورة فتنتقل منها عند التو الى الخيال ثم تذهب الى الحس
المشترك ومثل ان يغير مزاج الحس الخالصة لافرة الخيالية فتغير افعالها بحسب تلك التغيرات في

غالب على ما وجد الصفر احكامه بالاشياء الصفراء والدم في الجماء والسوداء والسوداء والبنم في الجرد
والنجم (قال رفا وقيامة في بالهظة ٨) هذا هو النفس الثالث وهو غريب شاع في الاركان حاشا بالهظة
وذلك ان النفس قد تكون كالة الفترة حتى بالهظة بين فلا يمتد بها الاشتغال بل يتبدل بالبدن
عن الاتصال بالبادي الى الجردات العلوية لمعارفة والمخيلة ايضا تكون قوية بحيث تقدر
على استخلاص الحس المشترك عن الحواس الظاهرة فلا يمتد عن ان يقع لمثل هذه النفس
في الهظة اتصال بالبادي فينتزع فيها صور بعض المغيثات مما كان اودى يكون ثم يقبض
الاترالى المخيلة ثم ينتقل الى الحس المشترك فربما يكون ذلك بسماع صوت لزيد او هائل ورعا
يرد مكو با على ارجح او تخاطبا من انسان اولك او حتى او تنف غيب او نحو ذلك وقد يكون
مشاهدة صور ما لا حضور له عند الحس لاشرف النفس كمال قوته بل لفساد في الآلات
التي يستعملها العقل كافي المرض والجذون والاشلاء امر يدهش الحس ويحير الخيال كالدم
سرعة وصككا مل شئ شات مرش للسرمد شئ اياه لثبته كدم او راقى او غلبة
خوف وطن او هو من عين الخيل وقد يكون ذلك بالرياضات المضعفة للقوى العادية للنفس
عن اتصالها بالبادي الجاذبة اليها الى جانب السفليات الى غير ذلك من الاسباب المؤثرة
عند الفلاسفة والعاديين عندنا والحقاق هو هذه تعالى (قال وورق بعض الغرائب ٦) ذهب جمهور
الفلاسفة الى انه ليست لغير الانسان من الحيوانات نفس مجردة مدركة للكليات وبعضهم
الى ان لا نفوس وجود انفسها لعدم الابدال والانتفاع بالانتفاع الاحتمال وما يتوهم من
الما لو كانت لها نفوس كانت انسا لان حفة عند النفس والبدن لا غريب شئ لجواز اختلاف النفسين
بالهظة وجوز التميز لفصول اخر لا يطالع على حقيقتها وذهب جمع من اهل النظر الى ثبوت
ذلك تمسكا بالاقول والمقول اما القول فهو اننا شاهد منها افعالا غريبة تدل على ان لها
ادراكا كلية وتصورات عقلية كالخيل في بيوتهم المسدسة والاشياء ليس والحق في اعداد الشجرة
والابل والبغل والخيول والمارق والامتداه الى الطريق في الليالي المظلمة والقبيل في غريب احوال
تشهد منه وكثير من لطوور والطمرات في علاج امراض تعرض لهما في غير ذلك من الخيل
الجميلة التي يهجن عنها كثير من العقلاء واما المنقول فقولته تعالى والعرض صافات كل
قد علم صولته وتسميحه وقوله تعالى وارجى ربك الى العمل الآتية وقوله تعالى يا جبال اوبي معه
والطير وقوله تعالى حكاية عن الهدد احطت بمالم تحيط به الآتية وحكاية عن الخسفة
يا ايها الخل ادخلوا مساكنكم الآية (قال الفصل الثاني في الفصل ٢) اخفيت القلاسة على
بؤيه بوجود احدها ان الماعول الاول يجب ان يكون جوهر مافارق ذاته وقوله وهو المراد
بالعقل اما الجواهرية فلان العرض لا يمكن بدون المحل فالمحل اعم لمعول للعلة الاولى اعني الواجب
فلا يمتد صدور الكثير عن العرض والمحل من الواجب احد الخلق واما العرض فبانه تنقسم الشيء
على نفسه واما المفارقة فلانه لو كان جسما وهو مركب من المادة والصورة لزم المحل المذكور
وان كان ما قارصورة وكل منهما لا يوجد بدون الآخر فاعادة احدهما بالآخر وهو ماعاد
فلان شافها القول دون العقل واما الصورة فلا تخالفها بتدمل بمساركة المادة فيلزم تقدمها على
نفسها بان كان نفسا في مافارق ذاته لاني فعمله قادر على مشروط النفس اعم اما ماعول الواجب
فيلزم الكثرة لان النفس فيلزم تقدمه على نفسه فصار المحل ان لا امر اصح وجوده عن العلة الاولى
واليجاد للماعول الثاني وذلك لان العقل لا يصلح لاجسام فاعين الكثرة لا يصلح لمعول للعلة الاولى وغيره
لا يصلح لمعول للماعول الثاني لان ما يصلح له للعلة بغيره في عاينه الى امر خارج عن ذاته فان كان معول لاله
ان تقدم الشيء على نفسه وان كان معول للعلة الاولى لم يمتد صدور الكثرة عنها واما بيان هذه اول الاجسام

عن عالم الحس والاتصال به عالم
الغيب والمخيلة على استخلاص
الحس المشترك عن الحواس الظاهرة
وتطلع على بعض المغيثات ربما يكون
ذلك بسماع صوت لزيد او هائل
او مكو بالوتخاطبا من انسان اولك
او حتى او تنف غيب وقد يقع بعض
ذلك عند ضعف القوى الحسية
لمرض الجاهل وعنددهش الحس
او تخير الخيال بمثل سرعة عدو او ثمل
شفا فمرعش البصر او غلبة خوف
او نحو ذلك وبالجملة فمغيب النفوس
اظهر من ان تقوى واكثر من
ان تحصى واما الكلام في الاسباب
من
٦ من الحيوانات الاخرى على ما تقر
في الخبران وما يشاهد بل لها ايضا
نفوس مجردة والعالم عند الله
من
٢ وفيه ما بحث البحث الاول في آياته
وقد وجوه الاول اول المخوقات
يلزم ان يوجد وحده بوجوده
وما ذك الا العقل لان الجسم كثر
ولاه بولي والصورة والارض اقار
الى غير عالمه في لوجوده وللنفس
في اليجاد والاكثار فلا تنفي علة
اول الاجسام بلزم ان تشغل على الكثرة
الا يمتد اثر الواحد ويستغنى في
ذاتها وفلها عن الجسمية لثلا
يفضى الى تقدم شيء على نفسه اما
الجسم والعرض فظاهر واما النفس
فلان فعلها مشروط بالجسم واما
الهيولى والصورة فلانه لا يحصل
احدهما بدون الاخرى ومبني
الوجهين على امتناع صدور الكثير
عن الواحد وفي الاختيار والصفات
مع ان الماعول الاول لا يلزم ان يكون
موجودا لما بعده بل واسطة فلا يمتنع
ان يكون نفسا واحدا جرد في الجسم

ان يكون نفسا واحدا جرد في الجسم وايضا افتقار النفس الى الجسم في ادراكها لا يمنع استعمالها في إيجاد الجسم من وجوب

يجب ان تكون عقلا والانكان اما واجبا فيلزم صدور الكثير عنه واما غيره فيلزم تقدم الشيء على نفسه اما اذا كان جسما او عرضة فانه يظهر واما اذا كان نفسا فلان فعلها مشروط بالجسم والانكان عقلا لنفسه فذلك الجسم اما الجسم الاول فيقدم على نفسه بمرتبة واما الثاني والثالث فيقدم بمراتب واما اذا كان مادة او صورة فلان كل منهما لا يوجد الا بالآخرى وبجوهرهما جسم فلذلك كان فاعل الجسم الاول احدهما كان قبل الجسم الاول جسم وفيه تقدم الشيء على نفسه بمرتبة او بمراتب واعترض على الوجهين يمنع بعض المقدمات اى لانفس امتناع صدور الكثير عن الواحد وقد تكلمنا على دليله ولوسلم فلم لا يجوز ان يكون الواجب مختصا بصدور عنه الكثرة بواسطة الازادة ولانسلم ان اول ما يصدر عن الواجب يلزم ان يكون احد الامور المذكورة لم لا يجوز ان يكون صفة من صفات الواجب ثم يصدر المفعول الثاني والثالث عن تلك الصفة اوعى الذات بواسطة ولانسلم ان المفعول الاول يجب ان يكون موجدا لما بعد مجزئ ان يكون واسطة وجئذ يجوز ان يكون اول ما يصدر نفسا او مادة او صورة ثم يصدر بواسطة البدن والجزء الاخر من الجسم ولا نزاع في جواز صدور الكثير عن الواحد عند اختلاف الجهات المادة في الذات والفعل ولانسلم ان العقل سوي هذا قنا المدعى اثبات جوهر متعارف في ذاته وقوله إيجادا كان او ادراكا ويجوز ان يكون الصادر الاول مستغنيا في فعله الا بحدادي دون الادراك فان اشترط في النفس الاحتياج الى المادة في الادراك فقط كان هذا نفسا او جسما كان هذا غير العقل والنفس فلا يتم المطلوب (قال الشافعي) اى ثالث وجوه الاحتياج على ثبوت العقل انه قد ثبت ان حركات الافلاك ارادية فيكون المطلوب محسوسا ومفعولا والاول باطل لان طلب المحسوس اما ان يكون للجذب والاندفاع وجذب الملائكة شهوة ودفع المناسف غضب وهما على الفلك محال لانه بسيط مشابه الاحوال لا يتغير من حالة غير ملائمة الى حالة ملائمة فتعين الثاني وهو ان يكون المطلوب مفعولا وذلك المتأول معشوق لان دولم الحركة انما يكون اقرب طلب تقضي به محبة مفرطة هي المعشوق فالعاشق الطالب اما ان يريد ثباته او ثيل صفاته او ثيل شبه احدهما او الملائكة له تعالى بالمعشوق والاول باطل لان الذات او الصفة اما ان تنال في بجله فيلزم انقطاع الحركة لامتناع طلب الخاصل وهو محال لانها علة وجود الزمان واما ان لا تنال اصلا فلا بد من اليأس عن حصول ما هذا شأنه ويلزم الانقطاع او دوام طلب المحال على ان ثيل الصفة محال لامتناع زوالها عن محلها فتعين الثالث وهو ان يكون الطالب لثيل شبه بالمعشوق ولا يجوز ان يكون شيئا مستقرا والا يلزم الانقطاع او طلب الخاصل بل شيئا غير مستقر اى شيئا بعد شبه بحيث يتقضى شبه ويحصل آخر ويجب ان يحفظ ذلك بتساقب الافراد لاني نهاية والايانم الانقطاع ثبت ان المطلوب حصول مشابهات غير متسلسلة تحصل على التدريج في اوقات غير متناهية فلا يلزم انقطاع الحركة فيكون المعشوق موجودا متصفا بصفات كمال غير متناهية يتحرك الفلك ويستخرج بحركة الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل ويحصل له بكل وضع شبه بالمعشوق الذي هو بالفعل من كل الوجوه ولم يزل يزل وضع ويحصل آخر فيقول شبه ويحصل آخر ويحصل كل منها بتعاقب الافراد والفلك يقل منه البعض بواسطة تلك المشابهات ولا يجوز ان يكون ذلك هو الواجب والام تختلف الحركات فتعين ان يكون عقلا ويثبت بذلك تعدد المفعول والاعتراض عليه ان الانسليم وجوب دولم حركة السماء وامتناع انقطاعها ولانسلم ان طلب المحسوس لا يكون الا للجذب والاندفاع لم لا يجوز ان يكون معرفته او انشبه به او غير ذلك ولانسلم استحالة الشهوة والغضب على الافلاك

ان دولم حركات الافلاك بالارادة لا يجوز ان يكون الا لثيل شبهة اخرى متضمن بمفعول كمال بالفعل لا ينتهى كالا والايانم الانقطاع او طلب المحال وليس هو الواجب والام تختلف الحركات فتعين العقل ورد منع اكثر المقدمات

من

ولا يلزم من تشابه اجزائها في الحقيقة تشابه احوالها ولا نسلم انه يلزم من عدم تميز ذات المشروق
اوحاله حصول اليأس ولا من ثبته انقطاع اطلب لم لا يجوز ان يدوم الرجاء او يكون المشروق
اوحاله امرا غير قار بمفهوم نوعه يتعاقب الافراد كما ذكرتم في تشابهه ولا نسلم ان المشروق
الموصوف بصفات كمال غير متناهية هو العقل وانما يلزم ذلك لو كان ذلك على الاجتماع دون
التعاقب وبعض هذه وانما يمكن دفعه لكن لا يتم المطلوب الا بدفع الكل (قال المصنف في الثاني
في احوالها) يشير الى اثبات احكام تنفر على اثبات العقول المتجردة منها انها عشرة بمعنى
انها ليست اقل من ذلك ولما في جانب الكثرة فاعلم عند الله تعالى كيف ولا قطع بتحصين
الافلاك الكلية في التسع بل يجوز ان يكون بين الفلك المحيط بالكل وفلك الثوابت افلاك كثيرة
وان يكون كل من الثوابت في فلك ولو سلم فيجوز ان يكون لكل من الافلاك الجزئية عقول يدير
امره ويتبناه به بوجه لا يعلم كنهه الا الله تعالى وحده وتما تصير عشرة مع كون الافلاك
تسعة لان الاول مصدر لفلك ونفس وعقل وهكذا الى الآخر فتكون العقول المصادرة تسعة ومع
الاول المصدر عشرة والعناصر الذي هو عقل الفلك الاخر يدبر امر عالم العناصر بحسب الاستعدادات
التي تحصل للواد العنصرية من تجدد الاوضاع العقلية والمراد بتدبير العقول التساير والاعانة
الكسالات لا التصرف الذي للنفوس مع الابدان ومنها انها زائلة لمسبق من ان كل حادث
مسبق بمادة يحل فيها كالصور والاعراض او يتعاقبها كالفنوس والعقول مبرأة عن ذلك
ومنها ان الكلام العقول نوع بخصه في شخص لان تكثر اشخاص النوع الواحد لا يكون الا
بحسب المواد وما يكتنفها من الهيات ومنها ان كادتها حاصلة بالقول لان خروج الشيء
من القوة الى الفعل لا يكون الا بمسألة مادة تندرج في الاستعدادات بحسب تجدد المعدات
من الاوضاع والحركات ومنها انها عاقلة لذاتها وجميع الكليات امالذواتها فلانها حاضرة
بماياتها عند ذواتها المتجردة وهو معنى التعلق الذي لا يتصور في تفعل الشيء نفسه حصول امثال
المطابق ومالغيرها فلانها مجردة بكل مجرد يمكن ان يعقل ليدبره عن الثوابت السادة والارواح
الغريبة لما تميز عن العقل وكل ما يمكن ان يعقل فانه يمكن ان يعقل مع غيره من الكليات لان
الصور العقلية ليست متعانة بل متعارفة وكل ما يمكن ان يعقل مع غيره صبح ان يعارنه
من غير ان تتوقف صحة المقارنة على حصولها في جوهر المسائل لان ذلك متأخر من صحة
المقارنة ضرورة تقدم امكان الشيء على حصوله فلو توقفت صحة المقارنة عليه لزم الدور
فذن صحة مقارنته المتجردات وسائر الكليات ثابتة عند حصول المتجرد في الاعيان فثبت
صحة تعقلها باها اذا لمعنى له سوى مقارنتها للمجرد وحده وبما عزمه وكل ما لصح العقول المتجردة
فوهو حاصل بالقول لما مر فتكون مافلاذذواتها وتجميع المعقولات ثم انك خبر بانها هذه المتروكة
على مقدمات فلسفية غير مسلمة عند المتكلمين فلا حاجة الى التأييد (قال) وانها امدادى بمعنى احوال
العقول انهم امدادى الكمالات النفوس العقلية (هـ) بمعنى ان الموجب لتلك الحركة السردية هو العقل
لا بطريق المباشرة والاكتان له تعالى بالجسم من طريق التصرف فيه فليكن عقلا بل بطريق الافاضة
على النفس المتحركة بقوته التي لا تناسلها وبقولها منه ذلك الفيض وتأثيرها تأثيرا غير متناه
عن سبيل الوساطة دون المبدئية لامتناع صدور غير المتناهي عما يتعلق بالاجسام مما يمكن
مستغنا من مبدأ عقل غير متناهى القوة ومنها ان الاخير من العقول وهو المسمى بالعقل القوي
يعطى النفوس البشرية كالاتها وتخرجها من القوة الى الفعل في تعقلاتها وانسبته الى النفوس نسبة
النفس الى الابصار بل اتم وهو كاختراثة المعقولات اذا اقتلست عليه قبلنا منه واذا اشتغلنا عنه
بمحتاج الحس نتجت عنه الصورة العقلية كالمرآة فانها اذا حوذى بها صورة تمثلت فيها

لأحوالها عشرة بعدد الافلاك بعد
الاول ثانيا لثبوت القوة دون الكثرة
والعناصر هو المديرة عالم العناصر
بحسب الاستعدادات الخاصة
من تجدد اوضاع الافلاك وانها
ايراد انها عن المادة حلولها
اذا لم تكن مخصصة انواعها في اشخاصها
جاءت كمالاتها عاقلة لذاتها
وسائر المتجردات بل جميع الكليات دون
الجزئيات

والعناصرية بل النفوس والاجرام
انها

فإذا تعرض بها عرض بها زال ذلك انتقل وبعينه في غير تلك الصورة على حسب ما جازى بها
فكنا النفس اذا عرض بها عن جانب القدس الى جانب الخس اولى شي آخر من امور
القدس ومنها ان مبدأ النفوس كلها من حيث هي نفوس يجب ان يكون من العقول اذ
لا يجوز ان يكون هو الواجب لان النفوس لا تكون الا مع الاجسام فلا قصد عن الواحد
الحق ولا ان تكون من الاجسام واجزاؤها واحوالها لانها انما تعمل بمشاركة الوضع فلا
تؤثر في ما لا وضع له ولا من النفوس لان الكلام في المبدأ القريب الذي تسند اليه كاية النفوس
وان كان بعضها من البعض وبهذا يبين ان المبدأ القريب لكلية الاجسام لا يجوز ان يكون
هو الواجب ولا الجسم واجزؤه واحوله ولا النفس لاهل من حيث هي نفس انما تنقل بواسطة
الجسم فتبين العقل ولا يتحقق صدق بعض المقدمات وبهذا على كون الصنيع موجبا لا يصدر
عنه الا الواجب (على ما قيل في) اشارته الى ما ذكره الفلاسفة في ترتيب الوجود وكيفية صدور
النفوس والاجسام عن العقول وقد سبق ان اول ما يصدر عن الواجب يجب ان يكون عقلا
ولا جودا وان كانا في نفسه ويجوز بالغير وعلا بذلك وبمبدئه قبل صدر عنه باعتبار
وجوده عقل واعتبار وجوده بالغير نفس واعتبار امكانه فلا اسنادا للاشرف الى الاشرف
وهكذا من العقل الثاني عقل ونفس وكل ما ثبت بالبرهان من وجود الافلاك
ثم نفوس تدبر عالم العناصر العقل الاخير بمجموعة الاوضاع والحركات وقيل صدر عن
العقل الاول باعتبار امكانه هو العقل الاكبر وباعتبار وجوده صورته واعتبار علمه
بوجوب وجوده بعلمه عقله واعتبار علمه بعلمه نفسه واعلم انه لما ثبت عند هم
امتاع صدور الكثير من الواحد الحقيقي ذكروا طر يقا في صدور الكثير عن الواحد
على انه احتمل راجع في نظرهم من غير قطع به وام يحتملوا الوجود والامكان
وغير ذلك علام متغلة بل اعتبارات وحجيات تختلف بها احوال اعمال الموجودة على ما قل
في الشفا نحن لا نمنع ان يكون عن شي واحد ذات واحدة ثم يتبعها كثره اضافية ليست
في اول وجودها ذاتية في مبدأ قوامها بل يجوز ان يكون الواحد يلزم عنه واحد
ثم ذلك الواحد يلزمه حكم وحال اوصفة او معلول ويكون ذلك ايضا واحدا ثم يلزم عنه
له اية شي وعندها كذلك الا لزم شي فتبين من هناك كثره كذا لزم ذاتية فيجب ان يكون مثل
هذه الكثرة هي العلة لا يمكن وجود الكثرة معا عن المعاولات الاولى ثم العقول ليست منفعة
الا نوع حتى يتم ان في آثارها بان يصدر عن كل منها عقل ونفس وذلك بل يجوز ان تنتهي
سلسلة العقول ما يكون مبدأ الهيولى المتعاصر وما يمرض لها من الصور والاعراض
بحسب ماله من الحيات وما يحصل للوالم من الاستعدادات بخلاف الواجب فانه ليس فيه
كثرة جسيات واعتبارات واما السلوب والاضافات فانما تنقل بعد ثبوت الغير فلو عقل ثبوت
الغير بها كان دروا ويغطوا بان العقول ليست فرق العشرة وان حبيبت كل عقل تخصص
في ثلث اوتار مع فلا يتبع ان يكون مبدأ ذلك الثوابت عقولا ككثيرة او عقلا واحدا
اعتبارات وحجيات غير محصورة واذكر في بعض اعتراضات الاول ان الوجود والوجود والامكان
ان كانت امور اعتبارية لا تتحقق لها في الاعيان يصلح اجزائه من العلة الموجودة وان كانت
وجودية تخففه فلو ان صدرت عن الواجب او عن العقل لزم كون الواحد مصدرا لا كثر من الواحد
وكذا لو جعلنا كثره العقل لعقله لوجب ونحوه الثاني انه يلزم على ما ذكر ان يصدر عن كل عقل
فلك ونفس وعقل الى ما لا يتناهى فلا تخصص العقول في عدد فضلا عن العشرة الثالث ان حديث
اسناد الاشرف الى الاشرف خطابي لا يليق بالمعلوم ابرهانية الرابع ان اسناد ذلك الثوابت مع
كثرتها الى العقل الثاني باعتبار امتكانه يثبت صدور الكثير عن الواحد وكذا اسناد الصور

ان الصادر الاول عقل ويصدر عنه
باعتبار وجوده عقل واعتبار وجوده
بالغير نفس واعتبار امكانه جسم جريا
على ما هو الاثني وهكذا الى الاخير
واعترض بان تلك الاعتبارات
اما وجوده فيعمد المتحور واعدية
فلا يصلح اجزاء من الموجد والوسم
فلم لا يكتفى الواجب ماله من السلوب
والاضافات وكيف يمكن الواحد
في ذلك الثوابت وبان العقول اما منفعة
المادة فلا تنقطع السلسلة ولا يجوز
ان لا يحصل الفلك الابعاد عدة
من العقول فكيف يجوز بانها عشرة
على ان جزئيات الافلاك فرق للبعة
قطعا وكذا انها احتملا وفي انفسى
عن ذلك انطباع لا يليق بالكتاب

من

والاعراض المنصورة الى العقل الاخير انقسامه انه اركان الحقائق العدمية والاعتبارية
 صكاً فيمة في صد والكثير من الواحد لجانه اسناده الى الواجب باعتبار ما له من السلوب
 والاضافات السادس انه اذا كانت العقول مختلفة بالنوع حتى كان الاخير مما تنقطع عنه سلسلة
 العقول والافلاك بان لا يصدر عنه فلك وعقل ونفس جاز في جانب الابتداء ان لا يصدر من
 العقل الاول الاعقل ثان وعن الثاني الاعقل ثالث وهكذا حتى يكون صدور الفلك الاعظم
 بعد صدور عقول كثيرة وحينئذ لا يصح الجزم بأنه يصدر عن العقل الاول فلك وعقل ونفس
 وبان العقول عشرة على عدد الافلاك مع الاول كيف والافلاك الجزئية كثيرة يستدعي كل منها
 مبدأ واعتزوا بأنه محتمل ان يكون بين الفلك الاعظم وفلك الثوابت افلاك كثيرة وان يكون
 كل من الثوابت على فلك هذا ولا يخفى ان كلامهم في هذا المقام مع ابتناؤه على ان الواحد
 لا يصدر عنه الا الواحد يستعمل على مقدمات اخر ضمنية وان لا يحتمل والاولوية لا يجدي نفعاً في

المطالب العلية (قال المبحث الثالث) جعل هذان مباحث العقول نظراً الى ان الملائكة عند الافلاك
 هم العقول المجردة والنفس الفلكية وتخص باسم الكروبيوتين ما لا يكون له علاقة مع الاجسام
 ولو بالثبوت والفاضل من الفلاسفة الجلي والشياطين زعموا ان الجن جواهر مجردة لها تصرف
 وانما في الاجسام المنصورة من غير تعلق بها تعلق النفوس البشرية بآدابها والشياطين
 هي القوى الخفية في افراد الانسان من حيث استيلاءها على القوى العقلية وصرفها
 عن جانب القدس واكتساب الكمالات العقلية التي ترفع الشهوات والذات الحسية ولوحية
 ومنهم من زعم ان النفوس البشرية بعد مفارقتها عن الابدان وقطع علاقتها منها
 ان كانت خيرة مطبوعة للدواعي العقلية فهم الجن وان كانت شريرة يائض على الشرور والقياح
 معينة على الضلالة والانفهاك في العواية فهم الشياطين والجنية فالقول بوجود الملائكة
 والشياطين من انتمدح عليه اجماع الراء ونطق به كلام الله تعالى وكلام الانبياء عليهم الصلاة
 والسلام وحكي مشاهدته الجن عن كثير من العقلاء وارباب المكاشفات من اوليايهم والوجه
 انشبهها كما لا بد من ان يشابهها بالادلة العقلية (قال وزعموا ان لكل فلك روحاً) يشير الى ما ذهب
 اليه اصحاب الطلسمات من ان لكل فلك روحاً كلياً يبرأه وتنسب منه ارواح كثيرة مثلاً
 للعرش اعني الفلك الاعظم روح يدبر امره في جميع ما في جوفه يسمى بالنفس الكلية والروح الاعظم
 وتنسب منه ارواح كثيرة متعلقة باجزائه اعرش واطرافه كما ان النفس الساطعة تدبر امر بدن
 الانسان ولها قوة طيبة وجيواتية ونفسانية بحسب كل عضو وعلى هذا يحمل قوله تعالى يوم يقوم
 الروح والملائكة صفاً وقوله تعالى وري الملائكة حافظين من حول العرش يسبحون بحمدهم وهم
 وهكذا سائر الافلاك وثبتوا لكل درجة روحاً يظهر أثره عند حلول الشمس في تلك الدرجة وكذا
 لكل يوم من الالام والساعات والعمار والجيال والمقارن والعمرات وانواع النبات والحيوانات
 وغير ذلك على ما ورد في لسان الشرع من ملك الارزاق وملك البحار وملك الامطار وملك النبات
 ونحو ذلك والجنية فكما ثبت لكل من الابدان البشرية نفس مدبرة فكذا ثبت لكل نوع من الانواع
 بل لكل صنف روحاً يديره يسمى بالطلسمات تلك النوع تحفظه من الاقارب والجنات
 وتقف أثره في النوع ظهوراً وتنفذ انفس الانسانية في الشخص وقد دلت الاخبار والتجارب
 على كثرة هم جداً كقوله عايد السلام اعطى السماء وحملها ان تنطق ما فيها موضع حديث الاوليه
 ملك ساجدا وراكم (قال وعندنا) نفاخر الخاب والسنة وهو قول اكثر الامم ان الملائكة اجسام
 ناطقة فورية قادرة على التشكلات باشكال مختلفة كالهيئة في العلم والقدرة على الاعمال والشفافة
 شاهات الطلسمات ومسكنها السموات هم رسل الله تعالى الى انبياء عليهم السلام وامرؤه على وجه

في الملائكة والجن والشياطين زعموا
 ان الملائكة هم العقول المجردة
 والنفوس الفلكية والجن ارواح مجردة
 لها تصرف في العناصر
 والطلسمات هو اثر الخفية في الانسان
 وبعضهم على ان النفوس البشرية
 بعد المفارقة ان كانت خيرة فالجن
 وان كانت شريرة فالشياطين متن

ينسب منه ارواح كثيرة تتعلق
 باجزائه واطرافه والديبر لامر العرش
 يسمى بالنفس الكلية يدبر امره
 في جميع ما في جوفه والشياطين
 بمنزلة القوى الخفية في الانسان وهكذا
 لكل قسم من العناصر من الجبال
 والمقارن والسموات وتوابع النباتات
 والحيوانات وغير ذلك روح يدبر امره
 ويحفظه من الاقارب يسمى بالطلسمات
 التام وفي لسان الشرع بذلك تلك

الروح
 الملائكة اجسام لطيفة تتشكل
 باشكل مختلفة شاههم الخير والطاعة
 والعلم والقدرة على الاعمال الشاقة
 الجن كذلك لان منهم الطمع
 والماهي والشياطين شاههم الشر
 والاغواء والغالب عليهم عنصر النار
 وعلى الاولين عنصر الهواء

يسبحون الليل والنهار لا يفترون لا يحصون الله ما أمرهم وينفذون ما يؤمرون والجن اجسام
طبيقة هوائية تشكل بأشكال مختلفة وتظهر منها افعال عجيبة منهم المؤمن والكافر والطيع
والعاصي والشياطين اجسام نارية شأنها العالي والغسق في الضياء والغواية بتذكير اسباب المعاصي
والذات وانساء مغناطيس الطاعات وما اشبه ذلك على ما قال الله تعالى حكاية عن الشيطان
وما كان لي عليهم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي فلا تلوموني ولوموا انفسكم قبل تركب
الانواع الثلاثة من امتزاج العناصر الاربعة الا ان الغالب على الشياطين عنصر النار
وعلى الآخرين عنصر الهواء وذلك ان امتزاج العناصر قد لا يكون على القرب من الاحتداد
بل على قدر صالح من غلبة احد هاتان كانت الغلبة للارضية يكون الممزج مائلا الى عنصر الارض
وان كانت لالهائية فاللهاء اولها هوائية فالهواء اول النار لا يبرح ولا يفارق الا بالاحياز
اويان يكون حيوانا فيبقى بان الاختيار وليس لهذه الغلبة حدمعين بل تختلف الى مراتب
بحسب انواع الممزجات التي تسكن هذا العنصر ولكن الهواء والنار في غلبة اللطافة والشفافية
كانت لللائكة والجن والشياطين بحيث يدخلون النار والمضايق حتى اجواف الانسان
ولا يرون بحس البصر الا اذا اكسبوا من الممزجات الاخرى التي يغلب عليها الارضية والمائية
جلايل وغواشي فيرون في ابدان كبدان الناس او غيره من الحيوانات والملائكة كثيرا ما تارة
الانسان على اعمال لا يفهم موعظتها بقوتها كالفيلة على الاعداء والطيران في الهواء والمشي
على الماء وتحفظه خصوصا المضطر عن كثير من الافات واما الجن والشياطين فيضالطون

بعض الانبياء ويعاينونهم على السحر والطلسمات والبرقيات وما يشاكل ذلك (قال ولا يمنع
ان يكذبوا ٩) اشارة الى دفع اشكاله لا تورد على هذا المذهب وهي ان الملائكة والجن
والشياطين ان كانت اجساما ممتزجة من العناصر يجب ان تكون مهيئة لكل سلب الحس
كسائر المركبات والايجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة واصوات هائلة لا تبصرها ولا تسمعها
والعقل جائز بطلان ذلك على ما هو شأن العلوم العادية وان كانت غلبة اللطيف بحيث لا تجوز
رؤية الممزج بل ان لا يروا اصلا وان تتركب ابدانهم ونحل تركيبهم ياد في سبب والازم باطل
بما تروا من مشاهدة بعض الانبياء والاولياء ايهاهم وكنايتهم ومن يقادهم زمانا طويلا مع هبوب
الرياح العاصفة والدخول في المنافذ الضيقة وايضا لو كانوا من المركبات المراجعة لكانت افعالهم
مورثة بوجبة وامرجة مخصوصة تقتضي اشكالا مخصوصة كما في سائر الممزجات فلا يتصور
الشكل بالاشكال المختلفة وحاصل الجواب منع الملامات اما على القول بانسناد المكنات
الى القادر الخالق فلا يزال ان تخلق رؤيتهم في بعض الابصار والاحوال دون البعض
وان يحفظ القدرة والارادة تركيبهم وتبدل اشكالهم واما على القول بالانجاب فيجوز ان يكون
فيهم من العناصر الكثيفة ما يحصل معه الرؤية لبعض الابصار دون البعض وفي بعض الاحوال
دون البعض او يظهر احيانا في اجسام كثريفة مهيئة للشفاء والجلاب لهم فيصبروا
اولن يكون نفوسهم او اعزجتهم اوصورهم النوعية تقتضي حفظ تركيبهم عن الانحلال وتبدل
اشكالهم بحسب اختلاف الاوضاع والاحوال او يكون فيهم من النطفة والذكا ما يعرفون به
جهتهم هبوب الرياح وسائر اسباب انحلال التركيب فيجوزون عنها وبأوون الى اماكن لا ينفذهم
ضروا الجواب بله يجوز ان تكون لطافتهم بمعنى الشفافية دون رقة القوام فلا يلزم ما ينبغي
عنهم من الرقة في المنافذ الضيقة والنفوذ في ساعة واحدة في صور مختلفة بالصغر والكبر
ونحو ذلك (قال خاتمة ٢) يشير الى ما ذهب اليه بعض المتألهين من الحكماء ونسب الى القدماء
من ان بين عالمي المحسوس والمعقول واسطة يسمى عالم الملائكة ليس في مجرد المجردات ولا في محاطة

١ احبانا جلايل من اجسام كثيفة
٢ قبرا هم الانسان او يكون فيهم
من العنصر الكثيف ما يقتضي
الظهور لبعض الابصار وفي بعض
الاحوال وان يكون في امرجهم
وصورهم النوعية مائة تضي حفظ
التركيب عن الانحلال والاشكال
بالاشكال واما على القول بالقدار
المختار فلا اشكال

٣ خاتمة من الناس من زعم ان بين عالمي
الحس والعقل واسطة تسمى عالم
الملائكة لا تضي حفظ
من المجردات والماديات حتى الاوان
والاشكال والطعوم والارواح
والاوضاع والحركات والسكنات
وعبر ذلك مثال قائم بذاته مستغن
عن السادة والزمان والمكان ولهذا
يسمى بالمثل المعنوية الانشراح
المجردة وتعليقها بالامر المعاد الجسماني
والمناطات وكثيرا من الادراكات
وخوارق العادات والجن والشياطين
والنسلان ونحو ذلك واحبوا
بان ما يشاهد من الصور في المرايا
وتحوها ليست عند ما صرعا ولا من عالم
الحس وهو ظاهر ولا العقل يكونها
ذوات مقدرة ولا مهيمنة في آفة
جسمانية لا مشاعر ارتسام الكبير
في الصغير وهذه شبهة واهية
بذت عليها دعوى عابثة فيرلقت
اليه المحققون من المتكلمين والحكماء

والغلا سفة

المدات وفيه لكل موجود من الجردات والاجسام والاعراض حتى الحركات والسكنات والاضاع والهيئات والطعوم وارواح مثال قائم بذاته معاني لاقى مادة ويحل يظهر لمس بمعونة متفهم كرامة والتبالي والماء والهواء وغير ذلك وقد يتنقل من متفهم الى متفهم وقد يتنقل كما اذا قدمت الرأى والخيال او زالت المقابلة والتخيل والجملة هو عالم عظيم القسمة غير متناهية يحد وحدوا العالم الحسي في دولام حركة فلاك انثائية وقبول عناصره ومركباتها تخرج كرات فلاك واشرافات العالم العقلي وهذا ما قلنا الا قد يكون ان في الوجود علما مقدارا باغير العالم الحسي لانثائية مجليه ولا تحصى مدته ومن جملة تلك المدن جابلغا وجارصا وهما مدنيان غلظتجان لكل منهما الف باب لا يحصى ما فيها من الخلايق ومن هذا العالم تكون الملائكة والجن والشياطين وانجيلان لكونها من قبيل المثل او انفس الناطقة المغارفة الغلظة فيها وبه تظهر الجردات في صور مختلفة بالحسن والقبح والاطافة والكثافة وغير ذلك بحسب استعداد القابل والفاعل وعليه بنوا امر الامداد الجسدي فان المثل الذي تصرف فيه النفس حكمه حكم البدن الحسي في ان له جميع الحواس الفساهرة والباطنة فليكن ويتالم بالذات والاكمل الجسمانية وايضا يكون من الصور المعلقة ثورانية فيها نعيم السعداء وظلمانية فيها عذاب الاشقياء وكذا امر السمات وكثير من الادراكات فان جميع ما يرى في المنام او يتخيل في الغلظة بل يشاهد في الاعراض وعند غلبة الخوف وتوحد من الصور المقدارية التي لا تتحقق فيها في عالم الحس كلها من عالم المثل وكذا كثير من الغرائب وخوارق الامداد كما يحكي عن بعض الاولياء اذ مع افاته يملته كان من حاضري المسجد الحرام ايام الحج وأنه ظهر من بعض جدران البيت او خرج من بيت مسدود الابواب والكوات وأنه احضر بعض الأشخاص في الامر او غير ذلك من مسافة بعيدة في زمان قريب الى غير ذلك والتأملون بهذا العالم منهم من يدعى شوبه باكتشفه التجارب الشخصية ومنهم من يخرج بان ما يشاهد من تلك الصور الحسية في المراتب نحوها ليست عندما صرغا ولا من عالم المدات وهو ظاهر ولان عالم العقل لكونها ذوات مقدار ولا مرتبة في الاجزاء اندماجية لامتتاع ارتسام الكبير في الصغير ولما كانت الدعوى عالية والشبهة واهية كما سبق ام بلغت اليه المحققون من الحكماء والمفكرين (قال المفسر الحاشي في الاذهان لا) في المباحث المتعلقة بذات الله تعالى وتبرهاته وصفاته وما يجوز عليه وما لا يجوز واقفاه واسماءه فلماذا جعل المقصد ستة فصول يشتمل الاول منها على تقرير الأدلة على وجود الواجب وعلى تحقيق ان ذاته هل تختلف سائر الذوات وطريق ثبات الواجب عند الحكماء لاشر في وجوده وجوده فان كان واجبا فهو المرام وان كان ممكلا فلا بد له من علية بها يتخرج وجوده وينقل الكلام اليه فاما ان يلزم الدور والانسلسل وهو محال او ينتهي الى الواجب وهو السواب وعند المتكلمين انه ثبت حدوث المام اذلاشك في وجود حادث شكل حادث فاضاوه له عند حدوثه فاما ان يدور وانسلسل وهو محال واما ان ينتهي الى قديم لا يتغير لاسباب اصلاوه والمراد بالواجب وكلا الطرفين مبنى على امتناع وجود الممكن او الحوادث بلا موجد وعسى استعانة الدور والانسلسل والتكلمون لما يقولوا يقدم شيء من الممكنات ثبات اقرب ثبات الواجب ولا بدعاهم ما جازوا الحكماء من تساقب الحوادث من غير بداية كالحر كات والاضاع الفلكية اما لاغلا مرفي مسئلة حدوث العالم وامانها فلان ذلك انما هو في المدات دون العمل للموجدة التي لا بد من وجودها مع وجود العلوق وتوهم بعضهم انه يمكن الاستدلال على وجود الواجب ببحث لا يتوقف على امتناع الترجيح لاسر جمع ان يقال لا بد ان يكون في الوجودات موجود لا يقتصر الى اقيم دفلة لا دور والانسلسل ولا معنى الواجب سوى هذا وفيه نظر لان مجرد الاستغناء عن الغير

وفيه فصول المتفصل الاول في الذات وفيه مباحث البحث الاول في اثباته وفيه طريقان للبتكلمين والحكماء حاصلهما انه لا بد للوجودات الممكنة من موجود واجب والمحدثة من محدث قديم لاستعانة الدور والانسلسل وقديسوه الاستغناء عن بطلان الترجيح لاسر جمع يقال لا بد من موجو لا يحتاج الى الغير دفعا لدور والانسلسل اذ عن بطلان الدور والانسلسل في ذكره روجه الاول اول يمكن في الوجودات واجب لزوم وجود الممكن من ذاته وفساده بين الذي مجموع للممكنات اعني المأخوذ بحيث لا يخرج عنها واحد لا بدله الا كما كان من مستقل بالغااية وهو لا يجوز ان يكون نفسه او لا بل جز منه او هو وظ ولا بعض الاجزاء انه كونه على نفسه واماله ولانه يقتصر الى بعض آخر فلا يستقل ولا تكل جزه فرض فعلته اولي فتمين كونه خارجا وهو الواجب تعالى لانه لا يتجدد مجموع احكامات من علية بها يتوجب وجوده ويخرج عنه ولا شيء من اعداد الجلة كذلك لان كلا واحد منها يحتاج الى آخر فلا وجوب بانظر اليه اذ هو بعد انواراات بالاستقلال او لم يكن واجبا او مشغلا عليه فان كان له علية من خارج بطل الانسلسل والافان امتنع قبل وجوده الملاحات تزم الانقلاب وان امكن لزوم الترجيح بلا مرجع وفي استغناء هذه الوجوه من ابطال الانسلسل نظر

لا يقتضي الوجوب امتناع العلم الاعلى تقدير بطلان الترجيح بلا مرجح والالزام ان يكون
 المستثنى عن التبرير وجودا متعارفا و بعدم أخرى من غير ان يكون ذلك الوجود والمعدم لذاته ولا لغيره
 بل بمجرد الاتفاق ومنهم من توهم صحة الاستدلال بحيث لا يفتقر الى ابطال الدور والتمسك
 وذلك وجوه الاول لو لم يكن في الموجودات واجب لكانت باسرها ممكنة فيلزم وجود الممكنات
 لذاتها وهو محال وفيه نظر لان وجود الممكن من ذاته انما يلزم لو لم يكن كل ممكن مستندا
 الى ممكن آخر الى النهاية وهو معنى السلسل وان لا يد مجموع الممكنات من حيث هي فلا بد من بيان
 ان عندها ليست نفسها ولا جزاء منها بل خارجا عنها وذلك احد ادلة ابطال السلسل وبهذا
 يظهر ان الوجوه الثمانية مشتملة على ابطال السلسل وتقريره ان مجموع الممكنات اعني المأخوذ
 بحيث لا يخرج منه واحد منها يمكن بالمرئى الاول وكل ممكن فله بالضرورة فاعل مستقل اى مستجمع
 بجميع شرائط التاثير و فاعل مجموع الممكنات لا يجوز ان يكون نفسها وهو ناسر ولا كل
 جزء منها ولازم تواردها على المستقلة على معقول واحد مع لزوم كون الشيء علة لنفسه ولعله لان
 المستقل عليه المركب يجب ان يكون علة لكل جزء منه اذ لو وقع شيء من الاجزاء بطلت اخرى
 بطل الاستقلال ولا بد من الاجزاء منه اما الاول فانه يلزم كونه علة لنفسه ولعله على ما مر
 واما ثانيا فلانه ما لو لم يكن آخره ان التقدير ان كل جزء فرض فهو ممكن يستند الى ممكن آخر
 فلا يكون مستقلا بالغا عليه واما ثانيا فلان كل جزء فرض كونه مستقلا بغيره على ذلك
 المجموع فلهذا اولي بذلك لكونه اقدم واما ثانيا فلان كل جزء فرض كونه مستقلا بغيره على ذلك
 لذلك فتعين كون المستقل بغيره على مجموع الممكنات خارجا عنها والخارج عن مجموع الممكنات
 يكون واجبا بالضرورة وانت خبير بان هذا اول الادلة المذكورة بطلان السلسل وقدمت
 الكلام فيه تقرر واعراضا وجوبا فلا حاجة الى الاعادة الوجه الثالث مجموع الممكنات
 ممكن وكل ممكن فله بغيره يجب وجوده لان الممكن ما لم يجب وجوده لم يوجد
 على ما مر والى ذلك تلي بها يجب وجود المجموع المركب من الممكنات الصرفة لا يجوز ان يكون
 بعضها من جهة لان كل بعض يفرض فله بغيره فلهذا فلا يتحقق وجوب الوجود
 بالنظر الى مجرد وجوده فتمين ان يكون خارجا عنها وهو الواجب وهذا بخلاف المجموع المفروض
 من الواجب والممكنات فان بعضها منه اعني الواجب بحيث يتمين فاعلة ويتحقق الوجوب
 بالنظر اليه ولما كان وجوب الوجود في قوة امتناع العلم كان هذا تقرر آخر وهو انه لا بد لمجموع
 الممكنات من فاعل مستقل يتمتع عددها بالنظر الى وجوده ولا شيء من اجزاء المجموع كذلك
 ولا خلاف في مجموع هذا ان بعض ادلة ابطال السلسل وورود المنع بان ما بعد المعالول المحض
 لا الى نهاية كذلك اى يجب به وجود المجموع ومنع عدمه الوجود ما ان الله التامة الحادث
 المقارنة في آن حدوثه ضرورة امتناع تحلف المعالول عن العلة او تقدمه عليها اولى تكن واجبا
 او مشتملا عليه لم الحال لانها لو كانت ممكنة بتأثيرها فان يكون لها علة من خارج فلا يكون
 ثمة لا يحتاج الى ذلك تلك العلة الخارجة ايضا وقد فرضتها ثمة هف واما ان لا يكون لها
 علة من خارج وجب انما ان يتم وجودها قبل ذلك الحادث فلان الانقلاب من الاستتاع الذاتي
 الى الامكان واما ان يمكن فيكون اختصاصها بالزمان المدين ترجعها بلا مرجح وفيه نظر
 اما الاول فلان التفرق ان تعلق بوجود العلة فلا نسلم على تقدير الامتناع لزوم الاعتدال وان تعاني
 بالامتناع والامكان فلا نسلم على تفرق الامكان لزوم الترجيح بلا مرجح وقد سبق مثل ذلك في
 دفع ما توهم من امتناع الحادث في الاذن ثم امكانه واما ثانيا فلان ما ذكره مشتمل على الزام
 لطرياقه في العلة التامة المشتملة على الواجب وكذا في العلة التامة التي هي تكون نفس الواجب لكن
 بالنظر الى وجود الحادث (قال المبحث الثاني ٢) قد سبق ان ادلة على وجود الصانع

٢
 لما كان الظاهر في نظر انك هو عالم
 الاجسام من الكميات والعنصرات
 مفردة اتموا امر كياتها متاع فيا بينهم
 الاستدلال بذاتها وصفها
 لا مكانها اوجدها على وجود
 صانع قديم قادر حكيم وكثير كلام الله
 تعالى الارشاد الى ذلك لانه انفع
 للجهل وواقع في النفوس لا في دقة
 الادلة المحكمة من فتح باب الشبهات
 ولم يعبأ باغتيال ان يكون ذلك
 الصانع غير الوجب تعالى اما شهادة
 الحسنة به لا يكون الاغنيا مطلقا
 وهو المعنى بالواجب فيكون من
 الاقتضات التي فلا يغفلوا استكثارها
 عن التأدي الى اليقين واما الاستدلال
 الذهن الى انه لو كان متعلقا فلهذا
 اولى بهذه الصفات فلا يذهب
 ذلك الى غير النهاية واما ان المقصود
 الرضى من لا يفرق هذا العالم بوجوده
 التعلق والامر ومنه البقاء واليه
 المنتهى وقد اشيرا الى اعتراف الكل به
 عند الاضطرار لتبينها على انه مع
 ثبوته بالبرهان والاقتناع من المشهورات
 جري على ما هو الاثر في المأمور اليه
 العلية

بهايرهن وهنبا نشري الى وجوه اقاعبه والى صكونه من المشهورات التي لم يخالف فيها احد من عبيده بدلا لتجهودي في اثبات ما هو معظم المطالب العاليية بسان ذلك انه لا شك احد في وجود عالم الاجسام من الافلاك والكواكب والعناصر والمركبات المعدنية والنباتية والحيوانية وفي اختلاف صفات لها واحوال وقدره الاستدلال بذواتها وصفاتها لاصكانها وحدونها على وجود مصانع قدم قادر حكيم فأتى اربعة طرق هي انشائية فثابتان للتجهور واشير اليهما في اكثر من اثنين موضعا في كتاب الله تعالى كقوله تعالى ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار والفقار التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما انزل الله من السماء من ماء فاحياه الارض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والجناب السخر بين السماء والارض لايات لقوم يعقلون وكقوله تعالى ومن آياته الليل والنهار والشمس والقمر واليوم مسجرات بامرهم وكقوله تعالى سب بهم انفسا في الآفاق وفي انفسهم وكقوله تعالى الخلق من ماء مهين وكقوله تعالى ومن آياته خلق السموات والارض واختلاف السكهم والوانهم الى غير ذلك من مواضع الارشاد الى الاستدلال بالعالم الاعلى من الافلاك والكواكب وحر كائنها واوضاعها والاحوال المتعلقة بها والعالم السفلي من طبقات العناصر ومرا تب امتزاجاتها والا آثار العاوية والسفلية واحوال المصانف والحيوانات سيما الانسان وما اودع فيه مما يهديه علم التشرية وروحه مما ذكر في حق النفس ومبني الكل على ان الانسان يمكن ان يوجد الواحد والجدات في الحديث ضروري في شبهة الفطرة وقيل الجيب والقراب على الوجه الاقصى الاصلي لا يكون الا قادرا حكما فان قيل سلسا ذلك لكن لم يبيحوا ان يكون ذلك الصانع جوهرا روحيا من جملة المصانف دون الواجب تعالى وتقدس فالجواب من وجوه الاول انه يعلم بالنفس والضمير ان المصانع لكل هالايكون اغنيها مطاعا بقدرته على كل شيء ولا يشترط هوالى شيء بل يكون وجوده لذته فيكون الدليل من الاقتضات والاستكشافات ما يبري الظن بحيث يقضي الى اليقين الثاني ان ذهن العاقل ينساق الى ان هذا المصانع ان كان هو الواجب لاختلاف ذلك وان كان مخلوقا فخالقه اولى بان يكون قادرا حكما ولا يذهب ذلك الى غير النهاية لظهور بعض اهل بطلان التسلسل فيكون المنتهى الى الواجب تعالى وتقدس ولهذا صرح في كثير من المواضع بان تلك الابات انما هي لقوم يقولون التناك ان المقصود بالارشاد الى هذه الاستدلالات تنبيه من لم يعتد بوجود مصانع يكون منه المبدأ واليه المنتهى وله الامر والنتهى وكونه ملجأ الكل عند انقطاع الرجاء عن الخلقات المذكور في بعض المواضع من التبريل كقوله تعالى فاذا ركبوا في الفلك دعوا الله لخصلصن وكقوله تعالى ام من يجب المضطر اذا دعاه وكقوله تعالى ولئن سألتهم عن خلق السموات والارض لقولن الله ان غير ذلك تنبيه على انه مع ثبوته بالادلة القطعية والوجوه القاطعة مشهور معترف في الجمهور من المعترفون بانيقوه وغيرهم ما يحسب الفطرة والحسب التهني الواجب بالاستدلالات العقلية على ما نقل عن الاعراب في قال البصرة تدل على البعير وآثار الاقدام على المسير فسمعت ذات اراج واراضت ذات فجاج الابدل على الطيف الخبير ومختلف الملاحدة في وجود المصانع لا يمتنع انه لاصانع للعالم لا يمتنع ان تلبس بوجوده لا يمتنع بل واسطة بل بمعنى ان مبدع جميع المتعديلات من الوجود والعدم والوجود والكثرة والوجود والامكان فهو متعال عن ان يتصف بشيء منها فلا يخلو له موجود ولا واحد ولا واجب بالغة في التبريل ولا خلة في هذه هذيان بين البطلان (قال المصنف الطائفة ٦) ملحق ان الراجح تعالى يخالف المحككات في الذات والحقيقة دونها مثلا وامثال ذلك

٦. ذات الواجب تختلف ذات
الممكنات والا لكان امتياز
خصوصيته وحيداً فالواجب
املاذات فيلزم وجوب الممكنات اوع
الخصوصية فيلزم امكان الواجب
لكونه وقيل بل نماذها وتتمثل بالوجوب
والجبر وقيل العلم والقدرة والبالغة
الموجبة للربية تمثل ما من ادلة
أشراك الوجود وزيادها اقتصاد
للتحاد مفهوم الذات الصادق على
المسائل لا تمثل الذات لان وقوعه
على ما فوق لازم لذاتي كما
في الوجود

من الآخر بخصوصية ذلك الوجوب والامكان اما ان يكون من لوازم الذات فيلزم اشتراك الكل فيه والذات مع الخصوصية فيلزم التركيب المناسقي للوجوب الثاني ثم بشرك ذاته ذات الممكنات بمعنى ان مفهوم الذات اعني ما يشوم بنفسه ويقوم به غيره صادقي على الكل صدقي للعارض على العررض كما ان وجود الواجب ووجود الممكن مع اختلافهما بالحقبة بشركان في مطلق الوجود الواقع عليهما وقوع لازم خارجي غير موقوف فالأدلة المذكورة في اشتراك الوجود من صحة النسخة الى الواجب والممكن ومن الجزم بالمطلق مع التردد في الخصوصية ومن اتحاد القابل لا تنفي الا الاشتراك في مفهوم الذات وصدقه على جميع الذات من غير دلالة على تماثل الذات وتساويها في الحقيقة كما ذهب اليه بعض المتكلمين من ان ذات الواجب تماثل سائر الذات وانما تماثلها بالحوال اربعة هي الوجود الواجب الذي قد يعبر عنه بالواجب والحرية والعلم القائم والقدرة الكلية او بمجالة خاصة تسمى بالالهية هي الموجبة لهذه الازمات بموجبه المذكورة فخلط بين باب اشتباه العارض بالعررض فان قيل فكيف لم يلزم الممكنات القابلين بقايل وجود الواجب والممكن تركب الواجب قلنا لان المتصف بالوجوب والمقتضى للوجود هو الماهية المتشابهة لسائر الماهيات والوجود زيد عليها (قال البحث الرابع ٣) قد يجعل من مطالب هذا الباب ان الصانع اذ في ايدي ولا حاجة اليه بعد اثبات صانع واجب الوجود لذاته لان من ضرورة وجوب الوجود امتناع العدم ان لا يابدا وبعض المتكلمين لما اقتصروا في البيان على ان هذا العالم صانعا من غير بيان كونه واجبا او ممكنا افتقروا الى اثبات كونه ان لا يابدا فينبغي الاول بانه لو كان حادثا لكان له محدث وينسلسل وبناستقيم اسرلة على ان المؤثر في وجود العالم هو ذاته تعالى من غير واسطة والثاني بان القديم يشع عليه العدم لكونه واجبا او متنتها ليس بطريق الايجاب بل لان الصادر بطريق الاختيار يكون مسبوقا بالعدم وقد سبق بيان ذلك (قال الفصل الثاني في الترتيبات A) ان سلب ما لا يليق بالواجب عنه وفيه مباحث الاول في اني انكرته عنه بحسب الاجزاء بان تركب من جزءين او اكثر وبحسب الجزئيات بان يكون الموجود واجبين او اكثر واستدل على نفي التركيب بان كل مركب يحتاج الى الجزء الذي هو غيره وكل يحتاج الى الغير ممكن لان ذاته من دون ملاحظة الغير لا يكون كافي في وجوده وان لم يكن ذلك الغير فاعاله خارجا عنه وبان كل جزء منه اما ان يكون واجبا فيستعد الواجب وسبقه او لا فيحتاج الى الواجب الى الممكن فيكون اول الامكان وبه اما ان يحتاج احد الجزئين الى الآخر فيكون ممكنا ويلزم امكان الواجب او لا فلا بد انهما حقيقة واحدة كالحق الموضوع على انفسان واستدل على امتناع تعدد الواجب بوجوه الاول لو كان الواجب مشتركا بين اثنين لكان بينهما تمايز لانما لا تنبيه بدون التمايز وما به التميز غير ما به الاشتراك ضرورة فيلزم تركب كل من الواجبين ما به الاشتراك وما به الامتياز وهو محال لانفس هذا التمايز لم يكن الواجب المشترك معوما وهو متوعد لجواز ان يكون عارضا للاشتراك في عارض مع الامتياز بخصوصية الواجب التركيب لا تقول وجوب الواجب نفس ماهيته اذ لو كان عارضا لهما كان ممكنا معلاهما اذ لو علل بغيرها لم يكن ذاتيا واذ علل بها يلزم تقدمه على نفسه لان الماهية متقدمة على العاقل بالوجود والوجوب واذا كان الوجوب نفس الماهية كان الاشتراك فيه اشراكا في الماهية والماهية مع الخصوصية صير كية خطا فان قيل لم لا يجوز ان يكون الخصوصية من العارض قلنا لانها تكون معللة بالماهية او بعنقود بهما من الصفات وهو شافي في العدم والمفروض ان الواجب حيث لا يكون بدون تلك الخصوصية او بامر متفصل قلزم الاحتياج الى ان الواجب الوجود وهذا يضلح ان يجعل داللا مستغلا

٣ لما كان الواجب ما يشع عديمه
لم ينجح بعد اثباته الى اثبات كونه ازليا
ابديا والمتكلمون لما اقتصر وبيانهم
على اثبات صانع العالم اختفروا
الى اثبات ذلك فلا زلية بطلان
الانسلسل والماسيحي من ان الكل بقدره
القدسي والابدية للمع من استلزام
التقدم امتناع العدم متن

٨ وفيه مباحث البحث الاول في
التوحيد الواجب لانه في اجزاء
لان المركب ممكن ولا راد الوجود
الاول لو وجد واجبان والوجوب
نفس الماهية والاكثار ممكنا بل
اما بما في تقدمه على نفسه ضرورة
تقدم العلة بالوجوب واما بغيرها
فلا يكون ذاتيا لكان تمايزهما تعيين
وهو شوقي فيترك الواجب الثاني
لوتعدد الواجب فالتعين الذي به
الامتياز اما نفس الماهية الواجبة
او بها ولا زلة فلا تعدد او بغيرها
فلا يجوز الثالث لو تعدد فالوجوب
والتعيين انما جاز انفسا كهما ازم
الوجوب لاثنين وهو محال والتعيين
بالوجوب وهو امكان وان لم يكن
كان الوجوب باثنين فيدور والامكان
او كلاهما بالذات فلا تعدد او بتفصيل
فلا وجوب حتم

بأن يقال لو تعدد الواجب فالتميز الذي به الامتياز أن كان نفس الماهية الواجبة أو معللا بها
 أو بلازمها فلا تعدد وإن كان معللا بأمر منفصل فلا وجوب بالذات لامتناع احتياج الواجب
 في آتمته إلى امر منفصل فانهذا جعل في اثنين دايلا ثانيا الثالث لو كان الواجب أكثر من واحد
 لكان لكل منهما تعين وهوية ضرورة وحيثا ما كان يكون بين الواجب والتعين لزوم أولا
 فإن لم يكن بل جاز تفككا كهما لم يوجبوا جواز الواجب بدون التعين وهو محال لأن كل موجود متعين
 أو جواز تعين بدون الواجب وهو يتناقى كون الواجب ذاتيا بل يستلزم كون الواجب مكملا
 حيث تعين بلا وجوب وإن كان بين الواجب والتعين لزوم فإن كان الواجب بالتعين لم تقدم لوجوب
 على نفسه ضرورة تقدم المعلل على المعلول بالوجود والوجوب مع محال آخر وهو كون الواجب
 الذاتي بالغير إن جعل التعين ذاتيا وإن كان التعين بالوجوب أو كلاهما بالذات لم يخالف المفروض
 وهو تعدد الواجب لأن اثنين المعلول لازم غير مختلف فلا يوجد الواجب بذاته وإن كان التعين
 والوجوب بأمر منفصل لم يكن الواجب واجبا بالذات لاستحالة احتياجها في الواجب والتعين
 إلى واحد منهما إلى امر منفصل وهو ظاهر (قال الرابع) شروح في طرق التشكيك فيها أنها
 لو وجدت ألهان وبصفات لا محالة بصفات الالهية من العلم والقدرة والارادة وغير ذلك
 فإذا قصدنا إلى إيجاد مقدور معين كحركة جسم معين في زمان معين فوقعه ألهان يكون بهما
 فإين مقدور بين قادرين مستغلين بمعنى استقلال كل منهما بإيجادها وقد سبق في بحث الله
 امتناع ذلك وأما أن يكون بأحدهما فيلزم الترجيح بالأمرح لأن مقتضى القادرية ذات الاله
 والمقدورية إمكان الممكن فتنسب الممكنات إلى الآلهة المفروضين على السوية من غير رجحان
 لا يقال يجوز أن يقع مثل هذا المقدور للزوم المحال أو يقع بهما جميعا لا يخل منهما البتة المحال
 لا تغفل الأول باطل للزوم بحجزهما ولأن الثاني عن وقوعه بأحدهما ليس بالأوفق به بالآخر فيلزم
 من عدم وقوعه بهما وقوعه بهما وكذا الثاني لأن التقدير استقلال كل منهما بالقدرة والارادة
 الوجه الثاني أنه لو وجد ألهان بصفات الالهية فإذا أراد أحدهما أمرا كحركة جسم مثلا
 فأما أن يتمكن الآخر من إرادة ضده أولا وكلاهما محال أما الأول فلا لوفرض تعاقب إرادته
 بذلك الضد فأما أن يقع مراده وهو محال لاستلزامه اجتماع اثنين أو ليقع مراد واحد
 منهما وهو محال لاستلزامه بحجز الآلهة الموصوفين بكمال القدرة على ما هو المفروض
 واستلزامه ارتفاع الضدين المفروض امتناع خلو المحل عنهما كحركة جسم وسكونه في زمان
 معين أو يقع مراد أحدهما دون الآخر وهو محال لاستلزامه الترجيح بالأمرح وحينئذ لم يفرض
 قادر واحد لم يقع مراده وأما الثاني فلا يستلزم بحجز الآخر حيث لم يقدر على ما هو ممكن
 في نفسه اعني إرادة الضد والمقدورات كلها يتشوق هذه ذاتها بتجتمع ويقار لأنهم ان محالة
 إحداهما الآخر وإرادة ضدها إرادة ممكنة حتى يكون عدم القدرة عليها بحجزا وذلك أن الممكن
 في نفسه وبما يصير تنسبا بحسب شرط كون الجسم في هذا الحيز حال الكون في حيز آخر
 والجواب أن الممكن في ذاته ممكن على كل حال ضرورة امتناع الانقلاب والتمنع فإذا كرم من غير
 الجسم هو الاجتماع اعني كونه في آن واحد في حيزين فكذلك ههنا يشتر اجتماع الإرادتين
 وهو لا يتناقى إمكان كل منهما فتميز الزوم المحال لا تغاير من وجود الآلهة فإن قيل كل منهما
 عالم بوجوده المصالح والمفاد فإذ هما المصلحة في أحد الضدين امتنع إرادة الآخر فإذا لو لم
 كون الإرادة تابعة للمصلحة نفرض الكلام فيما إذا استوت في الضدين وجوه المصالح فإن قيل
 ما ذكرتم لازم في الواحد إذ أوجد المقدور فله لا يتقيد قادره عليه ضرورة امتناع إيجاد الموجود
 فليزم أن لا يصلح الالهية قلنا عدم القدرة بذاته في تعيد القدرة ليس بحجزا بل كالأقدرة بخلاف

١ أو وجد ألهان فوقه المقدور الذي
 قصدها أما أن يكون بهما فيبقى
 الاستقلال أو بكل منهما فيلزم
 مقدور بين قادرين أو بأحدهما فيلزم
 الترجيح بالأمرح لأن نسبة المقدورات
 إليها على السواء لأن القادرية
 بالذات والمقدورية بالامكان الخامس
 إذا أراد أحدهما أمرا فإن لم يكن
 الآخر من إرادته ضده فباجاز فالأمر
 سوى تعاقب قدرة الأول وإن تمكن
 زمن من فرض وقوعه أما وقوع
 الضدين وهو محال ولا وقوعهما
 وهو بحجزهما مع الاستحالة في مثل
 حركته جسم وسكونه أو وقوع
 أحدهما فقط وهو ترجح بالأمرح
 مع بحجز من يقع مراده السادس
 أن انشأ على كل مقدور زمن التواتر
 والاتفاق السابع ما به التميز أن كان
 مرادهم الالهية في طين والافتيق
 ارتفاعا فترتفع الثانية تنسبا
 لادليل على الثاني يجب نفيه والآن
 جهالات التماس أو تعدد ما به
 إذ لا يوجد تعدد الإرادة السابعة
 من الاجتماع والخصوصية
 في بعض ما سبق متعطف لا يتقيد
 من

عدم القدرة بناء على سد الغرر يقي القدرة عليه فانه يحجز بعجز الغير اياه وهذا الرهان يسمى
رهان التنازع واليه الاشارة بقوله تعالى لو كان ذبهما آلهة الا الله لقد فسدنا فانا يد
بالساد عدم التكرن فغيره انه لو تعدد الآله لم تكون السماء والارض لان تكونهما اما مجموع
القدرتين او بكل منهما او باحدهما والكل باطل ما الاول فلان من شأن الآلهة كمال القدرة
واما الاخران فلما هو وان ارد بالفساد والخروج عما هما عليه من النظام فغيره انه لو تعدد الآله
لكان بينهما التنازع والتغالب وتغير صنع كل عن صنع الآخر يحكم الغريم العادي فلم يحصل بين
اجزاء العالم هذا الاتساق الذي يعتبره صائر الكل بمنزلة شخص واحد ويقتل الانظام الذي به
يقسد الانواع وترتب الآثار الوجه السادس لوجود الهان فان انفصلا على ايجاد كل مقدور ومن
النوار وان اختلفت ازم مقاسد التنازع اعني بعجزهم الواحد ويحجز احدهما مع ان ترجع بالامر جمع الوجه
السابع لو تعدد الآله فاما التمايز ليجوز ان يكون من اوزم الآلهة غير مفاضلة كما هو بل من العوارض
فيحجز مقارنتها فتزعم الانثوية فيلزم جواز وحدة الاثنين وهو محال الوجود الثامن ان الواحد كاف
ولادليل على الثاني فيجب نفيه والارز جهالات لا تحصى مثل كون كل موجود تبصره اليوم
غير الذي كان بامس ونحو ذلك فان قيل كان الله تعالى في الازل ولادليل حينئذ يجب بان
المراد ان ما لا دليل انسا عليه يجب عليا نفيه ولنادليل على وجوده في الازل وقدر يجب
بان الماردان ما لا يمكن ان يقوم عليه دليل يجب نفيه والله الواحد قد علم عليه الدليل فيما لا يلزم
وان لم يكن في الازل بخلاف الشريك فانه لو كان عليه دليل فاما اني وهو يظ لانه لا يلزم
انفساره الى المؤثر لايحجز عند المتكلمين واما حات وهو لا يشهد على مؤثر ثانيا ولا يخفى
صدقه بل يصف هذا المأخذ الوجه التاسع انه لا اولوية لعدد دون عدد فلو تعدد
لم يخصص في عدد والارز باطل لما سبق من الادلة على شهادي كل ما دخل تحت الوجود وقد
سبق صدقه الوجه العاشر ان بئمة الانبياء عليه السلام وصدقهم بدلالة المعجزات لا يتوقف
على الوحدة بل فيجوز التمسك بادلة السمعية كما جاء على الانبياء على الدعوة الى التوحيد وفي
الشريك وكذا خصوص القطعية من كتاب الله تعالى على ذلك وما قيل ان العدد يستلزم الامكان
لما عرف من ادلة التوحيد وما لم يعرف ان الله تعالى واجب الوجود خارج عن الممكنات يات
البراهن البعثة والرسالة ليس بشئ لان غاشته استلزام الوجوب الوحدة لاستلزام معرفة معرفتها
فضلا عن التوقف ومنشأ الغلط عدم التفرقة بين ثبوت انشي والعلم بثبوت (قال خاتمة ٣) حقيقة
التوحيد اعتقاد عدم الشريك في الالهية وخواصها ولازاع لاهل الاسلام في ان تدبير
العالم وخلق الاجسام واستحقاق العبادة وقدم ما يقوم بنفسه كلها من الخواص وتلقى القديم يعني
عدم المسبوقية بالعدم واما معنى عدم المسبوقية بغير فهو نفس الالهية ووجوب الوجود فخص
بما تقول بالصفات القديمة دون الذوات ومع ذلك لا يعمل الصفة غير الذات والمعرفة انما هي اولون
يخلق العباد لافعالهم دون غيرها من الاعراض والاجسام نعم فويضهم بتدبير طردين حوادث
العالم وهو اشهر والتبايع الى الشيطان على خلاف شبهة الله تعالى وان كان باقداره وتكليفه
خطب صعب واصعب منه قول الفلاسفة بعدم العقول ويجادها للنفس وبعض الاجسام
وتعويض تدبير عالم العناصر اليها والى الافلاك فخرج التوحيد عنهم الى وحدة الواجب لذاته
لا غير والمعرفة انما هي اولون في تعدد القديم واحل السنة في نفي تعدد الخالق والكل متفقون على
نفي تعدد الواجب والمنطق للعبادة والوجود الجسيم واما المشركون فذهبوا لثبوتها فالتأولون بان
العالم كهي نورا هو بدأ الخيرات وتخله هو بدأ الشرور ومنهم المتجوس انقولون بان بدأ الحشرات
هو بزاد وبدأ الشرور هو اهرمن واخذوا في ان اهرمن ايضا قديم واحد من بزاد وشبهه الله

٣ (خاتمة) لم يحل بالتوحيد القول بعدم
الصفات واتحاد الجوان لا فاعله وان
فجع لفظ الخلق واقع منه تفويض
امر الشرور والقباح الى الشيطان
واما القول بعدم العقول ويجادها
لتنفوس والاجسام وقدم الافلاك
وتدبيرها العالم العناصر فخطب هائل
والمشركون وفاقاهم النبوة
القائلون بمبدأ نور ظلمة والنحوس
القائلون بتفويض الشرور حتى
الاجسام الجبسة الى اهرمن وان
جعل متولدا من بزاد و هيمنة
الاستقام لتأويلات توهموها
والقائلون بالولد سبحانه الله سبحانه

له لو كان مبدأ الخير والشر واحدا لزم كون الواحد خيرا وشريرا وهو محال والجواب منع
 الخيوم ان اريد بالخير من غلب خيره وبالشر من غلب شره ومنع استحالة اللازم ان اريد
 خالق الخير وخالق الشر في الجنة غاية الامر انه لا يصلح اطلاق الشرير لظهوره فحين غلب
 شره وعرض بان الخير لم يقدر على دفع الشرير او الشرير فصار جزا وقد ورد ولم يشغل
 قسري وان جعل ابتداء خيرا لما فيه من الحكم والمصلحة الخفية كما يزعم المعتزلة في خلق ابليس
 وذريته واقماره وتمكينه من الاغواء فاعل نفس خالق الشرور والقبايح ايضا كذلك فلا يكون
 شررا وسعها ومنهم عبدة الملائكة وعبدة الكواكب وعبدة الاصنام اما الملائكة والكواكب
 فيمكن انهم اعتقدوا كونها مؤثرة في عالم العناصر مدبرة لامور قديمة بالزمان شعاع المباد
 عند الله تعالى مقربة اياهم اليه تعالى اما الاصنام فلا يخفى ان العاقل لا يعتقد فيها شيئا
 من ذلك قال الانام رحمة الله فلهي في ذلك تأويلات باطلة الاول انهم صور ارواح تبارك امرهم
 وتمتني باصلاح حالهم على ما سبق الثاني انها صور الكواكب التي اليها تدبر هذا السلام فربوا
 كلامها بما يناسب ذلك الكواكب الثالث ان الاوقات الصالحة للطاعات القوية الآثار
 لا توجد الاحيانا من ازمة متعاقبة جدا فعملوا في ذلك الوقت طلبة ما يطرب خاص
 يعظمونه ويرجعون اليه عند طلبه الى اربع انهم اعتقدوا ان الله تعالى جسم على احسن ما يكون من
 الصورة وكذا الملائكة فاختدوا صوراً بالقوى في تحسبها وتزينها وعبودها ذلك الخداس انه
 لما مات منهم من هو كامل المرتبة عند الله تعالى اخذوا غملا على صورته وعظمته تشفعوا الى الله تعالى
 وتوسلا ومنهم اليهود والفاتون بن عزرا ابن الله لما احياه الله تعالى بعد موته وكان يقرأ التوراة
 عن ظهر قلبه ومنهم النصارى الفاتون بان المسيح ابن الله خبث والد بلا ب ورود في الانجيل
 ذكرهما بغلط الاب والابن والجواب انه ان صح القول من غير تحريف فبني الاية في رويته
 وكونه المبدأ والمرجع ومعنى البتة اتوجه الى جانب الحق عن وجوب الكلي كان السبيل اوقصد
 الشرير في الكرامة ولهذا نقل في الانجيل مثل ذلك في حق الاله ايضا حيث قال اتى صاعد
 الى ابي وايمكم والهي والهيكم وبالجملة فبني الشركة في الاالوهية ثابت عفلا وشرعا وفي استغنائ
 العباد شريعا وما امروا الا بعبود الله ايها واحدا لاله الاله وسبحانه عما يشركون (قال
 البعث الثاني) الواجب ان يسبح جسم لان كل جسم مركب من اجزاء عقلية هي الجنس والفصل
 ووجودية هي الهوى والصورة والجواهر الفردة ومقدارية هي الامعاض وكل مركب
 يحتاج الى جزءه ولا شيء من المحتاج بواجب بغير عرض لان كل عرض محتاج الى محل
 بقوه لا بد له من سوي ذلك ولا جوهر لان معنى الجوهر يمكن يستغنى عن المحل او ما به انما
 وجبت كانت لا في موضوع فيكون وجوده ثابتا عليه والواجب ان يسبح كذلك على ما سبق وليس في مكان
 وجهه لان المكان اسم للسطح الباطن من الجواهر المتناس للسطح الظاهر من القوى
 والفرارغ الذي يشغله الجسم والجهة اسم انتهى مأخذ الاشارة ومقصد المتحرك فلا يكونان
 الا الجسم والجسماني والواجب ان يسبح كذلك والممكنين خصوصا القدماء منهم في هذه
 التزيينات مصلك اخرفني في الجوهرية والعرضية ان الجوهر اسم لما يتركب منه الشيء والعرضية
 يستحيل بقاؤه وان كان يصح في الشاهد ان كل جوهر قائم بنفسه وكل قائم بنفسه جوهر وكل عرض
 قائم بالغير وكل قائم بالغير عرض الان اطلاق الاسم ليس من هذه الجهة بل من جهة ما ذكرنا
 بدلالة اللغة يقال فلان يجري على جوهره الشرير اي اصله وهذا الذوب جوهرى اي حكمه
 الاصل جدد المتعدد وهذا الامر اي يزول وعرض فلان امر اي معنى لاقراره ولايدوم
 ومنه العارض للجناب ومن ههنا لا يجعلون الصفات القديمة القائمة بذات الله تعالى اضرارا
 وفي في الجسمية وجوه الاول ان كل جسم حادث لسابق الذاتي ان كل جسم متغير بالضرورة

لا للبحث الثاني انه تعالى ليس
 بجسم ولا جوهر ولا عرض
 ولا في مكان وجهه فالحكام لان
 الجسم محتاج الى جزء والعرض الى
 محله والجوهر وجوده ثابت على
 بهيته والمكان والجهة من خواص
 الجسم ولتكون لان الجوهر يبنى
 لغة عما هو اصل الشيء والعرض
 عما يشغله وقاؤه وان دارع العالم بنفسه
 والقائم بغيره والجسم حادث لما سبق
 وتغير بالضرورة ومتصف ببعض
 الاستعداد والاشكال لمخصص فيحتاج
 ولو كان الواجب متغيرا لزم قدم
 الحادث اعني الخير ولزم امکان
 الواجب ووجوب المكنان لان
 المتغير يحتاج الى الحد دون العكس
 ولكن لما في كل حين فضا لا ينفق
 مع لزوم استداخل واما في البعض
 فيخصص فيحتاج الى ما ينفك الترتيب
 بالامر جرح

والواجب ليس كذلك لما سيأتي الثالث ان الواجب لو كان جسما فاما ان يتصرف بجميع صفات
 الاجسام فيلزم اجتماع الضدين كالحركة والسكون ونحوهما واما ان لا يتصرف بشئ فيلزم
 انتفاء بعض اوزم الجسم مع ان الضدين قد يكونان بحيث يمنع خلو الجسم عنهما واما ان
 يتصرف بالبعض دون البعض فيلزم احتياج الواجب في صفاته ان كان ذلك لتخصص ويلزم
 الترجيح بلا مرجح ان كان لتخصص الرابع انه لو كان جسما لكان متناهيا لما مر في شأني
 الابداء فيكون مشكلا لان الشكل عبارة عن هيئة احاطة التهاية بالجسم وحيث ان امكن ان يكون
 على جميع الاشكال وهو محال او على البعض دون البعض لتخصص فيلزم الاحتياج اولا
 لتخصص فيلزم الترجيح بلا مرجح لا يقال هذا وارد في انصاف الواجب بصفاته دون
 اضدادها لانه لا قول صفاته صفات كمال يتصف بها ذاته واضدادها صفات نقص بشئ عنها
 لذاته بخلاف الاضداد المتواردة على الاجسام فانها قد تكون متساوية الاقدام وفي نفي
 الخير والجهة وجوه الاول انه لو كان الواجب متغيرا لزم قدم الخير ضرورية لامتساع الخير بدون
 واللازم باطل لما مر من حدوث ماسوى الواجب وصفاته الثاني انه لو كان في مكان لكان محتاجا
 اليه ضرورية والمحتاج الى الغير يمكن فيلزم امكان الواجب ولما كان المكان مستغنى عنه لكان
 الخلاء والمستغنى عن الواجب يكون مستغنى عما سواه بالطريق الاولى فيكون واجبا والغرض
 ان الواجب هو المتكفل لا المكان وبني الوجهين على ان الخير موجود لا متوهم الثالث لو كان
 الواجب في حيز وجهته فلما ان يكون في جميع الاحياز والجهات فيلزم تماثل المتغيرات
 وبخاطفة الواجب لا ينبغي كالتفاوت واما ان يكون في البعض دون البعض فان كان
 لتخصص لزم الاحتياج واللازم الترجيح بلا مرجح (قال واما الخالفون ٤) اجزاء الجسم
 يجري الموجود بخلاف المعروف واللغة ولما اشتهر من الاصطلاحات لكان اطلاق
 الجواهر بمعنى الموجود القائم بنفسه وبمعنى الذات والحققة اصطلاح شائع فيما بين
 الحكماء فمن ههنا يقع في كلام بعضهم اطلاق لفظ الجواهر على الواجب وفي كلام ابن
 كرام ان الله تعالى احدى الذات احدى الجوهر ومع هذا فلا ينبغي ان يجتزأ على ذلك
 ولا على اطلاق الجسم عليه بمعنى الموجود اما معاذة لم اذن الشارع ولما عقلا فلا يسهل
 لماعلم الجسم من كونه جسما بالمعنى المشهور ولما علمه التصاري من انه جوهر واحد لثمة اقسام
 على ما سيجي واما الله تعالى حقيقة الجسمية والخير والجهة قد بنوا مذهبه على قضائيا وهيبة
 كاذبة تستلزمها وعلى ظهور آيات واحاديث تشريها لاما الاول فكقولهم كل موجود فهو اما جسم
 او حال في جسم والواجب يمنع ان يكون حال في الجسم لانتفاء احتياجه فذهبن كونه جسما
 وكقولهم كل موجود اما متغير او حال في المتغير وتعين كونه متغيرا لما مر وكقولهم الواجب
 اما متصل بالعام واما منفصل عنه واما كان يكون في جهته منه وكقولهم الواجب اما داخل في العالم
 فيكون متغيرا او خارج عنه فيكون في جهته منه ويدعون في صحة هذه المنفصلات وقام لمحصارها
 الضرورة والجواب المنع كيف وليس تركيها عن الشيء وتبعضه او المساوي لتبعضه واطبق اكثر
 العلماء على خلافها وعلى ان الوجود اما جسم او جسماني او ليس بجسم ولا جسماني وكذا
 باقي التنسيات المذكورة والجزم بالانحصار في الجسمين انما هو من الاحكام الكاذبة للوهو ودعوى
 الضرورة مبينة على العناد والمكابرة وعلى ان الوهميات كثيرة ما تشبه بالاوليات واما الثاني
 فكقوله تعالى وبادرك (فهل يظنون الان بانهم الله الرحمن على العرش استوى) (اليه بعد الكمال
 الطيب) وبني وجهه ذلك (يد الله فوق ايديهم) (ولتصنع على عيني) (خلفت يدي) (والسموات مطويات
 بيمينه) (يا حسرنا على ما فرطت في جنب الله الى غير ذلك وكقوله عليه السلام الجارية انفساء

فيهم من اطلق الجسم بمعنى الموجود
 والجواهر بمعنى القائم بنفسه والحق
 المتع شرعا واحتباطا ومنهم الجسم
 القائلون به جسم على صورة شاب
 امر او شيخ او غلام او سبيكة يضاء
 يتلاكم والمشمسة القائلون بانه
 في جهة العلو وفوق العرش ماساه
 او خارجا يبعد عنه او غير شاة متساكين
 بان كل موجود جسم او جسماني
 او غير او حال فيه ومتصل بالعام
 او منفصل وداخل العالم او خارج
 وبغير الواردات النصوص المتعددة
 بالجهة الجسمية والجواب فظهر
 من

ان الله فاشارت الى السماء فلم يترك عليها وحكم باسلامها وكفوله عليه السلام ان الله تعالى
 جزل الى عساه الدنيا الحديث (ان الله خلق آدم على صورته) ان الجبار يضع قدمه في النار
 (انه يضعها في النار حتى يتناول جده) (ان الصدقة تقع في كف الرحمن الى غير ذلك والجواب
 انها طيات شعيرة في حياضة قطعها عن عقلية فيقطع بانها ليست على طولها هرها
 وبفوض العلية. فيها الى الله تعالى مع ان هذا حقيقة شاهدة على الطريق الاسمي الموافق للوقف على
 الاله في قوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله انا اول تأويلات مناسبة موافقة لما عليه الدالة العقلية
 على ما ذكر في كتب التفسير وشروح الاحاديث سلوكا للطريق الاحكم الموافق للعطف
 في الاله والراسخون في العلم فان قيل اذا كان الدين الحق في الحيرة والجهالة فابان الكتب
 السماوية والاحاديث النبوية مشعرة في مواضع تخصي بدبوت ذلك من غير ان يقع في موضع
 منها تصريح بنفي ذلك وتحقيق كاكروت الدلالة على وجود الصانع ووجوده وعمله وقدرته
 وحقيقة المعاد وحشر الاجساد في عدة مواضع واكدت غاية انما كيدع ان هذا ايضا حقيق
 بقا اننا كيدوا التحقيق لا نعرف فطرة العقلاء مع اختلاف الاديان والآراء من التوجه الى العلوية
 السماء ورفع الايدي الى السماء اجيب باله لما كان التنزيه عن الجهة مما تقصر عنه عقول العامة
 حتى تكاد تجزم بنفي ما ليس في الجهة كان الانسب في خطا بانهم والاقترب الى صلاحهم والابتن
 على دعوتهم الى الحق ما يكون ظاهرا في التشبيه وكون الصانع في اشرف الجهات مع تنبيهات دقيقة
 على التنزيه المطلق عما هو من سمات المحدث وتوجه العقلاء الى السماء ليس من جهة اعتقادهم
 انه في السموات بل من جهة ان السماء قبله الدنيا اذ منها يتوقع الطير والبركات وهبوط الانوار وتزول
 الامطار (فان تنبيه لما ثبت في) لما ثبت ان الواجب ليس بجسم ظهر له لا يتصف بشئ من الكيفيات
 المحسوسة بل هو اس الظاهرة او الباطنة مثل الصورة واللون والطعم والرائحة والمذاق واللمس والبرق والشمس
 والغضب فهو ذلك اذ لا يغفل منها الا ما يخص الاجسام وان كان البعض منها يختصا بذوات
 النفس ولان البعض منها تغیرات واثباتات وهي على الله تعالى تعالى محال واثبت الحكام
 اللذة العقلية لان حكمها لا امور ملائمة وهو مدرك لها فيتهيج بها واعتبر بانها
 اريد ان الحاسة التي نسميها اللذة هي نفس ادراك الملايم فقير معلوم فان اريد ان حاسة
 البنية عند ادراك الملايم فما يختص ذلك بادراكنا دون ادراكه فانها مختلفة في قضاها
 واعلم ان بعض القدماء بالغوا في التنزيه حتى امتنعوا عن اطلاق اسم الشئ بل العالم والقادر
 وغيرهما على الله تعالى زعمانهم انه يوجب اثبات المثل له وليس كذلك لان المماثلة لا تلزم لو كان
 المعنى المشترك بينه وبين غيره فبهما اعلى النسوة ولا تساوي بين شئيه وشئيه غيره ولا بين عمله
 وعلم غيره وكذا جميع الصفات واشنع من تلك امتناع الملاحة عن اطلاق اسم الموجود
 عليه واما الامتناع عن اطلاق اسم المساهبة فذهب كثير من المتكلمين لان معناها المجانسة
 يقال ما هذا الشئ اي من اي جنس هو قالوا وما روي ان ابا حنيفة رضى الله تعالى عنه كان يقول
 ان الله تعالى ما به لا يملها الا هو ليس بصحيح ان لم يوجد في كتبه ولم ينقل في اصحابه العارفين
 بذهب ولو ثبت فعنه انه يعلم نفسه بالشهادة لا يخلو او خبرا انه اسما لا يعلم غيره فان
 افظة ما قد تقع سو الا عن الاسم قال الشيخ ابو منصور وجوب الله تعالى ان سألنا سائل عن الله
 تعالى ما هو قلنا ان اردت ما اسما قاله الرحمن الرحيم وان اردت ما صفة فسمع بصير
 وان اردت ما فاعلمه فقلنا الخواص وضع كل شئ موضعته وان اردت ما مائة فهو متساو عن امتناع
 والجنس (قال المجتهد الثالث) الواجب لا يتغيره ولا يخلو فيه اما الاتحاد فلما سبق من امتناع
 اتحاد الاثنين ولانه يلزم كون الواجب هو الممكن والممكن هو الواجب وذلك محال بالضرورة
 واما الخلق فلو جوه الاول ان الحاصل في الشئ يتغير اليه في الجلة سواء كان حلول جسم في مكان

في نفسه فلا يتصف بشئ من
 الكيفيات والكيفيات
 من المعلوم والعرض والصورة واللون
 والطعم والرائحة والبرق والشمس
 والغضب واللذة والام
 بالذات العقلية لما به يدرك كالاتها
 فيتهيج بها ما تليق لو ثبت ان ادراك
 الملايم في الغائب اذ لا يلزم لها كما
 في اسناد متن

في انه لا يتغيره للمسبق ولا امتناع
 كون الواحد واجبا محكما ولا يخلو فيه
 كان الحاصل في الشئ يحتاج اليه ولانه
 ان احتاج الى الحاصل لم يكن له الامتناع
 حلوله وقد ثبت ان الحلول اما صفة
 كمال فليزم الاستكمال بالغير ولا فيجب
 فيه وبان ما تنفق العقلاء عليه من
 الحلول هي النتيجة في التحيز وبالله لوجاهة
 حلوله في الاجسام لما وقع لاقطع بعدم
 حلوله في اصغرهما متن

أعرض في جوهر أو صورة في مادة كالجواهر أو الحكماء أو صفة في موصوف كصفات الجبريات
والانقسام إلى الغير يتنا في الوجوب فإن قيل قد يكون حلول امتزاج كماله في الورد فلهذا ذلك
من خواص الأجسام ومقتضى إلى الانقسام وما إلى حلول الجسم في المكان الثاني أنه لو حل في محل
فأما وجوب ذلك وحيد بغيره إلى المحل ولزم مكانه وقدم المحل بل وجوبه لأن ما يتفرق إليه الواجب
أولاً بأن يكون واجباً وأما مع جوازه وحيداً يكون غنياً عن المحل والمحل يجب أن يفارقه إلى المحل فلهذا
الغالب الثاني عن الشيء محتاجاً إليه هكذا قرره الإمام رحمه الله ثم اعترض بأنه على التقدير الأول لا يلزم
الافتقار لجواز أن توجب ذاته ذلك المحل والمحل الحلول أو توجب ذاته المحل والحلول جيباً
وجوباً للوأم والثالث عند المؤثر لا يوجب احتياجه إليها وعلى التقدير الثاني لا يلزم الانقلاب
لأن الثاني أن الحلان في الشيء يكون محتاجاً إليه كالجسم المعين محل في المميز المعين مع عدم احتياجه
في ذاته إليه وقدرة ربه أنه إن كان مستغنى بالذات عن المحل لم يحل فيه لأن الحل في الشيء محتاج إليه
ولشيء من الشيء بالذات كذلك والآخر وإن لم يكن مستغنى بالذات لم يكن مكانه وقدم المحل وهو ظاهر
واعترض بأن عدم الاستغناء بالذات لا يستلزم الاحتياج بالذات ليلزم مكانه وقدم المحل لجواز أن يكون
كل من الشيء والاحتياج عارضاً بحسب أمر خارج واجب بأن مجرد عدم الاستغناء بالذات
يستلزم إمكان الاحتياج لأن الواجب مستغن بالذات ضرورة ولا حاجة إلى توسط الاحتياج بالذات
وقد يفرض أنه إن كان محتاجاً بالذات لم يكن مكانه ولا امتنع حلوله ورد بأن عدم الاحتياج الذاتي
لا يتنا في عروض الاحتياج فلا يتنا في الحلول الثالث أن الحلول في الغير إن لم يكن صفة
كأن يجب نفيه عن الواجب وإن كان لم يكن الواجب مستكلاً بالغير وهو باطل وفقاً للاربع
أنه لو حل في شيء لم يتغيره لأن المعقول من الحلول لا يتنا في العقلاء هو حصول العرض في الخير
ليما حصول الجواهر وأما صفات الباري عن وجل فالتلافة لا يقولون بها والمتكاثرات
لا يقولون بكونها أعراضاً ولا بكونها حادثة في الذات بل فاعية بها بمعنى الاختصاص الثابت
الخامس أنه لو حل في جسم على ما يزعم الخصم فاما في جميع اجزائه فيلزم إلى انقسامه أو في
جزء منه فيكون اسماً للأشياء أو كليهما باطل بالضرورة والاعتراف السادس وحل في جسم والأجسام
مثلاً لغير تركيبها من الجواهر الفردة المتفقة الحقيقة على ما بين لجواز حلوله في أحقر الأجسام وأردناها
فلا يحصل الجزم بعلم حلوله في مثل البعوضة وهو باطل بلا نزاع (قال والنقول بالحلول ٧) يعني كما
قامت الدلالة على امتناع الحلول والاتحاد على الذات فكذلك على الصفات بل أولى لاختصاصه
انتقال الصفة عن الذات والاحتمالات التي تنهيه إليها أو هاهنا الخالفين في هذا الأصل ثمانية
حلول ذات الواجب أو صفة في بدن الإنسان أو روحه وكذا الاتحاد والمخالفة منهم فصارى
ونهم ينتمون إلى الإسلام أما التصاري فقد ذهبوا إلى أن الله تعالى جوهر واحد
ثلاثة أقاليم هي الوجود والمبدأ والحياة المميز عنهما عندهم بالآب والآخر روح القدس على ما
يقولون آياتاً روحاً قدساً وينتمون بالجوهر القائم بنفسه بالآدم الصفة ويجعل الواحد ثلاثة
جهالة أو قبل إلى أن الصفات نفس الذات واقتصرهم على العلم والحيوة دون القدرة وغيرها
جهالة أخرى وكانهم يعملون القدرة راجعة إلى الحسية والسمع والبصر إلى العلم قالوا
إن الكلمة وهي اقنوم العلم المتحد بتجسد المسيح وتدرعت بناسوته بطريق الامتزاج كالخمر
بالله عند المتكاثرة وبطريق الاشتراق كما تشرق الشمس من كوة على بلور عند التسطورية
وطريق الانقلاب لجواد ما يجب صارا لأنه هو المسيح عند البعوضة ونهم من قال بظهور اللاهوت
بالبسوت كما يظهر الملك في صورة البشر وقيل تركب اللاهوت والناسوت كالقوس مع
البدن وقيل أن الكلمة قد تداخل الجسد فيصدر عنه خوارق العادات وقد تقارقه قد فعله
الآلام والأفات غير ذلك من الهذيان وأما المنتمون إلى الإسلام فبهم بعض غلظة

والإتحاد يحكي عن التصاري في حق
عيسى عليه السلام وعن بعض
الغلاة في حق المسيح وعن بعض
النصوفة في حق كلمته وأما ما يدعي
بعضهم من ارتفاع الكثرة عند الغناء
في التوحيد وأنه لا كثرة في الوجود أصلاً
فيبحث آخر

الشبهة المتداولون بأنه لا يمتنع ظهروا وحاشي بالشمس على كبر الثيل في صورة حسيمة الكلي
وكبض الجبل أو الشاطئ في صورة الانساني ولا يعدان بظهر الله تعالى في صورة بعض الكمالين
وأول الناس بذلك على رضى الله عنه وأولاده المخصوصون الذين هم خير العربية والعلم في الكمال
العلمية والعلمية فلهذا كان يصدر عنهم في العلوم والأعمال ما هو فوق الطائفة البشرية ومنهم بعض
المصنفين لقائلون بأن السالك إذا سمن في السؤل وتوفاض معظم جلة الوصول فربما يجعل الله فيه تعالى
عن يقول انفسالمون علوا كبيرا كما لتسار في الجرب بحث لا تماري أو يتجده بحيث لا يثنيه ولا تفرح
ان يقول هو ذا وانما هو وحيد فيرفع الامر والنهي وبظهير من الغراب والنجيب ما لا يتصور من البشر
وفاد الزاين غنى عن البيان إلهنا منه بيان آخر ان يوهسان بالخلول أو الاتحاد وإنسانه
في شئ الأول ان السالك اذا انتهى سلوكه الى الله وفي الله يستغرق في بحر التوحيد والعرفان بحيث
تصفي ذاته في ذاته تعالى وصفاته في صفاته وغيب عن كل مساوئه ولا يرى في الوجود الا الله تعالى
وهذا الذي يسعى عنه الغناء في التوحيد واليه يشير الحديث الاكهي ان العبد لا يزال يتقرب الى الله تعالى
حتى احبه فاذا احبته كت سمعه الذي به يسمع وبصره الذي به يبصر وحيث لا يتصور
عنه عبارات تشير بالخلول أو الاتحاد لتصور العبارة عن بيان تلك الحال وتقدر
الكشف عنها بالفساد ونحن على ساحل الحق نقترق من بحر التوحيد بقدر الامكان
ونعتق بأن طريق الفناء فيه العيان دون البرهان والله الموفق والسالك ان الواجب
هو الوجود المطلق وهو واحد لا كثرة فيه اصلا وانما الكثرة في الاضافات والاعتبارات التي
هي بمنزلة الحيل والسراب اذا كلن في الحقيقة واحد يتكرر على المظاهر لا بطريق الحقيقة
ويتكرر في ثواب لا يضر في الانقسام فلا حول ههنا ولا اتحاد لعدم الانثنية والغربة وكلاهما
في ذلك طويلا خارج عن طريق العقل والشرع وقد استرنا في بحث الوجود الى ابطاله لكن
من افاض الله علينا من هاد (قال البحث الرابع) الجمهور على ان الواجب يمنع ان يتصف
بالحدوث أي بوجود بعد عدمه خلافا للكرامية واما انصافه بالسبوب والاضافات الحاصلة
بعد ما لم يكن كونه غير ذاتي بل يماثل رازق العبر والمولود بالصفات الحسية فالغلبة انصافات
ككونه عالما بهذا الحادث وقادرا عليه فجاؤا وكذا بالاحوال الحقيقية بعد ما لم يكن كالماثلات
المتجدة بتجدد المعلومات عند ابي الحسين البصري على ما سيجي في بحث ذلك وبهذا يتدفع
ما ذكره الامام الرازي من ان الاول يكون الواجب محلا للحوادث لازم على جميع الفرق وان كانوا
يتبرأون عنه اما الاشاعة فلا يزاد اذا وجد مكان الواجب غير قادر على خلقه بعد ما كان
وقاعلاه عالما بأنه موجود به بصير صورته سامعا لصوته أمره بالصولة بعد ما لم يكن كذلك
واما الاعتلة فلو قام بحدوث المريدة والكارهية لباراد وجوده او عدمه والناعية والبصرية
لما حدثت من الاصول والاوان وكذا يتجدد في العاليات بتجدد المعلومات عند ابي الحسين
البصري واما الفلاسفة فقلقوا بأن الله تعالى اضافة لما حدثت في القلبية ثم المعية ثم البعدية
وهم لا يقولون بوجود كل اضافة حتى يلزم انصافه بوجودات حادثة على ما هو المتعارف
وهذه الشبهة هي العدة في نفس التجوزين فلا تكون واردة في محل النزاع وقد تمسك بان الصحيح
اقيام الصفة بالواجب اما كونهما صفة فم القديم والحادث واما مع قيد القدم اعني كونه
غير مسمى في العدم وهو عديم لا يصلح جزأ للجزء وجوبه منع المحصر لجواز ان يكون الصحيح ماهية
الصفة القديمة بخلافه لماهية الصفة الحادثة على ان يكون تسمى من مختلفين متشاكين في مفهوم
الوصفية او مسمى لجواز ان يكون القديم شرطا والحدوث ما ناسا صحيح الماهية من وجوده الاول انه لو جاز
انصافه بالحادث لجاز انصافه عليه وهو باطل باجتماع وجه الزعم ان ذلك الحادث ان كان من صفات

في امتناع انصافه بالحادث بمعنى
الوجود بعد العدم خلافا للكرامية
ولما لا تنافي بماله تعلقات حادثة
أدب بتجدد من السبوب والاضافات
والاحوال فليس من المتعارف
فلا يصلح تمسكهم والاستدلال
بان الصحيح لا تصاف هو مطابق
الصفة لا صفة بالقدم كونه عديما
فلسد لجواز ان يكون الصحيح حقيقة
الصفة القديمة بتأويل كون القدم شرطا
والحدوث ما منه انصاف وجوه الاول
الاجماع على ان ما يصح عليه ان كان
صفة كان لا يخل عنه والما يتصف به
الثاني ان الانصاف بالحادث تغير وهو
عليه محال الثابت انه لو جاز جاز
في الاولى لاستحالة الانقلاب وهو
يستلزم جواز وجود الحادث في الازل
لامتناع الانصاف بشئ يكونونه
الزاعم انه لو جاز لم يعدم خلو
عن الحدوث لانصافه قبل ذلك
الحادث بضده الحادث والوهو القابل
الحادث لما من واستضعف الاول
بأنه يجوز ان تكون الحوادث كاللات
متلاحقة مشروطة ابتداء الكل
بانتفاء الآخر وقبيل نظر والثاني
بان التفسير بمعنى تبدل في الصفات
من غير تأثير من الغير نفس المتنازع
والثالث بان اللازم ان يلية الجواز
والمحال جواز الازلية والرابع يمنع
مقدومات الملازمة عتق

الكمال كان الخلو عنه مع جواز الاتصاف به تفصيلا بالاتفاق وقد خلا عنه قبل حدوثه وإن لم يكن
 من صفات الكمال امتنع انصاف الواجب به للاتفاق على أن كل ما يتصف هو به يلزم أن يكون
 صفة كمال واعتراض بالانسلاب أن الخلو عن صفة الكمال نقص وإن لم يكن لو لم يكن حال الخلو
 متصفا بكمال يكون ثوابه شرطا لحدوث هذا الكمال وذلك بأن يتصف دائما بكمال تعاقب
 أفراد من غير بداية ونهاية ويكون حصول كل لاحق مشروطا بزال السابق على ما ذكره الحكماء
 في حركات الأفلاك فالخلو عن كل فرد يكون شرطا لحصول كمال آخر بل لاستمرار كالات غير
 متناهية فلا يكون نقصا واجبا بأن المقدمة اجماعية بل ضرورية والسند مدفوع بأنه إذا كان
 كل فرد حادثا كان النوع حادثا ضرورة أنه لا يوجد الا في ضمن فرد وإن الواجب على ما ذكرتم
 لا يخلو عن الحوادث فيكون حادثا ضرورة وبه في الزل يكون حائيا عن كل فرد ضرورة امتناع
 الحادث في الزل فيكون ناقصا الثاني وهو العدم عند الحكماء أن الانصاف بالحادث في تفسير
 وهو على الله تعالى محال واعتراض بأنه إن اريد بالتغير مجرد الاتصاف من حال الحال فالكبرى
 نفس التنازع وإن اريد تغير في الواجبة أو تأثير والتعامل من الغير فالصغرى ممنوعة لجواز
 أن يكون الحادث معلول الذات بطريق الاختيار أو بطريق الإيجاب بأن يقتضي صفة كائية
 متلاحقة للأفراد مشروطا ابتداء ككل بانتهاء الآخر كركات الأفلاك عندهم الثالث
 أنه لو اتصف بالحادث لم جواز زلية الحادث بوصف الحدوث وهو باطل ضرورة أن الحادث
 ماله أول والزل مالا أول به وجه الزوم أنه يجوز انصافه بذلك الحادث في الزل فلو امتنع
 لاستحصال انقلابه إلى الجواز وجواز الاتصاف بالشئ في الزل يقتضي جواز وجود ذلك الشئ
 في الزل فلزم جواز وجود الحادث في الزل وجوابه أن اللازم من استحالة الانقلاب جواز
 الاتصاف في الزل على أن يكون الزل قيدا للجواز وهو لا يلزم إلا الزلية جواز الحوادث
 لا جواز الاتصاف في الزل على أن يكون قيدا للانصاف بل يلزم جواز زلية الحوادث ولاخفاء
 في أن الحاصل جواز زلية الحادث بمعنى إمكان أن يوجد في الزل لازلية جواز بمعنى أن يمكن
 في الزل وجوده في الجملة وهذا كما قاله في انقلابه إلا أنه لا يجزئ العالم محقق في الزل بخلاف
 قابلية ليجزئ العالم في الزل أي يمكن في الزل أن يوجد ولا يمكن أن يوجد في الزل وبمعنى
 الكلام على أن يتمتر الحوادث بشرط الحدوث والأفلاك في إمكان وجوده في الزل الرابع
 أنه لو جاز انصافه بالحادث لم عدم خلو عن الحادث فيكون حادثا ماسبق في حدوث العالم
 ولما عده الخصم على ذلك أمما لازمة فلو جهن أحدهما أن النصف بالحادث لا يخلو عنه
 وعن ضده وضد الحادث حادث لأنه منقطع إلى الحوادث ولا شئ من التقديم كذلك لا ينفرد
 أن ما يتقدمه متع عنده وتناهيها أنه لا يخلو عنه وعن قابليته وهي حادث لما مر من أن الزلية
 القابلة تستلزم جواز زلية المقبول فلزم جواز زلية الحادث وهو محال وكلا الوجهين ضعيان
 أما الأول فلأنه إن اريد بالضرر ماهو المتعارف فلا نسلم أن لكل صفة ضدا وإن الموصوف
 لا يخلو عن الضدين وإن اريد بمجرد ما يتنافى وجوده بأكمله أو عديا حتى أن عدم كل شئ ضده
 ويستحيل الخلو عنها فلا نسلم أن ضد الحادث حادث فإن القدم والحدوث أن جملا من صفات
 الموجود خاصة فعدم الحادث قبل وجوده ليس بتقديم ولا حادث وإن أطلقا على المعدوم أيضا
 باعتبار كونه غير موجود بالوجود أو مسبقا به فهو قديم وامتناع زوال القديم انما هو في الموجود
 أظهر وزوال عدم الزل لكل حادث وأما الثاني فلأن القابلة اعتبارا على معناه إمكان
 الاتصاف ولو سلم فزليةها المتعقبة زلية جواز المقبول أي إمكانه لا جواز زلية بلزم المحال
 وقد عرف الفرق (قال الفصل الثالث في الصفات الوجودية ٣) لاخفاء ولا نزاع في أن الاتصاف

٣ وقلة مباحث البحث الأول صفة
 زلية على الذات فهو عالم له علم فادته
 قدرة على حصة إلى غير ذلك خلافا
 للفاصلة والعثرة

الواجب بالسيات مثل كونه واحدا مجردا ليس في جهة وجير لا يقتضي بؤت صفاته وكذا
بالاضافات والافعال مثل كونه العلي والعظيم والاول والاخر والفايض والباطن والفاض
وارافع ونحو ذلك وانما الخلاف في الصفات الثبوتية الحقيقية مثل كونه العالم والفاقد وفندامل
الحق له صفات ازيدة زائدة على الذات فهو عالم له علم وقادر له قدرة وحى له حيوة وكذا في السميع
والبصير والمنكلم وغير ذلك مع اختلاف في لبعض وفي بعضها غير الذات بعد الاتفاق على انها
ليست عين الذات وكذا في الصفات بعضها مع بعض وهذا الفرط يخرجهم عن القول بتعدد
القدماء حتى منعه بعضهم ان يقال صفاته قديمة وان كانت الزاية بل يقال هو قديم بصفاته
وأروا ان يقال هي قائمة بذاته او موجود بذاته ولا يقال هي قديمة او موجودة له او طائلة فيه
لايهام للفتار والطبقوا على انها لا توصف بكونها اعراضا وخاف في القول بزيادة الصفات
اكثر الفرق كالافلاسة والمعتزلة ومن يجري مجراهم من اهل البدع والادواء وسما القائلين
بها بالصفاته ثم اختلفت عباراتهم فقيل هو على ما قدر نفسه وقيل بنفسه وقيل لكونه على حاله
هي اخص صفاته وقيل لانفسه ولالعلم وكلام الامام الرازي في تحقيق اثبات الصفات
وتحريم محل النزاع راجع الى الاعتزال قال في المطالب العلية اهم المعجمات في هذه المسئلة
البحث عن محل الخلاف بين المتكلمين من زعم ان العلم صفة قائمة بذات العالم وليس تعالى
بالعلم فهناك امور ثلثة الذات والصفة والمتعلق ومنهم من زعم ان العلم صفة توجب العالمية
وانه لا تعلق بالعلوم من غير ان يبين ان المتعلق هو العالم او لما لم يكن هناك امورا بعة او كلاهما
ليكون هناك امور خمسة ثم قال ولما نحن فلا نثبت الامر من الذات والنسبة السمة بالعالية ونسب
انها سمة رادعة على الذات موجودة للقطع بان المفهوم من هذه النسبة ليس هو المفهوم من الذات
وان من اعرف بكونه عالما لم يمكنه في هذه النسبة ان يلائم في العالم الا الذات الموصوفة بهذه النسبة ولا
للقادر الا الذات الموصوفة انه يصح منه الفعل وهذا قد عرفت ان لا يجوز ان يكون العلم نفس الاضافة
وقد صرح هو ايضا بذلك حيث قال في نهاية العقول لو كان كونه عالما وقادر مجردا اضافي
اتوقف ثبوته على ثبوت المعلوم والمقدور لان وجود الامور الاضافية مشروط بوجود المضامين
لكن المعلوم قد يكون محالا وقد يكون ممكنا لا يوجد الا بتيسار الله المتوقف على كونه عالما قادرا
(قال نساجو) الاول طريقة القدماء وهو اعتبار الغائب بالشاهد وتفريره على ما ذكره امام
الخرمين انه لا يد في ذلك من جامع للقطع بانه لا يصح في الغائب الحكم بكونه جسيما محدودا بناء
على الا لا نشاهد الفاعل الا كذلك والجوامع اربعة العلة والشرط والخففة والاريل فانه اذا ثبت
في الشاهد كون الحكم معللا بعلة كالعلم بالعلم او مشروطا بشرط كالعلمية بالعلمية او تفرقت
حقيقة في محقق تكون حقيقة العالم من قام به العلم اول دليل على مدلول عقلا كدلالة
الاحداث على المحدث لزم اطراد ذلك في الغائب وقد ثبت في الشاهد ان حقيقة
العالم من قام به العلم وان الحكم بكون العالم عالما معلل بالعلم فانه القضية بذلك
في الغائب وكذا الكلام في القدرة والحياة وغيرهما وهذا احتجاج على المعترف القائلين
بعدمه قياس الغائب على الشاهد عند شرطه ويكون هذه الاعكام في الشاهد معللة بالصفات
كالعلمية بالعلم فلا يوجب مع الامر من نعم توجه ما قيل ان هذه الاعكام انما تمل في الشاهد
لجوازها فلا تمل في الغائب لوجوبها وان من شرط القياس ان يتأهل امران فيثبت لاحدهما
مثل ما ثبت للآخر وهذه الاعكام مختلفة غالبا وشاهدة بالقدم والحدث والشمول والاشمول
وغير ذلك وكمذا الصفات التي اثبتوها عللا لها واجب بان الوجود لا يشاء التعليق
غايتها لا يعامل الا بالواجب والجائر يمل بالجائر ولا يخلو لا اختلاف في هذه الاعكام ولا الصفات

انما وجوده الاول ان خد العالم
من قام به العلم وعلو العالمية
اعني كونه عالما هو العلم وهذا لا يختلف
شاهدا وغالبا بخلاف ما ليس من
الوجود التي توجب كون العالم عالما
كالعرضية والحدث ونحو ذلك الثاني
انه لا يثبت من العالم الا من له العلم
ومن المعلوم اما تعالى به العلم
بما لا يشترط اذا كان عالما وصح كونه
معلوم كانه علم فان قيل علم ذاته
قلنا فلا يثبت حله على الذات ولا يثبت
الصفات ولا يثبت في الاثبات ويكون
العلم مثلا واجبا معبودا صانعا للعالم
موصوفا بالكمالات فان قيل بكنى
تعارف المفهوم كالحق سائر المحمولات
قلنا ليس الكلام في مثل العالم والفاقد
والحق بل في العلم والقدرة والحياة
فان قيل ذاته من حيث التعللق
بالمعلومات عالم بل علم والمقدورات
قادر بل قدرة كذا هو ان نصف الاثنين
ثلث انفسه وهكذا مع ان الموجود
واحد لا غير قلنا لو لم قطع ان الذات
لا تكون علما وقدره بل عالما وقادرا
وبنى الكلام في المعنى الذي هو مأخذ
الاشتقاق ولا ينفك له سمعية بالمتعلق
لأنقطع بانه من الصفات الحقيقية
لا لا اعتبارات الله حقيقة الثالث قوله
تعالى ان الله يعلم ما علموا القائلين بعلم الله
ذو القوة اثنتين ان القوة الله

يتعلق بالمقصود فإن العلم إنما يوجب كون العالم عالما من حيث كونه عالما لا من حيث كونه عرضا
أوحادا أو نحو ذلك الوجه الثاني أن الله تعالى عالم وكل عالم علم إذ لا يعلم من العالم إلا ذلك
وكذا القادر وغيره وتغير آخر أن الله تعالى معلوما وكل من له معلوم فله علم إذ لا معنى للمعلوم
إلا ما يتعلق به العلم فإن قيل سلنا أن له علما لكن لا يجوز أن يكون علمه نفس ذاته لازيدا عليه وكذا
سائر الصفات قلنا لا بل من منتهى محالات أحدها أن لا يكون جل تلك الصفات على الذات مقبدا
بمثلة قولنا الإنسان بشرا والذات ذات والعالم عالم والعالم علم وثانيها أن يكون العلم هو القدرة
والقدرة هي الحياة وكذا البواقي من غير غاير أصلا لانها كلها نفس الذات فيتنظم قياس هكذا
العلم هو الذات والذات هو القدرة لأن القدرة إذا كانت نفس الذات كان الذات نفس القدرة
ضرورية وثالثها أن يحرم العقل بكون الواجب عالما قادرا حيا سمعا بصيرا من غير افتقار إلى إثبات
ذلك بالبرهان لأن كون الشيء نفسه ضروريا وربها أن يكون العلم مثلا واجب الوجود لذاته
فإنما بنفسه صانعا للعالم معبودا للعباد قادرا سمعا بصيرا إلى غير ذلك من الكمالات وليس
كذلك ومثاقا حتى صرح الكمي بأن من زعم أن علم الله يبعد فهو كافر فإن قيل يكنى في عدم لزوم
هذه المحالات كون المفهوم من الذات غير المفهوم من الصفات وكون المفهوم من كل صفة
مغايरा للمفهوم من الأخرى وهذا لا نزاع فيه ولا يستلزم الزيادة بحسب الوجود كما هو المطلوب
الأمرى أن جل مثل الكتاب والمضاحك والعالم والقادر على الإنسان مفيد وربما يحتاج إلى البيان مع
اتحاد الذات وعدم لزوم كون الكتابة هو الضحك أو المضاحك والناطق قلنا ليس الكلام في العالم والقادر
والحي ونحو ذلك مما يجعل على الذات بالوطأة بل في العلم والقدرة والحياة ونحوها مما لا يحتمل إلا
بالاشتقاق فأنه إذا كانت نفس الذات كان لزوم المحالات المذكورة ظاهرا فإن قيل إنما يلزم ذلك
لأنه يمكن الذات مع الصفات وكذا الصفات بعضها مع البعض متغايرة بحسب الاعتبار وإن كانت متعددة
بحسب الوجود وذلك بأن تكون الذات من حيث تتعلق بالمعلومات عالما بل عالما ومن حيث
تتعلق بالقدورات قادرا بل قدرة ومن حيث كونه بحيث يصح أن يعلم بصيرا بحيث لا يخلو حيزه وعلى
هذا القياس ويكون معنى الجمل أن الذات متعلق بالمعلومات وبالقدورات مثلا ولا خفاء في افتقار
والافتقار إلى البيان ولا في تمايز الاعتبارات بعضها عن البعض من غير تكرار في الذات أصلا
بحسب الوجود وهذا كما أن الواحد نصف الاثنين ثلث الثلاثة ربع الأربعة وهكذا إلى غير
الجملة مع أن الوجود واحد لا غير والجمل مفيد والنصفية متميزة عن الثلثية قلنا كون الذات
نفس التعلق الذي هو العلم والقدرة مثلا ضروري البطلان ككون الواحد نفس النصفية والثلثية
وأنما هو عالم وقادر فينبغي الكلام في مأخذ الاشتقاق أعني العلم والقدرة وله لابد أن يكون معنى وراء
الذات لأنفسه ولا يفيدك تسمية بالتعلق لأن مثل العلم والقدرة ليس من الاعتبارات العقلية
بل لا تحقق لها في الأعيان بمثلة الحدوث والامكان بل من المعاني الحقيقية فلا بد من القول
بكونها نفس الذات فيعود المفسر أو وراء الذات فيثبت المطلوب وأيضا وصف العالمية
أو القادرية وكذا المعلومية والقدورية إنما يتحقق بعد تمام التعلق فعلى ما ذكر يكون كل من العلم
والقدرة عبارة عن تعلق الذات بأمر فلا بد في التمايز من خصوصية بها يكون أحد التعلقين
عالم الآخر قدرة وهو المراد بأنه معنى الزائد على الذات والخصائص له لا نزاع في أنه تعالى عالم حي
قادر ونحو ذلك وهذه الألفاظ ليست أسماء لذات من غير اعتبار معنى بل هي أسماء مشتقة
بمعناها إثبات ما هو مأخذ الاشتقاق ولا معنى له سوى إدراك المعاني والتفكير من الفعل والفكر
ونحو ذلك فلو لم بالضرورة ثبوت هذه المعاني للواجب كيف والخلو عنها نقص ونهال إلى أنه لا يعلم
ولا يفتر عن هذه المعاني يتمتع أن يكون نفس الذات لا تتنازع قيامها بنفسها ولما سبق في المحالات

فحين صكونها معاني وراء الذات والمعتزلة لمع ارتكابهم شناعة العالم بلا علم والتسار
بلا قدرة لا يرصون رأسا برأس بل يهاون بنى الصفات ويعدون آياتهن من الجبهات الوجه
الثالث النصوص الدالة على إثبات العلم والقدرة بحيث لا تتحمل التأويل كقوله تعالى انه يعلم
وقوله فاعلموا انما انزل بعلم الله اى المتبسسا يعلم معنى انه تعالى به العلم لا بمعنى مقارن العالم بلزم
كون العلم من لا فيجب تأويله وكقوله تعالى ان القوة لله وقوله تعالى ان الله هو الرزاق ذو القوة
المتين (قال نسك الخالف بوجوده) للثالثين بنى الصفات شبه بعضها على اصول انفسه
تمسكا للفلاسفة وبعضها على قواعد الكلام تمسكا للمعتزلة وبعضها من مخترعات اهل السنن
على احد الطرفين دفعا لهما ولم يصرح على المتن بنسبة كل اى من تمسك به لهدم خلقه على
الناظر في المدعات الاول وهو للفلاسفة لو كانت له صفة زائدة لكانت ممكنة لان الصفة لا تقوم
بنفسها فضلا عن الوجوب كيف وقد ثبت ان الواجب واحد وما وقع في كلام بعض العلماء من
ان واجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته تغناه انها واجبة لذات الواجب اى مستندة الى الله
بطريق الايجاب لا بطريق الخلق بالقصد والاختيار بلزم كونها حادثة وكون القدرة مثلا مسبوقة
بقدره اخرى وما ثبت من كون الواجب مختارا لا موجبا فانهم على الاحتياج الى المؤثر هو الحدوث
عند من يشهد فليس الا بطريق الايجاب وكذا قولهم على الاحتياج الى المؤثر هو الحدوث
دون الامكان ينبغي ان يخص بغير صفاته ولا ينبغي ان مثل هذه التخصيصات في الاحكام العقابية
بعيد جدا ثم صفاته على تقدير تحققها وازوم امكانها يجب ان تكون اثره لا لاتساع اختار
الواجب في صفاته وكالاته الى الغير فليزم كونه التسابل والفاعل وهو باطل لما مر واجب بالنع
كامر وقد قررنا وازوم كونه الفاعل بان جميع الممكنات مستندة اليه وكذا الزامى والا كما ذكرنا لمختات
عند الفلاسفة اثر للغير وان كانت بالآخرة مثبتة الى الواجب مستندة اليه بالواسطة وهذا
لا يوجب كونه الفاعل الثاني الصفة الزائدة ان لم تكن كالاجيب فيجبها عنه تنزهه عن نقصان
وان كانت يلزم استعماله بالغير وهو واجب نقصان بالذات فيكون محسوبا واجب بانما انزل
ان ما لا يكون كالا يكون نقصانا وان ما لا يكون عين الشيء يكون غيره بل صفاته لاهو ولا غيره
ولوسم فلا نسلم استعماله ذلك اذا كانت صفة الكمال ناشئة عن الذات دائمة بدوامه بل ذلك غاية
الكمال الثالث وهو للمعتزلة ان عابته واجبة لاستحالة الجهل عليه واستحالة افتقاره الى فاعل يجعله

هالما وكذا البواقي والواجب لا يعمل لان سبب الاحتياج الى العلة والجاوز ليرجع جانب الوجود
فما لميته مثلا لاتعمل بالعلم بل يكون هو عالم بالذات بخلاف عالمها فانها جازة والجواب بعد تسليم كون
العامة امر وراء العلم معللا به كما هو رأى شتى الاحوال ان وجوبها ليس بمعنى كونها
واجبة الوجود لذاتها بل بمعنى اجتماع تعليلها بل بمعنى امتناع خلو انذات عنها وهو لا يتحقق كونها معاللة
بصفة ناشئة عن الذات فان اللازم لذات قد يكون بوسطا رابع وهو اعمدة الوثائق لغات الصفات
من المليون انها اما ان تكون حادثة فيلزم قيام الحوادث بذاته وخلوها في الازل عن العلم والقدرة والحوادث
وغيرها من الكمالات وصدورها عنه بالقصد والاختيار او بشرائط حادثة لا بد منها وانما لا يتصل باطل
بالافتقار واما ان تكون قديمة فيلزم تعدد القدماء وهو كفر باجماع المسلمين وقد صكرت
التصاري زيادة قديمين فكم كيف بالاكثروا واجب بانما لا نسلم تغاير الذات مع الصفات
ولا الصفات بعضها مع البعض لثبوت التعدد فان الغير من هما اللذان يمكن انفكاك
احدهما عن الآخر بكان او زمان او وجود وعدم وهما ذاتان ليست احدهما الاخرى
وتفسيرهما بالثبوتين او الوجودين او الاثنين فاسد لان الغير من الاستماء الاضافية ولا اشار
في هذا التفسير بذلك قال صاحب البصرة وكذا تفسيرهم بالثبوتين من حيث ان احدهما ليس

٣ الاول ان الكل مستند اليه
سما صفاته فيلزم كونه قابلا وقاعلا
ورد بمنع بطلانه الثاني انها صفات
كامل فثبت ان استعماله بالغير ورد بانها
ليست غير ولوسم فاستحالة الاستكمال
يعنى بوب صفة الكمال له نفس
المتنازع الثالث ان عابته مثلا واجبة
والواجب لا يعمل ورد بعد تسليم كون
العامة غير العلم بان الواجب معنى
ما يمتنع خلو الذات عنه لا نسلم
استحالة تعليله بصفة ناشئة عن الذات
الرابع ان القول بتعدد القدماء كفر
بالاجماع ورد بانه لا تغير ههنا فلا تعدد
ولوسم فليس كل اذى قديما بل اذا كان
قائما بنفسه ولوسم فالكفر اجاعا تعدد
للقديم بمعنى عدم المسبوبة بالغير ولو
بمعنى في الذوات خاصة كما زعم التصاري
حق

هو الآخر اصدق على الكل مع الجزاء كالمشقة مع الواحد دون مع رأسه مع انه لم يقل احد يكون الجزاء غير
الكل الا جمعه من حارث من المشرق او بعد هذا من جهة الا انه لان المشقة اسم للحيثية يتناول كل فرد
مع اجزائه فلو كان الواحد غير المشقة فصار غير نفسه لانه من المشقة وان يكون المشقة بدونه وقال
ابن ابي عمير ان الشيء ليس بغيره لان الشيء لا ينفار بنفسه ويجب من هذا ما قال لو كان الغير ان هذا الاثنان لكان
الغير انما لان ليس بمستعمل واخر مستعمل والقول ما قال امام الحرم من رحمه الله ان ايضا معنى
الغير انما لان لا يدل عليه قضية عقل ولا دلالة قطعية سبعة فلا يقطع بطلان قول من قال كل شئ غير ان
نعم يقطع بان منع من اطلاق الغير به في صفات انباري وذاته لا تنافي الامة على ذلك ثم قال ولا يخلص
من الخلق فلو كان الصفات موجودة مع الذات وجودا وكذا جميع الصفات فظهر ان القول
بالتعدد لا يتوقف على القول بالتفريق ولا سيما معناه ولو سلم التفريق والتعدد بدون التفريق فالقول
بازدياد الصفات لا يستلزم القول بقدمها لكونها اخص فان التقدم هو الاذن القاطن بنفسه ولو سلم ان
كل لذي قدم فلا نسلم ان القول بتعدد القديم مطلقا كثر بالايجاع بل في قدم الذاتي بمعنى عدم
المسبوقة بالقديم وقدم الصفات زمانى بمعنى كونها غير مسبقة بالعدم ولو سلم ان القول بتعدد القديم
كثر ذاتيا كان اوزمانيا فلا نسلم ذلك في الصفات بل في الذات خاصة اعني ما تقوم بنفسها
والنصارى وان لم يعلموا الاقنيم القديمة ذات لكن زعمهم القول بذلك حيث جروا عليها
الانتقال وقد سبق بيان ذلك وقوله تعالى وما من آله الا الواحد بعد قوله لقد كفر الذين قالوا

٩ بانه لو انصف بالصفات لم التركب
في الحقيقة لا الهية وان القدم اخص
اوصاف الآلهة وكانت صف من حقيقته
فلو انتمت الصفات قبل كانت آلهة
ويانه لا يدل على الصفات فيجب
نفيها ووبانه لا يدل من القيام الا للشيء
في الخير فلنتم تحير الجارى فضعف
جدا من

ان الله ثالث ثلثة شاهد صدق على انهم كانوا يقولون بالآلهة ثلثة فاین هذا من القول بالآله
وحده صفات كمال كما نطق بها كتابه (قال وما انفسك) اشارة الى شبه اخرى ضعيفة جدا الاولى
انه لو كان موسوفا بصفات قائمة بذاته كان حقيقة الالهية مركبة من تلك الذات واصفات وكل
مركب ممكن لاحتياجه الى الاجزاء والجواب عن الملازمة بل حقيقة الالهة الذات الموجبة للصفات
النائية ان القدم اخص اوصاف الآلهة وكانت صف من حقيقته اذ به يعرف غيره عن غيره
فلو شاركته الصفات في القدم اشارت كنه في الالهية فلنتم من القول بها القول بالآلهة كما نتم
النصارى والجواب عن كون الاخص وتكاشف هو القدم بل وجوب الوجود الثابتة لا لابل على
هذه الصفات لان الادلة المعقولة لا تتوقف على السمع بل على العقل الا على انه حتى عالم قد رآى غير ذلك والمزاع
ان يقع فيه وما لا دليل عليه يجب نفيه كما سبق مرارا والجواب منع المتقدمين الزائدة انه لا عقل
من قيام الصفة بالوصف الا حصواها في الخير تيمنا لحصوله والخير على الله تعالى محال

فكذلك قيام الصفات به والجواب ان معنى القيام هو الاختصاص بالنسبة الى ما هو مرادكم
بانصافه بالاحكام والاحوال (قال والقرى الزمانية) يعنى ان من الشبه الذوق في هذا الباب وان كانت
مقدما فها الزمانية لا تتحقق في الالهة لانه صفات قد علمت قيام المعنى لان القدم يكون
باقيا بالضرورة وعندكم انباء الشيء صفة زائدة عليه قائمة وان قيام المعنى بالعلم باطل فأن
المتصاحب من لم يعمل انباء صفة زائدة بل استمرار الوجود ومنهم من جوز في غير الخير قيام
المعنى المعنى وانما الممتنع قيام العرض بالعرض لان معناه التبعية في الخير والعرض لا يستلزم الخير
فلا يذنب غيره بل كلاهما يتبعان الجوهر ومنهم من امتنع عن وصف الصفات بالآلهة بل عمل
علمه وان قدرته باقية بل قال هو بان بصفاته وهذا ضيف جدا لان الدائم الوجود ازلا وبدا
من غير طريق فناء عليه اصلا انصافه باقية ضرورى ولا ينفى التحرز عن التكلم به ومنهم
من ظن ان باقية بقاء هو بقاء الذات فانه بقاء الذات والصفات والبقاء لاها لاها ليست
غير الذات بخلاف بقاء الجوهر فانه لا يكون بقاء لعارضه كونهما متغايرة له والبقاء
القيام بالشيء لا يكون بقاء لها هو غيره بهذا صرح الشيخ الاشعري واعترض عليه بان

٤ لزوم قيام المعنى بالمعنى في بقائه الصفات
والدفع بانها تنصف بالبقاء باقية
بقائه لذات او بقاءه لنفسه اشعير
من

الصفات كما انها ليست غير الذات ليست عينها فكيف يجعل الرباء انما بالذات بقا
لما ليس بالذات ولما لم يبق به البقاء ولهذا لا يتصف بعض صفات الذات مع انها ليست غير الذات
بالبعض فلا يكون العلم متلاصقا قادرا فظهر ان علة امتناع جعل بقا الجبر بقا الأرض
ليست تفسرها بل كون احدهما ليس بالآخر ومنهم من قال ان الصفة باقية ببقا هو نفسها
قاله مثلا علم للذات فيكون به علما وبقا لنفسه فيكون به باقيا كما ان بقا الله تعالى به له وقا
لابقاء ايضا وهذا كالجسم يكون كائنا بالكون والكون يكون كائنا بنفسه وجاز حصول باقين
بقا واحد لان احدهما كان دائما بالآخر فلم يرد الى قسام صفة بين اثنين بخلاف حصول
مخرجين بمحركة واسودين بسواد فان قيل معلوم ان الشيء انما يكون عالما ببقا هو علم
قادرا بما هو حقيقة باقيا هو بقا الى غير ذلك ومنها قلزم كون الذات علما وقادرا بما هو علم
والعلم باقيا بما هو علم والقدرة باقية بما هو قدرة وهو محال فلما اختلف الاشياء بدفع
الاتصاف فان السبحا هو ان يكون للشيء عالما او قادرا بما هو بقا له وباقيا بما هو علم
او قدرة له والامر هو ان الذات عالما او قادرا بما هو علم للعلم او القدرة والعلم او القدرة باقيا بما هو
علم او قدرة للذات واقتل ان يقول فينبغي ان يكون بقا الباقي صفة زائدة عليه فانه في علم
الاطلاق ايضا اذا جاز كون بقا العلم نفسه مع القطع بان مفهوم البقاء ليس مفهوم
فلم يجوز ذلك في الصفات مع الذات بان يكون عالما بعلم هو نفسه قال رابضة هي نفسه
باقيا بنفسه هي نفسه الى غير ذلك ولا يلزم الاكون الجمع واحدا بحسب الوجود لا بحسب اللفظ
والاعتبار قال ولهم في نفي القدرة (تمسكت الدعوى في امتناع كون لباري تعالى عالما
بالقدرة بانه لو كان كذلك لما كان قادرا على خلق الاجسام والامر باطل وفقا بين الملازمة
من وجهين احدهما ان عدم صلاح قدرة المخلوق الاجسام حكم مشترك لايه من علة
مشتركة وما هي الاكونها قدرة فلو كانت لباري ايضا قدرة لكنت كذلك وانها ان قدرة
الباري على تقدير تحققها انما تكون بمثابة القدرة العباد فليزمن ان تصلح لخلق الاجسام
لان حكم الانسان واحد واما ان تكون متعلقة لها وابست تلك المتخافضة اشد من مخالفة
قدر العباد بمضها لايض مع ذلك لا يصلح شيء منها لخلق الاجسام فكذا التي مخالفة
هذا القدر من مخالفة الجواب ان ادعى انه لا بد للحكم المشترك من علة مشتركة بل يجوز ان يمل
بمعامل مختلفة اذ لا يمنع اشتراك المتعلقات في لازم واحد وهما يجوزان بمال عدم صلاح
قدر المباد لخلق الاجسام بخصوصياتها ولو سافلا نسب لا لا مشترك بينهما سوى كونها قدرة لجواز
ان تكون امر الخاص من ذلك بحيث تشمل قدر المباد لا تشمل قدرة الباري ولا نسب ان مخالفة قدرة
الباري لقدر العباد ليست اشد من مخالفتها فيما بينهما يجوز ان تنفرد بخصوصية التوجه
في شيء منها فتصلح في لخلق الاجسام دونها (قال وفي في الباطنية) تمسكوا في امتناع
كونه عالما بالعلم بوجوه الاول انه لو كان كذلك لزم حديث علم اودم علما ولا كلامه ظاهر
الباطل وجوه للزعم له ذلك ان علما بشيء مخصوص من تلقى به علما كان كلهما على وجه
واحد وهو تلقى العلم بالعلوم لان يكون علما به بطريق تلقى الذات وثلاثة بطريق
تلقى العلم كافي عاينه وعالمه وان كان كلهما على وجه واحد كما ان الله تعالى لم يزل مستورا
في القدم او الحدوث والجواب ان تعلما من وجه واحد لا يوجب تلقا لهما لجواز
اشتراك المتعلقات في زعم واحد ولو سلم فالتلقا لا يوجب تلقا لهما في التقدم او الحدوث
لجواز اختلاف المتعلق في الصفات كالجودان على رأى التمكن الذي لو كان عالما
بالعلم كان له علوم غير متناهية لانه عالم بالانهاية له والى الواحد لا يتعلق العلم بالعلوم

بما لو كانت له قدرة لانه لمقت بخلاف
الاجسام لان قدرة الشاهد ليست
كذلك الالهية مشتركة هي كونها
قدرة لولاها لانها ثل قدرة الشاهد
اوتها لهما بقدر تفاهما فانه لعل
العلة الاخص والمخالفة اشد

من

انه لو كان عالما بالذات في الشاهد لكان
تعالى من تلقا لغيره بالعلوم
من وجه واحد فيلزم اشتراكهما
في تقدم اول حدوث بخلاف العلية
فانه باقية ببقا الذات وبقا الذات
العلم ولكن علوم غير متناهية كونه
عالما لانهاية له وكان قوفه عليهم
لانه تعالى وقوف كل شيء علم عليهم
فلما لا يلزم من الاشتراك في اللازم
التساؤل ولان التساؤل الاستواء
في الصفات ولا يمنع كثرة تعلقات
الواحد والى غير نهاية ولا تخصيص
بالصواب

واحد والا، صح لنا ان نعلم كونه عالما باحد المعلومين مع الذهول عن علمه يا علوم
 الآخر وجزان يكون علم الواحد قائما مقام العلوم المختلفة في الشاهد لقطع بان علما بالرياض
 يخالف علما بالسواد ولو جاز هذا لجزان يكون له صفة واحدة تقوم مقام الصفات كلها بان يكون
 علما وقدرة وحيدة وغير ذلك بل تقوم الذات مقام الكل وبلز في الصفات وإذا اشغى العلم
 الواحد لا يعلم واحد من ان يكون له بحسب معلوما في الغير المتناهية علوم غير متناهية
 هو باطل وفاقا واستلا لا يما من مراد من ان كل عدد يوجد بالفعل في وقتا فان قيل
 فكيف جاز ان يكون المعلومات غير متناهية قلنا لان العلوم لا يما ان يكون موجودا في الخارج
 والجواب انه لا يتمتع تعالى العلم الواحد بالعلومات كثيرة ولو اني غير انها في زمان
 الامتناع ليس بشئ لان الذهول عما هو عن التعاني بالعلوم الآخر وعلما ايضا بالسواد والبيض
 لا يختلف الا بالاضافة وليس في تقسيم علمه مقام علوم مختلفة لا يستلزم جواز قدم صفة واحدة لمقام
 صفات مختلفة بل نفس الثالث لو كان الباري ذاعا لكان فوقه على عموم المعارض باليات امدالة على شئت
 عليهم والآنزم باطر نظاما والجواب منع كونه على عمومه والمعارض باليات امدالة على شئت
 العلم كما مر (قال ياجت اثاني في القادر) المشهور ان القادره والذي ان شاء فعل وان شاء ترك
 ومعناه انه يمكن من الفعل والترك اي يصح كل منهما عنه بحسب الدواعي المختلفة وهذا لا ينافي
 لزوم الفعل عنه عند خلو الداعي بحيث لا يصح عدم وقوعه ولا يستلزم عدمه الفرق
 بينه وبين الموجب لانه الذي يجب منه افعاله نظرا لنفسه بحيث لا يمكن ان يتركه اصلا
 ولا يصدق ان شاء تركه كالتشخيص في الاشراق والنساق في الاحراق ويسيل الامام الرزي الى
 ان الداعي من جنس الادراكات وهو العلم بالثقلن او الالاتقان في الفعل مصلحة ومنفعة
 مثلا وقيل من جنس الارادة وقيل نفس المصلحة والمنفعة ولا خلاف في انها لا يما ان تكون
 كذلك في نفس الاحراق وبما ينشأ من المفسدة مصلحة فيقدم على الفعل ثم الاصل المعلوم عليه
 في باب اثبات قابلية الباري انه صانع قديمه صنع حادث وصدور الحادث عن القديم اما بصدور
 بطريق القدرة دون الاجباب والآنزم تخلف المعلوم عن تمام علمه حيث وجدت في الازل
 افعاله دون المعلوم ولا يما هذا الابد ثابت ان شيئا من الخواص يستند الى الباري تعالى بلا واسطة
 وثقل بان يبين انه قد يما صفاته وان العالم حادث بجميع اجزائه على ما قرره المنكروين
 او يبين امتناع ان يكون موجبا لذات ويكون في سلسلة معلولاته قد يما تحت استند اليه الخواص
 وهذا مما وافقنا عليه الخصم او حركة سرمدية تكون جزئيا في الخواص شر وطا ودرجات
 في حدوث الخواص على ما زعمت الفلاسفة وقد سبق في بحث التسلسل بيان استحالة وجود
 مالانها في انها مجتمعة كانت او متعاقبة وفي بحث حدوث العالم بيان استحالة زايمة الحركة قال
 امام الحرمين رحمه الله دخول حوادث لانها لا لاعدادها على التعاقب في الوجود معلوم
 البطلان باذن العقول وكيف يصحصر بالارادة على ان الواحد مائة ثمت عنه النهاية كالدورات
 التي قبل هذه الدورات التي نحن فيها على ما رجع الملاحة من ان العالم لم يزل على ما هو عليه
 وما زل دورة قبل دورة الى غير اول والد وقيل ولدو بذرة زرع ودجاجة قبل بيضة وهذا بخلاف
 ثبت حوادث لا آخرة لها كعميل الجنان فله ليس قضايه وما لا يتساقط وهذا كما ان افعال الاعطيك
 درهما لا اعطيك فله ديتار ولا اعطيك ديتار لا اعطيك فله درهما لا يتصور ان يعطيك على حكم
 شرطه درهما لا ديتار بخلاف ما اذا قل لا اعطيك درهما لا اعطيك بعده ديتاروا اعطيك ديتارا
 لا اعطيك بعده درهما او بالجنحة فالحدث يتالي في الاولوية ولا يتالي في الاخرية لا لافال قد عكن
 تغير هذا التسلسل بحيث لا يقر على احد الامر من المذكورين كما ذكر في المواضع من انه لو كان قادرا
 فتم امانات الحادث وعدم استدالي المؤثر الى التسلسل وتختلف الارض المؤثر لانه ان لم يوجد

٦ بمعنى تمسكه من الفعل
 والترك وصحتهما عنه بحسب
 الدواعي واصل الباب ان قدم
 الصانع مع حدوث المصنوع لا يتصور
 الا في القادر لان مع الخلق ما ثبت
 حدوث الكل او صدور كل عنه
 بلا واسطة فظاهرا ولا فلا بد من
 ان ما قبل حوادث لا يما ان تكون
 شروطا في صدور الحوادث من
 الواجب قديم وقد سبق وان يوجب
 الواجب قدما بخسار اشد اليه
 الخواص فاقا مقرر

حادث أصلا فهو الآخر الأول وإن وجد فإن لم يستدل إلى مؤثر فهو الثاني وإن استدل فإن لم يثبت
 الزايم فهو الثالث وإن انتهى فلا بد من قديم يوجب حادثا بلا واسطة وهذا التسلسل وهو
 الرابع لا يتوقف هذا على استقرار الاستدلال المشهور بزيادة مقدمات لاحاجة إليها وهي الشريطات
 الثلاث الأولى لأن الكلام في قاعدة الذي إليه ينهي الكل مع أن الثاني في كل من الأولين
 عين القدم وإنما عدل عنه وقال وإن شئت قلت أي في تقريره هذا الاستدلال لو كان الساري
 موجبا بالذات لزم قدم الحادث إذ لو حدث توقف على شرط حادث وتسايل فإنه لا يتم إلا ما ذكرنا
 على ما عترف به حيث قال وألم هذا الاستدلال بمعنى على تقريرين لا يتم إلا ما بين حدوث
 ماسوى الله تعالى وامتساع قيام حوادث متعاقبة لنهاية لها بذاته أو بين في الحادث ليوحي
 أنه لا يستدل إلى حات مسبق في تقرير الأولى ولم يلزم الحاصل المذكور في التقرير الثاني لجواز أن ينهي
 الحوادث إلى قديم يوجب قديما تستدل عليه الحوادث بطريق الاختيار دون الإيجاب فلا يلزم
 التخلف ولا التسلسل وإن لا يثبت قديم يوجب حادثا بلا واسطة بل يكون كل حادث مسبوقا
 بآخر من غير بداية كما هو رأيهم في الحركات ولا يكون هذا من التسلسل المسلم استحالة اعني
 ترتيب العمل والمعالوات لآلئ نهاية فلا بد من بيان استحالة النوع الآخر من التسلسل اعني كون
 كل حادث مسبوقا بآخر لآلئ نهاية بينهم بالاستدلال (قال ولعمد من الأدلة عدة ٩) بعد التنبه
 على أصل الباب يريد إيراد عدة تقريرات للأصحاب الأولى لما ثبت بما سبق في إثبات الصانع
 وإبطال التسلسل انتهاء الحوادث إلى الواجب لزم كونه قادرا مختارا والأخا ما أن يوجب حادثا
 بلا واسطة فلا يتم التخلف حيث وجد في الآزل ولم يوجد الحادث ولا يلزم أن يكون كل حادث
 مسبوقا بآخر لآلئ نهاية وقد تبين بطلان الثاني تأثير الواجب في وجود العالم يجب أن يكون
 بطريق القدرة والاختيار إذا وكن بطريق الإيجاب فاما أن يكون بلا وسط أو بوسط
 قديم فلازم قدم العالم وقد بين حدوده وأما بوسط حادث فينتقل الكلام إلى كيفية صدره
 ويتسلسل الحوادث وقد بين بطلان الثالث اختلاف الأجسام بالوصاف والخصائص
 على ما له من اللون والشكل والطعم والرائحة وغير ذلك لا بد أن يكون لخصيص امتساع الاختصاص
 بلا تخصيص فذلك التخصص لا يجوز أن يكون نفس الجسمية أو شيئا من لوازمها لكونها مشتركة
 بين الكل بل أمرا آخر فينتقل الكلام إلى اختصاصه بذلك الجسم فاما أن يتسلسل التخصصات
 وهو محال وينتهي إلى قادر مختار يثبت على أن نسبة الموجب إلى لكل على السواء وهو المطلوب
 الرابع لو كان موجب العالم وهو الله تعالى موجبا بالذات لزم من ارتفاع العالم ارتفاعه بمعنى أن يدل
 ارتفاعه على ارتفاعه لأن العالم حينئذ يكون من لوازم ذاته ومعلوم بالضرورة أن ارتفاع اللان
 يدل على ارتفاع المزموم لكن ارتفاع الواجب محال فحين أن يكون تأثيره في العالم بطريق القدرة
 والاختيار دون الأزوم واليجاب الخامس اختصاص الكواكب والأقطاب بمحالتها لو لم يكن
 بقادر مختار بل يوجب لزم الترجيح بالمرجع لأن نسبة الموجب إلى جميع أجزاء البسيط على السواء
 السادس فاعل الحيوان واضعاه على صورها وأشكالها يجب أن يكون قادرا مختارا إذ لو كان
 طبيعة الطرفة أو أمرا خارجا موجبا لزم أن يكون الحيوان على شكل الكرة أن كانت الطرفة
 بسيطة لأن ذلك مقتضى الطبيعة ونسبة الموجب إلى أجزاء البسيط على السوية وعلى شكل
 كرات مضغوطة بعضها إلى البعض أن كانت الطرفة مركبة من البسيط بطل ما ذكر وقد يتسلسل
 في إثبات كون الجاري قادرا عالما بالأجاء وانصوص القطعية من التكتاب والسنة وبأن القدرة
 والعالم والحيوة ونحو ذلك صفات كمال واضعاهما من الجهل والخر والذات سمات نقص يجب

في الأولى لما ثبت انتهاء الحوادث
 إلى الواجب لزم كونه قادرا والأخا ما
 أن يوجب حادثا بلا وسط فلازم
 التخلف ولا يلزم التسلسل الثاني
 رأيه في وجود العالم أن كل بطريق
 الإيجاب فاما بلا وسط أو بوسط قديم
 فلازم قدم العالم وأما بوسط حادث
 فتسلسل الحوادث الثالث اختلاف
 الأجسام بعوارضها ليس الجسمية
 وأوازمها لكونها مشتركة
 ولا عوارضها أو ذاتياتها أو اجسام لها
 نوع اختصاص لا امتساع التسلسل
 ويتمين الفا على المختار لأن نسبة
 الموجب إلى الكل على السواء الرابع
 لو كان موجب العالم موجبا لزم
 من ارتفاعه ارتفاعه لأن ارتفاع المزموم
 من لوازم ارتفاعه اللازم لكن ارتفاع
 الواجب محال الخامس اختصاص
 الكواكب والأقطاب بمحالتها
 والأفلاك بما كنشها لو لم يكن بإرادة
 القادر لزم الترجيح لأن نسبة الموجب
 إلى الكل على السواء السادس فاعل
 أعضاء الحيوان وأشكاله أن كانت
 طبيعة أو مبدأ موجبا لزم كونه كراه
 مجردة امتساعه فحين القادر المختار
 وقد يتسلسل بالأدلة السبعة من الأجاء
 وغيره وبأن القدرة وغيرها صفات
 كمال واضعاهما سمات نقص وبأن
 صانع العالم على أحكامه وانظامه
 لا يكون عالما قادرا بحكم الضرورة
 وهذه الوجوه مع ما ذهبت من محال
 المناقشة ربما تفيد اجتماعها باليقين
 من

تزيده عنها وبانصاف العالم على ما فيه من اطباق الصنع وكال الانتظام والاحكام
عالم قادر يحكم الضرورة وهذه الوجوه لتأخروا عن محال شئ فشيء اما ان شبه الاول فلا يفتنى
على المتأمل فيها الواقف على قواعد الفلسفة واما السابع فلان مرجع الادلّة السميّة
الى الكتاب ودلالة المعجزات وهل يتم الاقرار بها ولا عاذا لها قبل التصديق بكون البارئ
قادرا على ما فيه ترد وتأمل واما ثامن فانه فرع جواز اتصافه بها وكونها كالات في حقّه
ويجب انصافه بكل كمال ونحو ذلك من المقدمات التي ربما نفّش فيها واما التاسع فلا ينافي
على انما انشأه من امر السماء والارض مسند الى الواجب بلا واسطة لاني بعض معاوله
على ما زعم الفيلسوف لكن من كان طالبا للحق غير عاتم في اورية الضلال ربما يستفيد من هذه الوجوه
القطع واليقين بلا احتساب (قال تسمك الخلف بوجوده ٩) الاول لو كان ليس اري قدامي فاعلا
بالقدرة والاختيار دون الايجاب فتعاقب قدره بحدّه بقدر به المتساويين بالنظر الى نفس القدرة
دون الاخران فقدر الى مرجع ينقل الكلام الى تأثيره في ذلك المرجع وزم التسلسل في المرجحات
وانما يقتصر زم السداد باب ثبت الصانع لان منبأه على امتناع الترتيب بالمرجع وافتقار وقوع
الممكن المؤثر والجواب منع الملازمين اي لانسائه لو افترق تعلق القدرة الى مرجع زم التسلسل
لجواز ان يكون المرجح هو الارادة التي تتعلق بأحد المتساويين لذاتها كما في اختيار الجائع احد
الغريزين وهما رب احد اطيريقين ولا يصح ان هذا الاول قال في المواقف اقتداء بالامام
ان القدرة تتعلق لذاتها وانسائه اولم يقتصر الى مرجع زم انساده باب ثبات الصانع فان المقضي
الى ذلك جواز ترجحه الممكن بالمرجع بمعنى تحققه بلا مؤثر لارجح الفساد احد مقدور به
بالمرجع بمعنى تخصيصه باليشاع من غير داعية ولا يلزم من جواز هذا جواز ذلك الثاني
ان تعلق القدرة والارادة بيجاد العالم ان كان زما لم يكن السام اذ لا امتناع الخلف عن تمام
الدلة وان كان حادثا تنقل الكلام الى تعلقها باحداث ذلك التعلق وتسلسل التعلقات الحادثة
والجواب منع الملازمين اما الاول فليجوز ان تتعلق القدرة والارادة في الازل بيجاد العالم في الازل
واما الثانية فليجوز ان يكون حدوث تعلق القدرة والارادة لذاتها من غير انفسار الى حدوث
تعلق آخر على ان اتفق ذات اعتبارات عقلية ينقطع التسلسل فيها بانقطاع الاعتبارات
ان الواجب ان يستجمع جميع ما لا بد منه في صدور الاثر عنه وجودا كان او عدا بما وجب صدور الاثر
عنه بحيث لا يمكن من التعلل بامتناع عدم الاثر عند تمام المؤثر فلا يكون مختصرا بل موجبا
وان لم يستجمع جميع ما لا بد منه امتنع صدور الاثر ضرورة امتناع وجود الاثر بدون المؤثر وحاصل
هذا يؤي الى انه لا فرق بين الموجب والمختار والجواب له اوسل امتناع عدم الاثر عند تمام المؤثر
المختار فلا نسلم ان هذا يستلزم ككون الفعل موجبا لامتناعا فان الوجوب بالاختيار
محقق للاختيار لاننا لم لانه بحيث لو شاء لترك بخلاف الموجب فظهر الفرق الرابع ان
الفعل لو كان قادرا على وجود الشيء امكن قادرا على عدمه لان نسبة القدرة
الى الطرفين على السواء لكن اللازم باطل لان عدم الاصل اذ لا شيء من الازل بل بالثاقادر
وايضاً عدم نفي محض لا يصح متعلقا للقدرة والارادة لان عدمه التامير وحيث تأثير فلا اثر
والجواب ان معنى كون عدم مقدورا ان انفساع ان شاء لم يفعل اي ان شاء ان لا يوجد شيء
لم يوجد او ان لم يشأ لم يفعل اي ان لم يشأ ان يوجد لم يوجد ولا نسلم استحالة ذلك وانما المستحيل
هو ان شاء فعل عدم وهذا وجهان لنفي كون المؤثر قادرا وجبا كان او غير وقد ذكرهما
في المواقف بطريق السؤال والجواب بعد ما قل احتج الحكماء بوجوده الاول ما ذكرنا اولاً
ولم يذكر غيرنا الخامس ان الفعل لشيء بطريق القدرة والاختيار ان كان الفعل اولى به من التعلل زم

٩ الاول تعلق القدرة ان القدرة
المرجع تسلسل وانما يقتصر
باب ثبات الصانع ورد بمنع الملازمين
لجواز ان يكون المرجح تعلق الارادة
لذاتها وان ترجيح القادر احد
مقدور به بالمرجع بمعنى تخصيصه
بلا داعية غير ترجحه الممكن بالمرجع
بمعنى تحققه بلا مؤثر الثاني ان تعلق
القدرة والارادة اما قد يم فلزم قدم
العالم واما حادث فتسلسل الحوادث
ورد بالمنع لجواز ان يتعلق في الازل
بيجاد في الملازمين او يكون حدوث
تعلقها لذاتها الثالث ان الفاعل
ان استجمع جميع ما لا بد منه وجب
اخر امتناع الخلف في القادر ورود
بان الوجوب من القادر لا في الاختيار
بل بحدته بخلاف الوجوب من الموجب
فانه لا يصح فيه انه ان شاء ترك الرابع
ان نسبة القدرة الى الوجود لا نسبها
الى عدم وهو لا يصح مقدورا لكونه
اذا ليسا ونفيا محضا فكذلك
الوجود ورد بغير معنى القدرة على عدم
انه ان شاء لم يفعل وان لم يشأ
لم يفعل لان شاء فعل عدم الخامس
ان المختار ان كان الفعل اولى به من التعلل
يلزم الاستسكان بالغير والاعايب
ورد بكونه في نفي العيب كونه اولى
في نفسه او بالنسبة الى الغير السادس
ان المختار ان امتنع في الازل زم
الانقلاب وان امكن زم جواز استناد
الازل الى المختار ورد بانه في الازل
لذاته متمم لكونه اثر المختار السابع
انه يعل في الازل وجود الاثر في
اوعده فمتنع فلا يكون مقدور
ورد بانه يعلم وجوده بقدرته

استحكامه بالغير وان امكن اولى لم يكن فله عينا وكذا الامر في محال على الواجب والجواب
 بالانسان ان الفعل اذا لم يكن اولى به كان عينا لم لا يكتفي في نفي العيب كونه اولى في نفس الامر
 او اتمية الى الغير من غير ان يكون تلك الاولوية اولى بالفاعل وان سمي منه عينا على خاؤه
 عن نفع للفاعل فلا نسلم استحسانه على الواجب السادس ان الباري تعالى امكن ان يكون قادرا على ان
 يزيل انقلاب الممتنع ممكنا وجواز كون الزلزال القادر وكلاهما محال وجه الامر ان اثره ان كان
 ممعنا في الازل وقد صار ممكنا في الازل لا يزال فهو الامر الاول وان كان ممكنا وقد وجدته القادر
 فهو الثاني لان امكانه في الازل مع الاستناد الى القادر في قوة امكن استناده الى القادر مع كونه
 في الازل والجواب منع المنة زمة ثنائية جواز ان يكون ممكنا في الازل نظرا الى ذاته ويمتنع وقوعه
 في الازل نظرا الى وصف استناده الى القادر كالحادث يمكن في الازل لذاته ويمتنع مع حدوثه
 فلا يلزم جواز الاستناد الى القادر لما هو زل لا هو ممكن في الازل بالذات ولا نسلم استحسانه
 السابع ان اثره في الازل لما واجب الوقوع او مجتمع الوقوع لانه امكن ان يكون في الازل وقوعه فيجب
 الاول وقوعه فيمتنع والازل الجهل ولا شيء من الواجب والممتنع عقود زوال ممكنة للثلاث في اول والفاعل
 في الثاني في كل وجه في كايهما والجواب انه يعلم وقوعه بقدرته ومثل هذا لا يوجد في الازل في المقتضية
 بل بحقيقة (قال حاشا قدرته لله غير متناهية) اما معنى انها ليست لها طبيعة امتدادية تنهي الى حد
 ونهاية او معنى انها لا يطرأ عليها العدم فتفادها لا يحتاج الى التبرير واما معنى انها
 لا تتغير بحيث يمتنع تلفها فلان ذلك يحجز ونقص وان كثيرا من مخلوقات ابي كبح الجنان
 وذلك بشغف جزئيات لانها لا لها بحسب القوة والاكثار لان مقتضى القادرية والذات
 والمصلحة للمقدورية هو الامكان ولا تقطع لوجها وهذا استدلال على شمول قدرة الله تعالى
 لكل موجود ممكن معنى انه يصح تماثلها ولما توجه عليه ان لا يجوز اختصاص بعض الممكنات
 بشرط لتناق الفقدرة او مانع عنه مجرد مقتضى والصحيح لا يكتفي بدون وجود الشرط وعدم
 المنع الجيب بالانتماء للمكانات قبل الوجود لبعض البعض اشرافا لتعلق ومانعه دون
 البعض وهذا ضعيف على ما سبق فالاولى التمسك بالخصوص الدالة على شمول قدرته ومثيل
 والله على كل شيء قدير (قال وخاف مجر ٦) المذكور لتعمول قدرة الله تعالى طوائف منهم
 الجبروت الذين بانهم لا يتقدم على الشروع حتى خلق الاجسام المؤدية وتما القادر على ذلك
 فاعل آخر يسمى منه هم يهرمون فلا يلزم كون الواحد خيرا شريفا وقد عرفت ذلك ومنهم
 النظام واتباعه القائلون بانهم لا يتقدم على خلق الجهل والكتب والظلي وسائر القبايح ذوا وكان
 خلقها مقدر وراه لا يصدوه عنه والازل باطل لادخاله الى السعة ان كان عالما بغير ذلك
 واستغنى عنه والجهل ان لم يكن عانا والجواب لانهم لم يقع شيء بالذات اليه كيف وهو
 تصرف في ذلك واولم لا قدرته عليه لا يتا في امتناع صدقته عنه نظرا الى وجوده والصرف
 وعدم الداعي وان كان ممكنا في نفسه ومنهم عباد واتباع القائلون بانهم ليس بقادر على ما لم
 له يقع لا يتحالة وقوعه قال في المحصل وكذا ما علم انه يقع لوجوبه والجواب ان مثل هذه
 لا تصح في الوجوب ثانيا في المقدورية ومنهم ابو القاسم الجلي المعروف بالكمي واتباعه
 القائلون بانهم لا ينفرد على مثل مقدور العبد حتى اوجرت لوجورها الى حين وحركه العبد في ذلك
 الماير لم تقابل الحركتان وذلك لان فعل العبد اما عيب او رقة او تواضع بخلاف فعل الرب
 وفي عبارة المحصل بدل التواضع الطاعة وعبارة المواقف اما طاعة او مصيبة او سعة وابست
 على ما ينبغي لان السعة وان جاز ان يجعل شاملا للعبث فلا خلاف في شموله المعصية ايضا والجواب
 منع المحصر ككثير من المصالح الدينية في ان قيل الممثل على المصلحة الخاصة والاشياء

٣ حاشا قدرته غير متناهية بمعنى
 ان جواز تماثلها لا يتطاع وشاذة
 لكل بمعنى ان تماثلها لا يتعصر على
 البعض لان مقتضى القادرية
 هو الذات والصحيح لا يصدورية
 هو الامكان ولا ينفرد قبل الوجود
 فيخصص البعض والاولى التمسك
 بشمول والله على كل شيء قدير
 من

في الشروع حتى الاجسام المؤدية
 والنظام في خلق الجهل والكتب
 وسائر القبايح وعباد فيما عدا الله
 لا يقع لا يتا في المقدورية
 في مثل مقدور العبد بكونه عينا
 او سعة او تواضع او رقة بعد تسليم
 المحصر بانها عاراض لا تتا في التمسك
 والجيب في عيبه لان المقدور بين
 قادر بين سائر صحة تخالف بين
 خالفين ونحن نمتنع لزوم بناء على ان
 قدرته لا يصدورية ولو اجلس
 بطلان اللازم كافي حركة جهر
 متعلق بكني جاذب وادفع معا
 من

طاعة وتامنع قلنا ممنوع بل اذا كان فيه اشتد وتكبر والغير وهذا لا يتصف به فدل الرب وان اشقل على المصلحة ولوسل الحصر فالقدور في نفسه حركات وسكنات وتختلف هذه الاحوال والاعتبارات بحسب قصد العبد وداعيته وبست من لوازم المناهضة فانه في هذا لا ينفع التفتيش ومنهم الجبائي واتباعه ان يكون بان لا يقدر على نفس مقدور العبد لانه لو صح مقدور بين قادرين لصح تخلف بين خاتمين لانه يجب رفعه بكل منهما عند تعاقب الازادة بالناسق من وجوب حصول الفعل عند خلو صفة القدرة والداعي وقد عرفت امتناع اجتماع المؤثرين تدلي اثر واحد والجلوب عند تنازع الملازمة بناء على ان قدرة الله داليس بمؤثرة وسيجي ان شا الله ولوسل قائمات خالص الداعي والقدرة لو لم يكن تعاقب القدرة او الازادة الاخر مانعا ولو سلم فيجوز ان يكون واقعا بهما جميعا لا بكل منهما ليلزم المحال وعند الرب الحسين البصري مع بطلان اللازم فانما اذا فرضنا اتصاف جوهر واحد بكلي انسانين فيجوز به احدهما حال مادفعه الاخر فان الحركة الحاصلة فيه مستندة الى كل منهما لو فيه نظر (قال واما شمول قدرة (٧)

٧ بمعنى ان الكل بايجاد ابداء او بواسطة فلم يقع من في القائلين باصناع نزاع في ذلك بل في تعاضله وبمعنى انه لا مؤثر سواء اصلا فيذهب اليه لا لبعض من التكلمين تمسكا بظواهر النصوص وظواهرها ويدل التوارد والتناقض وفيهما ضئف متن

ما من من الاختلاف كان في شمول قدرة الله تعالى بمعنى كونه قادرا على كل يمكن سواء تعاقب به الازادة والقدرة فوجدنا لاف يوجد اصلا او بوجود قدرة مخلوق وعلى هذا لا يتأتى اختلافات الفلاسفة ومن يجرى مجراهم من لا يقول بكونه قادرا مختارا وقد يفسر شمول قدرته بان كل ما يوجد من الممكنات فهو معادل له بالذات او بواسطة وهذا لا نزاع فيه لاحد من القائلين بوحدة الواجب وانما الخلاف في كيفية الاستدلال بوجود الوسايط وتقاضياها وان كل يمكن الى اى يمكن يستند حتى ينتهي الى الواجب وقد يفسر شمول قدرته بان ما سوى الذات والصفات من الموجودات واقع بقدرته وازادة ايجادها بحيث لا مؤثر سواء وهذا مذهب اهل الحق من المتكلمين وقبل ما هم وتذكروا بوجود الاول النصوص الدالة اجمالا على انه خالق الكل لاشاق سواء وتصلا على انه خالق السموات والارض والنفاس والصور والموت والحياة وغير ذلك من الجواهر والاعراض النشأت دليل الزوار وهو انه لو وقع شئ بقدرته الغير وقد عرفت الله مقدوره تعالى ايضا فلو فرضنا تعاقب الازادتين معا ففرقعد اما باحدى القدرتين فبازم الترجيح لاصحح واما بهما فبازم توارد العلتين المستقلتين على ما اول واحد لان التقديران كلا منهما مستقل باليجاد فلا يجوز ان تكون العلة هي المجموع وهذا بخلاف حركة الجواهر المتلصقة بكلي جانب ودافع فانه لا دليل على استقلال كل منهما باليجاد تلك الحركة على الوجه الخصوص نعم يد عليه ان قدرة الله تعالى الكل فيقع بها وتتحصل قدرة العبد النشأت دليل التناقض وهو انه لو وقع شئ بايجاد الغير وفرضنا تعاقب قدرة الله تعالى وازادته بضر ذلك الشئ في حال ايجاد الغير ذلك الشئ كحركة جسم وسكون في زمان بديها فان وقع الامر ان جميعا لازم اجتماع الضدين وان لم يقع شئ منهما لازم تجزى الباري تعالى وتختلف المعلول عن تمام العلة وخلاو الجسم عن الحركة والكون وان وقع احدهما لازم الترجيح لاصحح وفيه ما قد عرفت لا يقال معنى كون قدرتهما انهما اشتمل اى اكثر ايجادا ولا اثر لهذا التفاوت في التدوير المخصوص بل نسبة القدرتين اليه على السواء لا نقول بل معناه انهما اقوى واشد تأثرا فيترجع على قدرة العبد وينفهر

انها (قال وخالف الفلاسفة (٢) القول بله لا مؤثر في الوجود سوى الله تعالى مذهب بعض من اهل السنة كالاشاعرة ومن يجرى مجراهم وخالف فيه اكثر الفرق من المايين وغيرهم فذهب الفلاسفة ان ان الصادر عنه بلا واسطة هو العقل الاول وهو مصدر تعقل ونفس وفلك وهكذا في الاذلال والتعاصر وما فيها من الحوادث بل فيها سوى العقل الاول وقد سبق والصائبة والمجموع في حوادث هذا العالم حيث استندرها الى الاذلال والكلوا كب عا لها من الاوضاع والحركات الطارئة حيث استندوها الى الامزجة والطائفة وغاية ما شذبههم الدوران والمعتزلة في الشرور والفتايج والافسار الاختيارية الحيوانات

بترتيب المعاملات مستلذا بعضها الى البعض فالفاعل للأفلاك عقول وطرقاتها نفوس
 والحوادث بعض هذه المبسدى او الصور او القوى بتوسط الحركات والافعال المعذبين صورها
 النوعية والافعال النبات والحيوان نفوسها وبالجملة فأكبر الممكنات عندهم مؤثرات وذهب
 الصابئون والمجسّمون الى ان كل ما يقع في عالم النكون والفساد من الحوادث والتغيرات مستلذا
 الى الافلاك والكواكب بالها من الاوضاع والحركات والاحوال والاتصالات وغاية متكبرهم
 في ذلك هو الدور ان اعنى ترتيب هذه الحوادث على هذه الاحوال وجودا وعدما وهو لا ينفد
 المقطع بالعالمية لجواز ان تكون شروطها او معاملات مقارنة او نحو ذلك كيف وكثيرا ما يظهر
 التخلف بطريق المجزئات والكرامات كيف ومنى علومهم على بساطة الافلاك والكواكب
 وتنظيم حركاتها على نهج واحد وهو يتاقي ما ذهبوا اليه من اختلاف في احوال البروج
 والدرجات وانسابها الى الكواكب وبغير ذلك من التفاصيل والاختصاصات بالنظر الى الدوران
 زعم الطبيعيون ان حوادث هذا العالم مستلذا الى امتزاج العناصر والقوى والكيفيات
 الحاصلة بذلك ثم الظاهر ان ما نسب الى النجميين والطبيين هو مذهب الفلاسفة الا انه لما
 لم يعرف مذهب الفريقيين في مبادئ الافلاك والعناصر وانبات العقول والنفوس وكون الاري
 موجبا او مختارا جعل كل منهما فرقة من الحشائين ولما من المسلمين فاعترفت اسدوا الشهور
 والقبائح الى الشيطان وهو قريب من مذهب القائلين بالنور والظلمة واستدوا الاعمال
 الاختيارية للا نسان وغيره من الحيوانات البهيم وهو مسئلة خلق الاعمال وسيأتي فان قيل
 الفلاسفة والمعتزلة لا يقولون بالقسرة فلا معنى لادهم من الحاشائين في شغلها قلنا المراد بالقدرة
 ههنا التقديرية اى كونه قادرا ولا خلاف في ذلك وكذلك الفلاسفة لكن بمعنى لا ياتي بالانجاب
 نسلي ما قيل ان القسار هو الذي يصح ان يصدر عنه الفعل وان لا يصدر وهذه الصفة هي القدرة
 وانما يخرج احد الطرفين على الآخر فضايف وجود الادارة او عديمها الى القدرة وعندنا جماعها
 يجب حصول الفعل ورادة الله تعالى على خاص وعمله وقدرته اربابان غير راين على الذات
 فلهذا كان العلم قديما والصانع موجبا بالذات والحق ان هذا قول بالقدرة والادارة لفظا
 لا معنى (قال المجتذ الثالث في انه عام ٢) تنفق عليه وجهه والعقلاء والمشهورون استلزال التكلمين
 وجهان الاول انه فاعل فعلا محكما تنفعا وكل من كان كذلك فهو عالم اما الكبرى فبالضرورة
 وشبهه عليه انهم رأى خطوطا ملبحة او سمع الفاظا فصحة تنبى عن معان دقيقة واغراض
 صحيحة علم قطعان فاعاها عالم واما الصغرى فلما ثبت من انه خالق الافلاك والعناصر
 ولما فيها من الاعراض والجواهر وانواع المعادن والنبات واصناف الحيوانات على انساق
 وتنظيم واتقان واحكام تحار فيه العقول والافهام ولا تفي بتفاصيلها الدفاتر والاقلام على ما
 يشهد بذلك علم الهبة وعلم المنسرخ وعلم الاسرار العلوية والسفلية وعلم الحيوان والنباتات
 ان الانسان لا يوث من العلم الا قليلا ولا يمكن ان يكون له سبيل فكيف اذا رقى الى عالم ارواحيات
 من الارضيات والسموات والى ما يقول به الحكماء من المجرىات ان في خلق السموات والارض
 واختلاف الليل والنهار والفاك التي تجري في البحر عما ينعم الناس وما نزل الله من السماء من ماء
 فاحيي به الارض بدمعته وبيت شهاب من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخرين له
 والارض لا تلت اقوم يعملون فان قيل ان اراد بالانتظام والاحكام من كل وجه بمعنى انه لا تدار
 حربية ترتيب الاخل فيه اصلا ولا ثمة المنافع والمصالح المطبوقة منها بحيث لا يصير ما هو موافق
 منه واصح فظا هرائه البست كذلك بل العياطة بالضرورة والآفات وان اراد بالجملة ومن بعض
 الوجوه فحجل آثارا المؤثرات من غير العقل بل كلها كذلك ايضا قد استدجج من العقلاء بالحكام

اما عندنا فلا نه صانع للعالم على
 انتظامه واحكامه ولانه قادر مختار لما
 حر وما يشاهد من بعض الحيوانات
 اوضح انه فاعل للعدل على عاها واما
 بالنسبة بالسموات قدور
 من

بجانب خلقه الحيوان وتكون تفاصيل الاعضاء الى قوة عديدة الشمو سموها المصورة فكيف يصح
 دعوى كون الكبرى ضرورية فلهذا المراد اشغال الافعال والاعمال على اطراف الصنع وبيان الترتيب
 وحسن الملازمة المنافع والمضايقة للصالح على وجه الكمال وان اشكل بالفرض على نوع من الخلال
 وجازان يكون فوقه ماهو اكل وحكم بان مثل ذلك لم يصدر الا عن عالم ضروري سيما انكمروا وكثير
 وخفا الضرورى على بعض العقلاء جائز وما يقال لم لا يكون الطن مدقوع بالكرر والتكرر وبانه
 يكفى في اثبات غرضنا التصور انشائي له قادر اى فاعل بالقصد والاختيار لما هو ولا يصور ذلك
 الا مع العلم بالمقصود فان قيل قد يصدر عن الحيوانات الجهم بالقصد والاختيار افعال متتمة محكمة
 في ترتيب مساكنها وتدريبها عليها كما للفحل والعنكبوت وكثير من الوحوش والطيور على ماهو
 في الكتب مسطور وفيما بين الناس مشهور مع انها ليست من اولى العلم قلنا لو سلم ان موجد
 هذه الآثار هو هذه الحيوانات فلا يجوز ان يكون فيها من العلم قدر ما يهتدى الى ذلك بان يتفلسفها
 الله تعالى عالمه بذلك او يلهمها هذا العلم حين ذلك الفعل ثم المحققون من المتكلمين على ان
 طريقة القدرة والاختيارا وكذا وادنى من طريقة الاتقان والاحكام لان عليها سوا الصنع او هو
 انه لم لا يجوز ان يوجد الباري موجدا تسند اليه تلك الافعال المتتمة المحكمة ويكون له العلم
 والقدرة ودفعه بان إيجاد مثل ذلك الموجود وإيجاد العلم والقدرة يكون ايضا فلا يحكم بال
 الحكم فيكون فاعله عالما لا يتم الايمان انه قادر مختار اذا لايجاب بالذات من غير قصد لبدل على
 العلم فيرجع طريق الاتقان الى طريق القدرة مع انه كاف في اثبات المطلوب وقد يتسلك في كونه
 عالما بالادلة المتعينة من الكتاب والسنة والاجماع ويرد عليه ان التصديق بالرسال الرسل
 وانزل الكتب يتوقف على التصديق بالعلم والقدرة فيدور ويرى ما يجب مع التوقف فانه اذا ثبت
 صدق الرسل بالجزرات حصل العلم بكل ما خبروه وان لم يخطر بالبال كون المرسل عالما
 والظاهر ان هذا مكارهة نعم يتجه ذلك في صفة الكلام على ما صرح به الايام (قال وعند
 الفلاسفة ٢) ورد من استدلالهم على علم الباري وجهان الاول انه مجرد اى ليس بجسم ولا
 جهة في الماهو وكل مجرد عاقل اى عالم بالكميات لما وقعت الاشارة اليه في مباحث المجردات من
 ان المجرد ليس له العقل وبيانه ان المجرد يستلزم امكان المعقولة لان المجرد يرى عن الشوايب المادية
 واقواحق الغيرية وكل ما هو كذلك لا يحتاج الى عمل به بل حتى يصير معقولا فان لم يفعل كان
 ذلك من جهة القوة العاقلة لا من جهة واما كان المعقولة يستلزم امكان المصاحبة بينه وبين
 العاقل اى وهذا الامكان لا يتوقف على حصول المجرد في جوهر العاقل لان حصوله فيه نفس
 المصاحبة فتوقف امكان المصاحبة على حصول المجرد فيه فتوقف امكان الشيء على وجوده
 متأخر عنه وهو محال فاذن المجرد سواء وجد في العقل او في الخارج بلزمه امكان مصاحبة
 المعقول ولا يخفى لتعقل الامم المصاحبة فاذن كل مجرد يصح ان يعقل غيره وكل ما يصح للعجز
 وجب ان يكون بالفعل لبراهنه عن ان يحدث فيه ماهو بالقوة لان ذلك شأن الماديات ولا يخفى
 في ضعف بعض هذه المقدمات وفي الموضع ان مصاحبة المجرد المعقولات في الوجود تعقلها
 كفى ذلك في اثبات المطلوب من غير احتياج الى سائر المقدمات الثاني انه عالم بذاته لانه لا معنى
 لتعقل المجرد ذاته سوى حضور ذاته عند ذاته بمعنى عدم غيبته عنه لاجتماع حصول المثال
 كونه اجتماعا للمثلين وهذا القدر وان كان متبعا على اصولهم كاف في اثبات كونه عالما في الجملة الا انهم
 حاولوا اثبات علمه بما سواه فقالوا هو عالم بذاته الذي هو مبدأ الممكنات لما ذكرنا والعالم بايد اعنى
 العلة عالم بذى المبدأ اعنى الماعول لان العلم بالشيء يستلزم العلم بالوازمه والعلة وهي تعمل بدون

٢ لانه مجرد وكل مجرد عالم بذاته
 بذاته وهو مبدأ للكل والعالم بالمبدأ
 مستلزم للعلم بذى المبدأ

المعلوم بل المعلوم نفسه وما يتبعه من المعلومات كلها من الرزاق الذات اعترض بان لازم
الذات وان كان بلا وسط في اشوت لا يجب ان يكون لازما بذاته بل من زعم ان الذات تعقل كسأوى
ان اذ لا ثلاث للذاتين الثلاث او واجب ذلك من العلم بالشيء لم يجمع واخره القرينة والجملة
لا استقرار الاندفاع من لازم الى لازم واجيب بان الكلام في العلم التسليم اعني العلم بالشيء بحاله في نفسه
ولا شك ان علم الباري بذاته كذلك (قال وقيل لا يعلم بذاته) فليس يكون بانه ليس بعلم اصلا
تسكو او وجهين احدهما انه لا يصح علم بذاته ولا غيره اما الاول فلان العلم اضافة او صفة
ذات اضافة واما ما كان يقتضي التثنية وتغاييرا بين العالم والمعلوم فلا يعقل في الواحد الحقيقي
واما انساني فلانه لا يجب كثرة في الذات الاحدى من كل وجه لان العلم باحد المعلومين غير
العلم بالاخر لقطع مجوز العلم بهذا مع الدعوى عن الآخر ولان العلم صورة مساوية للمعلوم
مرسومة في العالم اوتسليم الاخر لا خفاء ان صور الاشياء المختلفة مختلفة فلم يتصور كثرة
المعلومات كثرة الصور في الذات وتبينها ان العلم بمسائر الذات لما سبق من الدلائل فيكون
مكتسما معلولا له ضرورة امتناع احتياج الواجب في صفاته وكالاته الى الغير فلم يكن كون الشيء
قابلا فاعلا وهو محمول واجيب عن الرجاء الاول اولا بعد تسليم لزوم التغاير على تقدير كون العلم
صفة ذات اضافة بان تغاير الاعتبار كافي كافيا علما بانفسنا على ما سبق في بحث العلم لا يتصل
التغاير الاعتيادي انما هو بالمالية والعلمية وهو فرع حصول العلم فلو توقف حصول العلم
على التغاير لم يلزم الدور وتاخر النقص بعلمنا بانفسنا لو كانت النفس واحدة من كل وجه كما لو اجاب
وهو متبع فيجوز كونها عاقل من وجه معلوم من وجه لا نقول انما يلزم الدور لو كان توقف العلم
على التسليم توقف سبق واحتياج وهو ممنوع بل غاية ما لا ينفك عن العلم لا ينفك المعلوم
من علمه والمراد بالنقص ان النفس تعلم ذاته التي هي عالمة لان يكون العالم شيئا والمعلوم
شيء آخر وثانيا بان علمنا ليس الاتصاف بالمعلوم من غير ان تمام صورة في الذات فلا كثرة
الا في التعاقبات والاضافات وتوقفه على ما ذكر بعض المتأخرين من حصول الاشياء له
حصول للفاعل وذلك بالوجوب وحصول الصور المعقولة لما حصل للفاعل وذلك بالامكان
ومع ذلك فلا يتصور في صورها غير ما فاك تعلم شيئا بصورة تنصويرها انما تنحصر انما هي
صادرة عنك بمشاركتها من غيرك وهو الشيء الخارجى ومع ذلك فاك لا تعلم تلك الصورة
غيرها بل كاتعلم ذلك الشيء بها كذلك تعلمها ايضا بنفسها من غير ان تتضاف الصور
فيك واذا كان حالك مع ايصدر عنك بمشاركتها غيرك هذه الحال فخطبك بمخال من يعقل ما يصدر
عنه لذاته من غير مداخلته لغيره ثم ليس كوك محلا لتلك الصورة شرطيا فيتعقل بآليات تلك
تعقل ذاتك بدون ذلك بل المتعبر حصول الصورة لك حاسة كانت اذ راحة والمعلومات الذاتية
للمعقل الفاعل لذاته حاصلة له من غير حلول فيه فهو عاقل ايها من غير ان تكون حالة فيه
على ان كثرة الصفات في الذات لا يمنع عندنا بل عند الفلاسفة وتبعاهم واجيب عن
الاشاقى يمنع استحالة كون الواحد قابلا فاعلا (قال خاتمة ٢) علم الله تعالى غيره بنفسه يعني انه
لا ينقطع ولا يصير بحيث لا يتعلق بالمعلوم ومحيط بما هو غير منه كالاعداد والاشكال ونعيم
الجنان وشامل لجميع الموجودات والمعدومات المبكدة والمستمدة وجميع الكليات والجزئيات
انما يحاطا فليس قوله تعالى والله بكل شيء عليم عالم الغيب والشهادة لا يعرب عنه مثقال ذرة
يعلم خاتمة الاعين وما تخفى الصدور يعلم ما يدور وما يعلون في غير ذلك واما عسلا فلان
المتنقى للمالية هو الذات اعلا واسطة المعنى اعنى العلم على ما هو رأى الصفاة او بدونهما
على ما هو رأى انفاة وللعلمية امكانها ونسبة الذات الى الكل على السوية فلو اخضعت

١ وقيل لا يعلم ذاته لان العلم اضافة
او صفة ذات اضافة فلا يمكن الاثنية
ولا علة لا فضلا الى كثرة في الذات
واضا يلزم كون الواحد قابلا فاعلا
واجيب بان تغاير الاعتبار كافي كافيا
علما بانفسنا ولا استحالة في كثرة
الاضافات وفي القابلية مع العالمية
من

ثلاثة علم لذاته ونهاه ومحيط: الابتداهى
كالاعداد والاشكال وبكل وجود و
معلوم وكل جرى لهومات النصوص
ولان المتنقى العالمية الذات والمعلومية
تحتها من غير خصوص لتعاليد من
ان يتسرق كاله وخالف بعضهم
في العلم بالذات لا فضلا الى صفات غير
مناهية وبمفسده في العلم بالذات
لاستحالة وجودها مع المحذور السابق
وبعضهم في العلم بالمعلوم لا نه في
محض لتأخير فيه والمعلوم متغير
وصنف الكل ظاهر من

عالمته بالبعث دون البعض لكان التخصص وهو محال لانتزاع احتياج الواجب في صفاته
 وكلا لا يتنافاهما الوجب والحق المطلق والمخالفون في قبول علمه منهم من قال ينتفع علمه بعلمه
 والآخر انتصافه بما لا يشبهه على عدة من العلوم وهو محال لان كل ما موجود بالفعل فهو
 مثله على ما هو مرارا وجه الاثبات انه لو كان جائزا لكان حاصل بالفعل لانه مقتضى ذاته ولان
 الخلق من العلم الجازم عليه جهل ونقص ولانه لا يتصف بالحوادث وينقل الكلام الى العلم بهذا
 العلم وهكذا لما لا يتسامى لا يقال علمه ذاته ولو سلم فالعلم بالعلم نفس العلم لان قول اما انتفاع
 كون العلم نفس الذات فقد سبق واما انتفاع كون العلم بالعلم نفس العلم فلان الصورة المساوية
 لاحد المتغيرين تغير الصورة المساوية للتغير الاخر ولان التناقض بهذا تغير التعاقب بذلك
 والواجب ان العلم صفة واحدة لها تملقات هي اعتبارات عقلية لا موجودات عقلية يلزم
 المحال ويلزم من كونه اعتبارا عقليا ان لا تكون الذات عالما والشيء معلوما في الواقع لا عرف
 من ان انتفاعه ببدء الحصول لا يوجب انتفاعه المحل على ان متغير العلم بالشيء للعلم بالعلم انتفاعه بحسب
 الاعتبار فلا يلزم كثرة الاعيان الخارجية فضلا عن انتزاعها وهذا يتنافى مع الاستدلال بهذا
 الاشكال على نفي عمله بذاته بل بشيء من المعلومات واجاب الامام بان هذه امور غير متناهية
 لا آخرها واليه انما عالم على ملائول لها ومنهم من قال لا يجوز علمه بما لا ينهيه اما الاول فلان
 كل معلوم يجب كونه متناها وهو ظاهر ولا شيء من غير المتناهي يمتاز لان المتغير عن الشيء منفصل
 عنه محدود بالضرورة واما ثانيا فلانه يلزم صفات غير متناهية هي العلوم الماعرف من
 تعدد العلوم بتعدد المعلومات والواجب عن الاول التام ان كل متغير عن غيره يجب ان يكون
 متناها وان انفصله عن الغير يقتضي ذلك فكيف ولا معنى للانفصال عن المتغير
 الا خاتمة له وعن الثاني ما سبق واجاب الامام عن الاول بان المتغير كل واحد منها وهو
 متناه واعتراض بان انه كان غير المتناهي معلوما يجب ان يكون متغيرا اولافيه غير كل فرد
 والواجب له لامتنع للعلم بتغير المتناهي الا ان العلم باساده وبهذا يتدفع الاشكال على معلومية
 الشكل اى جميع الموجودات المتعد ومات به لا شيء بعد الجمع به قل تغيره عنه وقد يجب بان تغير
 المعلوم نفسه عنه ملاحظا لتغير والثبوت به غير لا يلزم تغير ولو سلم فيكون تغير عن الغير
 الذي هو كل واحد من الاحاد ومنهم من قال ينتفع علمه بالعلم لان كل معلوم متغير ولا شيء
 من المعلوم بتغير الجواب منع الضرر ان اريد التغير بحسب الخارج والكبرى ان اريد بحسب
 الذهن ومن المتخالفين من لم يجوز علمه بذاته ومنهم من لم يجوز علمه بغيره فمسكا بالشيء
 المذكورة لشيء العلم مطلقا قال والله لا سلم في العلم بالجزئيات في المشهور من مذهبهم انه
 ينتفع علمه بالجزئيات على وجه كونهما جزئياتى من حيث كونهما زمانية يلحقها التغير لان تغير العلم
 يستلزم تغير العلم وهو على الله محذور في ذاته وصفاته وامان حيث انها غير متعلقة بزمان فتعلقها
 بتغير وجودها لا يلحقها بتغير فاعلمه جميع الحوادث الجزئية وانتمها الواقعة هي فيها من حيث
 ان بعضها واقع لا يتغير في الزمان الماضي وبعضها في زمان المستقبل الجزئية تغير بحسب تغير
 الماضي والحال والمستقبل بل علمنا شيئا بالذات غير داخل تحت الزمان مثلا لان العلم بالذات لا يغير لكل
 يوم كذا درجة والشمس كذا درجة فيعلم الله يحصل لهما معا مقابلة بوركنا ويتصف بالغير في اول
 الحين مثلا وهذا العلم ثابت له حال التغير وبقيته اوردته ليس في علمه كمال وكائن ويكون بل هي
 حاضرة عنده في افعالها زلا وبدا وانما التناقض بالزمنة في علوه متناوئنا ان تعاقب العلم بالشيء
 الزماني المتغير لا يلزم ان يكون زمانيا ليسلزم تغيره وقال الامام ان الاثنى باصولهم ان الجزئيات
 ان كان متغيرا او ثابتا فلا ينتفع ان يتعلق به علم الواجب لا يلزم في الاول من تغير العلم وفي الثاني

على وجه الجزئية لاستلزامه التغير
 في القديم كالذات علم ان زيد اسيد خلى
 ثم دخل ذاته يغلب جهلا او يزول
 الى علم آخر ورد بان من الجزئيات
 ما لا يتغير كذات الله تعالى وان تغير
 الاضافة لا يوجب تغير المضاف
 كالقديم يوجد قبل الحادث ثم معه ثم
 بعده فحق جعل العلم اضافة لم يلزمه
 تغير الذات ومن جعله صفة ذات
 اضافة لم يلزمه تغيره فضلا عن الذات
 والى هذا يشهد ما قبل ان العلم بالبارى بان
 لشيء موجود نفس علمه باله وحده فان
 من استمر الى الغد على ان زيد يدخل
 الدار غدا فهو بهذا العلم بعينه يعلم
 في الغد انه دخل والعلم لا يتغير بتغير
 كماله لا يتغير بتغيره كماله مرة لا تتغير
 بها الصور وانسان ينتقل الجالس
 عن عينة الى يساره واعطه وان هذا
 لا يصح يكون العلم متعلقا بالعلم
 والمعلوم ودان الحبيب على ما قاله من
 المعتزلة الاولان من استمر على ان زيد
 يدخل الدار غدا ورجس في بيت عالم
 بحيث لم يدخل العلم يمكن عالمه
 دخل وثابا بان متعلقه بمحتوى
 وشروطها متساوية ان العلم باله
 وجد مشروط بوجوده بله سبحانه
 مشروط بعدمه والا كان جديلا
 وثا بانها متساوية في زمانها على
 ان زيد اسيد قديم وعنده قدوة عليه
 لم يلزم تقدمه وبالعكس

من الافتقار الى الالة الجسمانية وذلك كالأجرام الفلكية فانها متشككة وان لم تكن متغيرة في ذاتها
والصور والاعراض فانها متغيرة كالاجرام الكائنة الفاسدة فانها متغيرة ومشككة ولما ما بس متغير
ولامتشككة كذات الواجب وذرات الجردات فلا يستعمل بل يجب العلم به على ما يقره الحكماء من انه
علم بذاته الذي هو مبدأ العقل الاول بالذات ولا شك وان كلاً منها جزئى والعلم في احتياج العلاقة
انه نوعان زيدا يدخل الدارغدا فاذا دخل زيد الدار في الغد فان في العلم بحاله بمعنى انه يعلم ان زيدا
يدخل غدا فهو جهل بكونه غير مطابق للواقع وان زال وحصل العلم بأنه دخل زرع تغير العلم الاول
من الوجود الى العدم والثاني من العدم الى الوجود وهذا على القديم بحال لا يتقل كان الاعتقاد
الغير المطابق جعله فكذا الخلو عن الاعتقاد المطابق بما هو واقع لانا نقول لوسل فاذا لم يعلم
على وجهه كلى والجواب ان من الجزئيات ما لا يتغير كذات الباري وصفاته الحقيقية عند من
يشهدها وكذوات العقول فلا يتسا ولها الدليل وتخصيص الحكم بالعلم على ما يشير
اليه كلام الامام الخايع في القواعد الشرعية دون العقلية ولما لم يكن التفصي عن هذه الجزئيات
ان يكون المدعى العام وهو انه لا يعلم شيئاً من المتغيرات او ان يبينوا الامتناع في الجزئيات
المتغيرة بهذا الدليل وفي غير المتغيرة بدليل آخر اوان قصدوا البطلان كلام الخصم وهو انه عالم
بجميع الجزئيات على وجه الجارية اقتصر الجهور في الجواب على منع الملازمة مستدبان بان
العلم اما اضافة او مضافة ذات اضافة وتغير الاضافة لا يوجب تغير المضاف كالقديم يتصف بانه
قبل الحادث اذا لم يوجد الحادث ومعه اذا وجد وبعده اذا فني من غير تغيير في ذات القديم
فعلى تقدير كون العلم اضافة لا يلزم من تغير المعلوم الاتغير العلم دون الذات وعلى تقدير كونه مضافة ذات
اضافة لا يلزم تغير العلم فضلاً عن الذات واجاب كثير من المعتزلة واهل السنة بان علم الله تعالى بان الشيء
سيحدث هو نفس علمه بانه حدث لقطع بان من علم ان زيدا يدخل الدارغدا واستمر على هذا العلم
الذي هو المدعى بهذا العلم انه دخل الدار من غير افتقار الى علم مستأنف فعلى هذا التغير في العالمية
أتى ثبته بالمعزلة والعلم الذي ثبتته الصفائية وهذا بخلاف علم المخلوق فانه لا يستمر ومن جملة هذا
الجواب الى ما سبق من كون العلم اواله اليه غير الاضافة اذ لا شبهة في تغير الاضافة بتغير المضاف اليه
ولهذا اوضحوا هذا المدعى بان العلم لو تغير بتغير المعلوم اكثر شكثر ضرورة يلزم كثرة الصفات
بل لا يتناها بحسب لاتناهي المعلومات وان العلم صفة تتجلى بها المعلومات بمنزلة مرآة
تكتشف بها الصور فلا يتغير بتغير المعلوم كالاتغير المرآة بتغير الصورة وبانه صفة تعرض
لها اضافات وتعلقات بمنزلة انسان جالس زيد عن يساره ثم قام فجلس عن يمينه فله يصير
متباعدة زيد بعد ما كان متباعدة من يساره له من غير تغير فيه اصلاً فلهذا هو ان هذا لا يلزم
على القول بكون العلم تعلقاً بين العالم والمعلوم على ما يراه جمهور المعتزلة فلهذا
رد ابو الحسين البصري بوجود احدهما القطع بان من علم ان زيدا يدخل الدارغدا وجلس
مستقراً على هذا الاعتقاد الى الغد في بيت مظلم بحيث لم يعلم دخول الغد فله لا يصير عالماً
يدخل زيد ولو كان العلم بانه سيدخل العلم به يدخل لوجب ان يحصل هذا العلم في هذه
الصورة فان لم يحصل لم يكن بل الحق ارباعاً بانه دخل عم ثلاث وثلاثين من العلم بانه سيدخل
غدا ومن العلم بوجود الغد وثانيها ان متعلق العلم الاول انه سيدخل وشروطه عدم الدخول
ومتعلق العلم الثاني انه دخل وشروطه تحقق الدخول فلا خفاء في ان الاضافة الى احد
المختلفين او الصورة المطلقة له تفسير الاضافة الى الآخر او الصورة المطلقة له وكذا
المشروط باحد المتسايفين بتفسير المشروط بالآخر والثالث ان كلا من العلمين قد يحصل
بدون الآخر كما اذا علم ان زيد اسبق مقدم البتة لكن عند قدمه لا يعلم انه قدم وكذا اذا علم انه قدم

من غير سابقة على انفسه قدم والحق ان العلمين متبايران وان التباير في الاضافة او المالبة لا يقدح
في قدم الذات ومن الممثلة من علم تغاير العلمين ومنع تغيرهما وقال تعلق عالمة الساري
بعدم دخوله في يوم الجمعة ويدخله يوم السبت تعلقان مختلفان اذ لا بد من ان اصل ذاته
في يوم الجمعة يعلم دخوله في السبت وفي يوم السبت يعلم عدم دخوله في الجمعة غاية الامر انه يمكن
التعبير عن العدم في الحاصل والوجود في الاستقبال بسو جود وبعد الوجود لا يمكن
وهذا قياسات وضعية لا يقدح في الحقايق وصدقها عالميته بعدم العالم في الازل لا يتغير
وجود العالم فيما لا يزال فان قبيل الكلام في العلم التصديقي ولا خفاء في ان تعلق عالميته
بهذه النسبة وهو انه يحصل له تدخل يوم السبت ولعالم الوجود فيما لا يزال لوقوع يوم السبت
وفيما لا يزال كان جهلا لا تتفاء متعلقة الذي هو النسبة الاستقبالية اجيب بالمتبع فانه ذلك التعلق
حال عدمه بانه سو جود وهذه النسبة بالجهل ولما الجهل هو ان يحصل التعلق حال وجوده
بانه سو جود وهو غير التعلق الثاني والحاصل ان التعلق بالعدم في حالة معينة والوجود في حالة
اخرى باق اولا ولما لا يتقلب جهلا اصلا فعدم الباري تعالى في الازل عدم العالم في الازل ووجوده
فيما لا يزال وقامه بعد ذلك وبوم القيمة ايضا يعلم كذلك من غير تغير اصلا وهذا الكلام يدفع
اعتراض الامام بان الباري تعالى اذا وجد العالم وعلم انه موجود في الحال فاما ان يبقى علمه في الازل
بعدمه فمردم في الحال فيلزم الجهل والجمع بين الاعتقادين المتنافيين واما ان يزول فيلزم زوال
القديم وقسفران ما عاينت قدمه امشع عدمه (قال والترجم) يعني ذهب ابو الحسنين الى ان علم الباري
بالجزئيات يتغير بتغيرها ويحدث بعد وقوعها ولا يقدح ذلك في قدم الذات كما هو مذاهب
جمهور من صفات وهشام بن الحكم من القدماء وهو انه في الازل لما يعلم الماهيات والحقايق
واما التصديقات اعني الاحكام بان هذا قد وجد وذلك قد عدم فلما يحدث فيما لا يزال وكذا
تصور الجزئيات الحادثة بالجملة فثابته توجب العلم بالشيء بشرط وجوده فلا يحصل قبل وجوده
ولا يبق بعد فثابته ولا يتغير في اتصاف الذات يعلم حادثة هي تعلقات واضافات ولا في حدوثها
مع كونها مسندة الى القديم بطريق الإيجاب دون الاختيار اكونها مشروطة بشرط حادثتها
واما اعتراض الامام بان كل سعة تعرض للواجب فذات الراجب اما ان تكون في ثبوتها او انتفاءها
فلزم دوام ثبوتها او انتفاءها بدوام الذات من غير تغير واما ان لا تكون في ثبوتها او انتفاءها
على امر منفصل والذات لا تنفك عن ثبوتها ان اصفه او انتفاءها الموقوف على ذلك الامر
فلزم توقف الذات عليه لان الموقوف على الموقوف على الشيء موقوف على ذلك الشيء فلزم ان كان
الواجب لان الموقوف على الممكن اولى بان يكون مكانا في غاية الضعف لان لا ينفك عن الشيء لا بد من
لمن يكون متوقفا عليه كما في وجوده يدوم وجوده واوعدمه الى غير ذلك مما لا يحصى وقد يستدل
على علمه بالجزئيات بان الخلو عنه جهل وتقص وان كل احد من المطامع والعاصي
بطاعة الله في كشف الحقائق ودفع الياسات ولولاه ما لاشهد به فطرة جميع العقلاء لما كان
كذلك وبان الجزئيات مسندة الى الله تعالى ابتداء او بواسطة وقد اتفق الحكماء على انه
عالم بذاته وان العلم بالذات يوجب العلم بالمعلول (قال المبحث الرابع ٧) ان في المتكلمون والحكماء
وجمع الفرق على اطلاق القول بانه حرد وشاع ذلك في كلام الله تعالى وكلام الانبياء عليهم
السلام ودل عليه ما عاينت من كونه تعالى عالما بالاختيار لان معناه التصديق مع ملاحظة
ما لا يظفر الاخر فكان الاختيار ينظر الى الطرفين ويميل الى احدهما والمريد ينظر الى الطرفين
الذي يريده لكن كثر الخلاف في معنى ارادته فعندنا صفة قديمة زائدة على الذات قائمة به على
ما هو شأن سائر الصفات الحقيقية وعندنا الجسائية صفة زائدة قائمة لا يحفل وعند

٩ والترجم تفسير علمه بالجزئيات
المتغير كما ذهب اليه هشام من انه عالما
في الازل بالحقايق والماهيات وانما علم
الاشخاص والاحوال بعد حدوثها

حين

٧

في انفسه بدلتة واصل ذلك ودل عليه
كونه تعالى عالما بالاختيار فعندنا بصيغة
قديمة قائمة بذاته على قياس سائر
الصفات المقدور بل وقوعه بان يتخصص احد
طريق المقذور بل وقوعه بان يتخصص احد
خاصة فثابته من انفسها ليست
هي العلم والقدرة ونحوهما وتعلقها
لذا هو فلا يلزم تسلسل الارادات
ووجوب المراد بها الاتقان الاختيار
وقد مرها لا يوجب قدمه ولا يتناقض
حدوث تعلقها

حين

الكرامية صفة حادثة غائبة بالذات وعند ضرار نفس الذات وعند الجبار صفة سلبية هي كون
 الفاعل ليس بمكره ولا ماض وعند الفلاسفة العلم بالنظام الاكمل وعند الكندي ارادته لعله العلم
 به وافعل غير الامر به وعند المحققين من المعتزلة هي العلم بما في الفعل من المصلحة تحسك بصحتها
 بان تخصيص بعض الاضداد بالوقوع دون البعض وفي بعض الاوقات دون البعض مع استواء نسبة
 الذات الى الكل لابد ان يكون لصفة شأنها التخصيص لا شاع التخصيص بلا تخصيص
 واستناع احتياج الواجب في فاعليته الى امر منفصل وتلك الصفة هي المسماة بالارادة وهو معنى
 واضح عند العقل مغاير للعلم والقدرة وسائر الصفات شأنه التخصيص والترجيح لا حد طرفي المقدور
 من الفعل والمترك على الآخر وينبغي على مغايرتها بالقدرة ان نسبة القدرة الى الطرفين على السواء
 بخلافها وللعلم ان مطلق العلم نسبة الى الشكل على السواء والعلم بمسافيه من المصلحة ما يراه
 في وقت كذا سابق على الارادة والعلم بوقوعه تابع للوقوع المتأخر عنها وفيه نظر اذ قد لا يبرز
 الخصم سبق العلم به يوجد في وقت كذا على ارادته ذلك ولا تخر علمه بوقوعه حالا عن ارادته
 الوقوع حالا وما يشال ان العلم تابع للوقوع فعنه انه يعلم الشيء كما يعلم وان المعلوم هو الاصل
 في التمسك به لانه مثل وصورة له لا معنى تأخره عنه في الخارج البتة والحق ان مغايرة الحالة التي
 نسميها بالارادة للعلم والقدرة وسائر الصفات ضرورية ثم قد يتبين قدمها وزادتها على الذات
 بمثل ما مر في العلم والقدرة وقد يورد هنا اشكالات الاول ان نسبة الارادة ايضا الى الفعل
 والمترك والى جميع الاوقات على السواء اذ لو لم يميز تعلقها بالطرف الآخر في الوقت الآخر
 لزم في القدرة والاختيار واذا كانت على السواء فتعلقها بالفعل دون الترك وفي هذا الوقت
 دون غيره يغتفر الى مرجع وتخصص لا شاع وقوع الممكن بالامر جميع كما ذكرتم ويلم تسلسل
 الارادات والجواب انها تتشاكل بالمراد لذاتها من غير افتقار الى مرجع آخر لانها صفة
 شأنها التخصيص والترجيح والساوي بل المرجوح وليس هذان من وجود الممكن بلا وجود
 وترجيحه بالامر جميع في شيء فان قيل فمع تعلق الارادة لا يتبين التعلق من الترك وينبغي الاختيار قلنا
 قدمه من غير مره ان الوجوب بالاختيار محض الاختيار لا يتبين ان الارادة لا يتبين بعد الاختيار
 ضرورة قبلزم زوال التقديم وهو محال والجواب انها صفة قد تتعلق بالفعل وقد تتعلق بالترك
 فتخصص ما تعلق به وترجيحه وعند وقوع المراد يزول تعلقها بالحادث وبهذا يتدفع ما قيل
 انها لا تكون بدون المراد فيلزم من قدمه اقدم المراد فيلزم قدم العالم على ان قدم المراد لا يوجب
 قدم العالم لان معناه ان يرد الله تعالى في الازل بيجاد العالم باعدته في رقبته وبشكل بيجاد زمان
 الان فيجعل امرا مقدرا لا يتحقق له في الاعيان فان قيل نحن زدد في الاثر الذي هو المراد كما علم
 مثلا انه اما لازم للارادة فيلزم قدمه اولاد يكون مع الارادة جائز الوجود والعلم فلا تكون الارادة
 مرجحة قلنا هو جائز الوجود والعلم بالنظر الى نفس ارادة واما مع تعلقها بالوجود فالوجود
 مرجح بل لازم وقد تمنع استحالة زوال التقديم وهو مدفوع بما سبق من العلم بالاضداد بل
 يعلم في الازل ان العالم معدوم سيوجد وبما لا يتبادر لا يتبين ذلك لتعلق الازل مدفوع بما عرفت
 في البحث السابق الثالث ان متعلق ارادته اما ان يكون اولي فيلزم استحساله بالامر ولا يلزم
 العتب والجواب ما مر في بحث قدرته (قال وحدها) يشير الى اني مذهب المبطلين فيها
 قول الكرامية ان ارادة الله تعالى حادثة غائبة بذاته وهو غايب للمعنى من استحالة قيام الحوادث
 بذات الله تعالى ولان صدور الحوادث عن الواجب لا يكون الا بالاختيار فيتوقف على الارادة
 فيلزم الدور او التسلسل فان قيل استناد الصفات الى الذات تنسأه بطريق الانجاب دون
 الاختيار في لا يجوز ان يكون المرض منها موقفا على شرط حادث فيكون حادثا قلنا لا يلزم

أ
 تحذوها مع قيامه هذه على ما هو رأى
 الكرامية يوجب التسلسل وكيفية خلا
 المحوادث ومع قيامها بنفسها على
 ما هو رأى الجبابرة ضروري المطلقان
 وقول الحكماء ان العلم بالنظام الاكمل
 في الاممية الارادة وكذا قول الجبار
 انها كونه غير مكره ولا ماض وقول
 الكندي انها في فعله العلم وفي فعله
 غيره الامر وذهب كثير من المعتزلة
 الى انها الداعية فقيل في الغالب
 خاصة وقيل فيها جميعا ومعنى
 الداعية في الشاهد العلم او الاعتقاد
 او النظر بتميز في الفعل وفي الغالب
 العلم بذلك واحتجوا بان الارادة فعل
 المريد قطعاً والفاعل يجب ان يكون
 قد شهور بفعله ولا شعور انا بالبداعي
 الخاص والمرجع على التصرف ورد
 بالانتم له اختياري وانه لا شعور
 فيما ارادى بل لا شعور بما له بعينه
 ضروري وعروض باعطشان
 او التهربين يدل الى احد المادتين
 او الطرفين عند التماسوى

من تعاقب حوادث لا بداية لها وقد ينشأ استحالتها ولأن تلك الشروط اما صفات للباري
 فيلزم حدوده لان ما يتخلو عن الحادث حادث ولا يلزم افساده في صفاته وكالاته الى الغير ومنها
 قول اكثر معتزلة البصرة ان ارادته حادثه قائمه بنفسها لا يجعل وبطلانه ضروري فان ما يقوم
 بنفسه لا يكون صفة وهذا اولى من ان يقال ان العرض لا يقوم بالاجل للطبقات على ان صفات
 الباري ليست من قبيل الاعراض وفي كلام بعض المعتزلة ان العرض نفسه ليس بضروري
 بل استدلال فكيف حكمه الذي هو استحالة قيامه بنفسه وفساده بين ومنها قول الحكماء
 ان ارادة الله تعالى ويسمونها العتابة بالمخلوقات هو تمثيل نظام جميع الموجودات من الازل
 الى الابد في علمه السابق على هذه الموجودات مع الاوقات المترتبة غير المشابهة التي يجب
 وبلين ان يقع كل موجود منها في واحد من تلك الاوقات فانها وهذا هو المقتضى لغاياته ذلك
 النظام على ذلك الترتيب والتفصيل اذ لا يجوز ان يكون صدوره عن الواجب وعن العقل المجردة
 بقصد ارادة ولا بحسب طبيعة ولا على سبيل الانساق والجواز لان العمل المسالي لا تعمل
 لغرض في الامور السابقة فقد صرحوا في اثبات هذه العتابة بنى ما سمىه الارادة وقد عرفت
 مرارهم باسباطه عن الله تعالى بالكل وانها ليست الوجود الكلي وبها قول الجبار من المعتزلة
 ان ارادة الله تعالى كونه غير مكره ولا مصادم وقول الكبي وكثير من معتزلة بغداد ان ارادته لفعله
 هو علمه او كونه غير مكره ولا مصادم لفعله هو الامر به حتى ان ما لا يكون مأمورا به لا يكون
 مراد الله ولا خافه في ان هذا موافقة للفلاسفة في كون الواجب تعالى مريدا الى ما لا على سبيل
 القصد والاختيار مخالفة للتصويع الدال على ان ارادته تتعلق بشئ دون شئ وفي وقت دون وقت
 وانه قد امر العباد بما يشاء منهم قال الله يريد بكم البسر ولا يريد بكم السر انما قولنا الذي اذا
 اردناه ان تقول له كن فيكون ولو شاء ذلك لامن في الارض كلهم جميعا الى غير ذلك مما لا يحصى
 ولا فرق بين المشية والارادة عند الكرامية حيث جعلوا المشية صفة واحدة الزلية تناول
 ما يشاء الله بها من حيث تحدث والارادة حادثه متعددة بعدد المرادات واما الاعتراض
 على قول الجبار بله يوجب كون الجبار مريدا فليس بشئ فانه لما يفسر بذلك ارادة الله تعالى
 وذهب كثير من المعتزلة الى ان الارادة ليست سوى الداعي الى الفعل وهو اختيار ركن الدين
 الخوارزمي في الشاهد والنائب جميعا وابي الحسين البصري في الغائب خاصة قالوا وهو العلم
 او الاعتقاد او الظن بالتمثال الفعل او الترتك على المصلحة ولما امتنع في حق الباري تعالى الظن
 والاعتقاد كان الداعي في حقه تعالى هو العلم بالمصلحة واحجوا بان الارادة فعل المريد قطعا
 وانساقا يقال فلان يريد هذا ويكره ذلك والهاهنا يمدح بها او يذم عليها وناقب قال الله
 تعالى يريد ثواب الدين يا الله يريد الآخرة وقال تعالى منكم من يريد الدنيا ومنكم من يريد
 الآخرة فهذا القول لو كان غير الداعي لكان للفاسع على شعور به ضرورة ان الفاعل هو المأمور
 في الشئ بالقصد والاختيار وتلك لا يكون الا بعد الشعور به لكن اللازم باطل لانا لانهم عند
 الفعل او الترتك يرجع سوى الداعي الحاصل او المترجع على الصارف والجواب ان ان يريد بكونها
 فعلا لمريد مجرد استنادها اليه كافي قولنا فلان يقدح على كذا ويجوز عن كذا فهذا لا يقتضي كونه
 اثر صادرا عنه بالقصد والاختيار يلزم الشعور به وان اريد انه اثره بطريق القصد والاختيار
 فهو نوع ولا يبعد دعوى الانساق على تنقيص ذلك كيف ولو كانت كذلك لاحتاجت الى ارادة
 اخرى وتسلسلت ثم ترتب الدواب وانعقاب على الارادة انما هو باعتبار ما يلزمها من الافعال
 او نحوها السواحي او في الصوارف او نحو ذلك مما لا قصد فيه مدخل واما المدح والذم على الشئ
 فلا يقتضي ان كونه فعلا اختياريا وهو ظاهر ثم لانهم انه لا شعور لنا بمرجع سوى الداعي بمعنى

اعتماد المصلحة والمنفعة بل نجد من النفس حالة ميلانية متبعة عن الداعي أو غير متبعة
 هي السبب القريب في الترجيح والتخصيص فتدعى كون الإرادة مغيرة للداعي الجدر باركون
 ضرورية ثم أورد بطريق المعارضة أن الإرادة لو كانت هي الشعور في الفعل أو التزم من المصلحة
 لما وقع الفعل الاختياري بديه ضرورية واللازم باطل لأن لمطشان بشرية أحد القديسين والهارب
 بسلاخ أحد الطير بفن غير شعور بمصلحة راجعة في فعل هذا وترك ذلك عند قرض الشاري
 في نظر العقل والجملة فيكون سمي لفظ إرادة مغيرة للشعور بالمصلحة في الفعل أو التزم بالارادة
 أن يفتي على المسائل العارضة بالمعاني والأوضاع نعم الداعي في حق الباري تعالى انتفاء
 مثل هذه الحالة بالارادة والاقتصار على العلم بالمصلحة فذلك بحث آخر (قال خاتمة ١) مذهب
 أهل الحق أن كل ما أراد الله تعالى فهو كائن وبارك كل كائن فهو مراد له وإن لم يكن مرصفا ولا مورا به
 بل منها وهذا ما اشتهر من السلف أن ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن وخالف المعتزلة
 في الأصلين ذهابا إلى أنه يريد من الكفار والعصاة الإيمان والطاعة لا يقع مرادهم بقومهم
 والمعاصي ولا يريد بها وكذا جميع ما يقع في العالم من الشرور والقبائح وأخرى الكلا في ذلك إلى بحث
 الأفعال لما له من زيادة التعلق بمسألة خلق الامعان (قال البحث الخامس ٢) قد علم بالضرورة
 من الدين وثبت في الكتاب والسنة بحيث لا يمكن إنكاره ولا تأويله أن الباري تعالى في جميع بصير
 وانعقد إجماع أهل الأديان بل جميع العقلاء على ذلك وقد يستدل على الحيوة بأنه عالم قادر
 لما يرى وكل عالم قادر في الضرورة وعلى السمع والبصر بأن كل شيء كونه سميما بصيرا
 وكل ما يسمع للواجب من الكمال لا يثبت بالفعل لبراءة عن أن يكون له ذلك بالقوة والامكان وعلى النكاح
 بأنها صفات كمال قطعها والحلو عن صفات الكمال في حق من يصح اتصافه بها نقص وهو على الله
 تعالى محال المصير وهذا التقرير لا يحتاج إلى بيان المراد والصريح والسمي امتداد الحياة والسمع والبصر لا
 اعدام ملكات وإن من يصح اتصافه بصفة لا يتخلو عنها وعن ضدها لكن لا بد من بيان
 أن الحيوة في الغائب أيضا تقتضي صحة السمع والبصر وغاية مثبتهم في ذلك على ما ذكره
 امام الحرمين طريق السبر والتقسيم فالإجماع لا يتصف بقبول السمع والبصر وإذا صار حيا
 يتصف به أن لا يتم به أفت إذا صيرنا صفات الحي أن نجد ما يصح قبوله السمع والبصر سوى
 كونه حيا وزم انقضاء مثل ذلك في حق الباري تعالى وأوضح من هذا ما أشار إليه الامام حجة
 الاسلام أنه لا خفاء في أن المنتصف بهذه الصفات أن كل من لا يتصف بها فلم يتصف بالباري
 بهما لزم أن يكون الإنسان بل غيره من الحيوانات أن منه وهو باطل قطعاً ولا يرد عليه النقض
 بمثل الماشي والحسن الوجه لأن استحضاره في حق الباري تعالى مما يوجب قطعاً بخلاف السمع
 والبصر والغرض من تكثير وجوه الاستدلال في أمثال هذه المقامات زيادة التوثيق والتحقق
 وأن الأذهان متعاقبة في قبول والاذهان ربما يحصل لبعض منها الاطمئنان ببعض الوجوه
 دون البعض أو باجتماع الكل أودعة منها مع ما في كل واحد من محال المناقشة وأما الاعتراض
 بأنه لا سبيل إلى استحضار المنتصف والاقفة على الباري تعالى سوى الإجماع المسند بحجة إلى الالة
 السميكية ولا خفاء في ثبوت الإجماع وقيل الأدلة السميكية القطعية على كونه تعالى حيا سميما
 بصيرا على حاجة إلى سائر المقدمات التي ربما يناقش فيها فجوابها المنع أذ ما يجزم ذلك
 من لا يلاحظ الإجماع عليها ولا يراه حجة أصلا أو ينتقد أنه لا يصح في مثل هذا المطالب التمسك به
 وسائر الأدلة السميكية لكونها أزال الكتب وأرسال الرسل فرع كون الباري حيا سميما بصيرا
 وبالجملة لما ثبت كونه حيا سميما بصيرا ثبت على قاعدة استحسانه له صفات قديمة في الحيوة
 والسمع والبصر على ما بينا في العلم والقدرة فأن قيل لو كان السمع والبصر قديمين لزم كون الشعور

١ (خاتمة) أرادته نعم جميع الكتابات
 وبالعكس خلافا للمعتزلة في الأصلين
 وسبجي في بحث الأفعال
 من

٢ أنه حتى سمع بصير شهدت
 الكتب الإلهية واجمع عليه الانبياء
 أيل جهور العقلاء والعلم والقدرة
 على الطبيعة والحيوة على صحة السمع
 والبصر فثبتت بالفعل ولا خفاء
 في أن تناقض هذه الصفات
 في حق من يصح اتصافه بصفة
 وقصور في الكمال لا أقبل وباطل
 أن يسمى بالواجب بالانسان
 أقل كالأمر الإنسان فهذه بجملة
 قدرة قطع وإن كان في البعض الجدل
 محال ويثبت على أصل استحسانه ذات
 قديمة هي الحيوة والسمع والبصر
 ولا يلزم قدم المسموع والبصير
 لجواز حدوث التعلق وما يقال أنها
 نفس الاعتدال المراجع وتأثير الخاصة
 أو شروطة بذلك في المشاهد
 فكيف في الغائب
 من

والبصر كذلك لا يتأتى السمع بدون السمع والابصار بدون البصر فلما تنوع لجوزان يكون كل منهما ماصفة قدسية له ثم غات حادثه كالعلم والقدرة ويمكن ان يحل هذا شبهة من قبل الخائف بانه لو كان سمعاً بصيراً فاما ان يكون السمع والبصر قد بين فيلزم قدم السمع والبصر وصادقون فيلزم كونه محل الحوادث وشبهه اخرى وهي انه لو كان حياً سمعاً بصيراً لكان جسماً واللازم باطل وجه الا لزوم ان السحابة اعتدال نوعي للزجاج الحيواني على ما سبق اوسفة تنبهها مقتضية ليس والحركة الارادية وقد عرفت ان المزاج من الكليات الجسمية وان السمع والبصر وسائر الاحساسات تأثر للجواس عن المحسوسات اوحاة ادراكية تتبعه وليست الجواس الاقوى جسمانية والجواب الثاني ان القسم كور الحوية والسمع والبصر عبارة عما ذكرتم اوسفة وطعنه في الشاهد فضلاً عن الغضب غاية الامر انها في الشاهد تدارن ما ذكرتم ولا جهة على الاشتراك وقد تكلمنا على ذلك فيما سبق (قال وعلى ما نقل) المشهور من مذهب الاشاعرة ان كلاماً من السمع والبصر صفة مغايرة للعلم الا ان ذلك ليس بلانز على قاعدة الشيخ ابي الحسن في الاحساس من انه علم بالمحسوس ما سبق ذكره لجواز ان يكون من جهة حال صفة العلم ويكون السمع علماً بالمحسوسات والبصر علماً بالمبصرات فان قبل هذا التاميم لو كان التكل نوعاً واحداً من العلم لانواعاً مختلفة على ما مر في بحث العلم قلنا يجوز ان يكون له صفة واحدة هي العلم لها تعلقات مختلفة هي الانواع المختلفة بان تتمايز بالبصر مثلاً نارة بحيث تحصل حالة ادراكية تناسب تمعنا لاه وارة بحيث تحصل حالة ادراكية تناسب ابصار اياه (قال وعند الفلاسفة) على هذا لا يلزم ثبوت صفة زائدة فضلاً عن زيادتها وهذا المذهب الكسبي وجاعاً من معتزلة بغداد والاكثرون على ان كونه سمعاً بصيراً غير كونه علماً ونوع كلهم على نفي الصفة الزائدة على الذات (قال خاتمة) قال امام الحرمين رحمه الله الصحيح المقتضى عندنا وجوب وصف الباري تعالى باحكام الادراكات الاخرى اذ الادراكات تتمايز بالعلوم والمتمايز كروايع والمتمايز بالحرارة والبرودة واللين والخشونة اذ كل ادراك يعقبه منه دواعي غايل على وجوب وصفه بحكم السمع والبصر دل على وجوب وصفه باحكام الادراكات ثم قدس الباري تعالى عن كونه شاملاً لثقل الامسا فان هذه الصفات نبي عن اتصال يتعالى الرب عنها ما فيها الاتي عن حق ابي الادراكات فذلك تقول شعثت نفحة في ادراكك ويحجب وكذلك الماس والذوق (قال المجتهد السادس في نه متكلم تخرى القول بذلك عن الانبياء) وقد ثبت صدقهم بدلالة الميجرات من غير توقف على اخبار الله تعالى عن صدقهم بطريق التكلم يلزم الدور وقد يستدل على ذلك بدليل عقل على قياس ما مر في السمع والبصر وهو ان عدم تكلم من يصح اتصافه باحكام اعني الحكي العالم القادر لنفسه واتصافه باضداد الكلام وهو على انما لي محال وان توفش في كونه تعصاً سيما اذا كان مع قدرة على الكلام كافي السكرت فلا خلاف ان المتكلم اكل من غيره ويجمع ان يكون في الخلق من اكل من الخلق والاعتراض والجواب هنا كما مر في السمع والبصر والجليلة لاختلاف الادراكات المثل والمذهب في كون الباري تعالى متكلماً وانما يختلف في معنى كلامه وفي قدمه وحده في فند اهل الحق كلامه ليس من جنس الاصوات والحروف بل صفة ازياء فاعلم بذات الله تعالى متفاناً للسكرت والافق في الخلق والطاقة هو بامرنا غير وغير ذلك يدل عليها بالبركة والكتابة او الاشارة فافترض عنها بالبركة فقآن بالسريانية فأنجيل وبالجزانية فورية فلا اختلاف في العبارات دون المعنى كما اذا ذكر الله تعالى بالسنه منه دعة ولفظ مختلفة ونحو لغنا في ذلك جميع الفرق يزعمون انه لمعنى الكلام الانتظام من الحروف والمعصية الدال على المعنى

٣ الشيخ من ان الاحساس علم بالمحسوس وان كان نوعاً آخر من العلم لا يستلزم ثبوت صفة اخرى لجواز ان تكون الانواع المختلفة هي التعلقات متن

٩ وعند الفلاسفة وبعض المعتزلة حجية كونه علماً بقدر وسعاده وابصاره علم بالسموعات والمبصرات متن

٤ خاتمة المذهب انه يدرك الروايع والعلوم ومثل الحرارة والبرودة ان الشرح لم يرد بذلك ولم يجوز العقل كونه شاملاً لثقل الامسا لكونها من صفات الاجسام مع انها انبي من حقيقة الادراك الصحيحة قوله شعثت في ادراكك رحمه متن

٥ ما بهم الصلوة والسلام مع ثبوت صدقهم بالميجرات من غير توقف على الكلام وقد يستدل بان صدق

في الحكي نقص او قصور في الكمال على ما مر ثم كلامه عندنا صفة ازياء متافئة للسكرت والافق يدل عليها

بالبركة او الكتابة ليست من جنس الاصوات والحروف ومتافئة في ذلك جميع الفرق ذهبوا الى ان القول

من الكلام هو الحسي دون الشعبي وايشل يقدمه الاحزاب والاشوية جهلاً منهم او عناداً اذا لاخفاء

في ترتيب اجزائهم وانشاع قائمه وزعم الكرامية مع حديثه قائم بذات الله تعالى وسوره قوله له وجعلوا كلامه

عبارة عن القدرة على إيجاد القول وعند المعتزلة هو حادث في جسم ما ومعنى تكلم الباري به خلقه فيه

المقصودة وان الكلام النقي غير معقول ثم قالت الخاتمة والحشوية ان تلك الاصوات والحروف مع تواليها وترتيب بعضها على البعض ويكون الحرف الثاني من كل كلمة مسبوقا بالحرف المتقدم عليه كانت ثابتة في لازل فائمة بذات الباري تعالى وتقدس وان المسموع من اصوات القراء والرقى من اسطر الكتاب نفس كلام الله تعالى القديم وكفى شباها على جهلهم ما نقل عن بعضهم ان الجلالة والذلال ازيلان عن بعضهم ان الجسم الذي كتب به الفرقان فانظم حروفا رقوقا هو بعينه كلام الله تعالى وقد صار قديما بعدما كان حادثا ولم أر الا الكرامية ان بعض الشرايين من البعض وان محالة الضرورة اشنع من تخالفة الدليل ذهبوا الى ان المنتظم من الحروف المسموعة مع حدوثه قائم بذات الله تعالى وله قول الله تعالى لا كلامه وانما كلامه قدرته على التكلم وهو قديم وقوله حادث لا يحدث وفرقوا بينهما بكل ماله ابتداء ان كان قائما بالذات فهو صادر بالقدرة غير محدث وان كان مابينا للذات فهو محدث بقوله كن لا بالقدرة والمعتزلة لما قطعوا به المنتظم من الحروف وانه حادث والحادث لا يقيم بذات الله تعالى ذهبوا الى ان معنى كونه متكلما انه مخلق الكلام في بعض الاجسام واحترز بعضهم من اطلاق لفظ المخلوق عليه لما فيه من ايهام الخلق والافتراء وجوزوا الجمهور ثم اختلفوا عند ذلك وهو مذهب ابن هاشم ومن تبعه من المتأخرين انه من جنس الاصوات والحروف ولا يمتثل البقاء حتى ان ماخلق من قوما في اللوح المحفوظ او كتب في الصحف لا يكون قرآنا وانما القرآن مقارن القسري وتخلعه الباري من الاصوات المنقطعة والحروف المنتظمة وذهب الجبائي الى انه من جنس غير الحروف فيسمع عند سماع الاصوات ويوجد منتظم الحروف وكتبها ويبقى عند المكتوب والمخف و يقوم بالروح المحفوظ وبكل مصحف وكل لسان ومع هذا فهو واحد لا يزداد بالزيادة المصاحف ولا ينقص بنقصانها ولا يبطئ ببطئها والحاصل انه انتظم من المقدمات القطعية والمشهورة قياسا نابع احدها قسم كلام الله تعالى وهو له من الصفات وهي قديمة والآخر حدوثه وهو انه من جنس الاصوات وهي حادثة فاضطر القوم الى القدح في أحد القياسين ومنع بعض المقدمات من ضرورة امتناع حجية القيسين فثبت المعتزلة كونه من صفات الله والكرامية كون كل صفة قديمة والاشاعرة كونه من جنس الاصوات والحروف والحشوية كون المنتظم من الحروف حادثا بالاصرة بكلام الكرامية والحشوية في النزاع بيننا وبين المعتزلة وهو في التحقيق عائد الى اثبات كلام نفسه وتغيره وان القرآن هو وهذا المؤلف من الحروف الذي هو كلام حسي والافتراء لنا في حدوث الكلام الحسي ولاهم في قدم النفس اثبت وعلى البحث والمساطرة في ثبوت الكلام النفسي وكونه هو القرآن ينبغي ان يجعل مانع من منظرته في حنيئة وفي يوسف ستة اشهر ثم استقر اراءه على ان من قال لمخلوق القرآن فهو كافر (قال لنا) اسئل على قدم كلام الله وكونه نفسيا لا حسي بوجهين الاول ان المتكلم من قام به الكلام لا من وجد الكلام ولو في محل آخر لا قطع به ان وجد الحرف في جسم آخر لا يسمى متحركا وان الله لا يسمى بخالق الاصوات مصوتا وانما ذائمه قالنا يقول فائمه في سببه متكلما وان افعاله الموجد لهذا الكلام بل وان علمنا ان موجد هو الله كما هو رأي اهل الحق وحيد فالكلام الفاعل بذات الباري لا يجوز ان يكون هو الحسي اعني المنتظم من الحروف المسموعة لانه حادث ضرورة انه لا ابتداء وانتهاء وان الحرف الثاني من كل كلمة مسبوق بالاول ومشروط بالقبضه لانه ينتج اجتماع اجزائه في الوجود وبقاء شيء منها بعد الحصول على ما سبق تبين ذلك في بحث النكلم والحادث ينتج قيامه بذات الباري تعالى لاسبق فتمين ان يكون هو العيني الثلاثا بطابق عليه اسم الكلام وان يكون قد علمنا عرفنا غاها اعترض من قبل المعتزلة انه لو كان المتكلم من قام به الكلام لم يصح اطلاقه حقيقة على التكلم بالكلام الحسي لانه لا ينفاد له ولا اجتماع لاجزائه حتى يقوم بشيء او لسانا قائما يقوم بلسانه لا بانه وايضا لم يصح قوامه الامر بتكلم بلسان التوزير والمخي

نه لان معنى التكلم من قام به الكلام المنتظم من الحروف حادث ينتج قيسا بمذات الله تعالى فتمين المعنى الثلاثا فان قيل قد يطلق المتكلم ولا بقاء للكلام لا يقوم ووسل فاستدلنا به بلسان غيره والنظم قد يكون دفعي الاجزاء كما في نفس الحافظ ونفس المطابع فلا ينتج قدمه وقبامه بالذات قلنا لا يشترط في اقيام القياس ولا التماس بجميع الاجزاء والتكلم بلسان الغير يجوز من القياس الكلام اليه وكون النظم عربيا لا جازما محتسب القياس ضروري وهو غير التصورة المرسومة او المرقومة

يتكلم انسان المصروع ومن قبل الخاتمة ان المنتظم من الحروف قد لا يكون مترتب الاجزاء بل
دفعيا كالشامخ بنفس الحافظ وكالحاصل على الورقة من طابع فيه نفس الكلام وانما لزوم
الترتيب في التناظر والقراءة امدد مساعدة الالة طافرا ان الذي هو اسم المنتظم والمنى جديسا
لا يمنع ان يكون قديما فانما بدأت اليسرى تعالى اجيب بان كون المتكلم من قام به الكلام ثابت
عرفا ولغة وكون المنتظم من الحروف المشروعة مترتب الاجزاء متبع البقاء ثابت مشروعة
وما ذكرتم سنداً لمنه ما عو به اما الاول فلان المعتبر في اسم الفاعل وجود المعنى لا بقوله سيما
في الاعراض السببية كالجهر والتمثيل والوسم فيكون انما ليس ببعض اجزائه ولا يشترط القيام بكل
جزء من اجزاء الحمل كالسمع والباسم والذاتي وغير ذلك ومعنى التكلم بلسان الغير انما
الكلام اليه مجزا واما الثاني فلان الكلام في المنتظم من الحروف المشروعة لا في الصورة
المرسومة في الحبال والمخروقة في الحافظة والمخرقة بالشكل الكتابية هي ان قيام الصوت
والحروف بذات الله تعالى وتقدس ليس بمقول وان كان غير مترتب الاجزاء كحرف واحد مثلا
(قال وان من امر وينهي ٧) الوجه الثاني ان من يورد صيغة امر او نهي او نداء او اخبار
او استخبار او غير ذلك يجد في نفسه معاني تميز بعضها بالانفاذ التي تسمىها بالكلام الحسي فالعنى
الذي يجد في نفسه ويدور في خلدته ولا يختلف باختلاف العبارات بحسب الالفاظ والاصطلاحات
ويصعد المتكلم حصوها في نفس السامع ليحرق على موجهها هو الذي يسميه كلام النفس
وحديتها ويرى ما يعرف به ايها المسموع ويسميه الطوارق وغايتها العلم والارادة سيما في الاخبار والاشياء
الغير الطلبي في غاية الظهور اتم قديتوهم ان الطلب النفسي هو الارادة وان قولنا اريد منك
هذا الفعل ولا طلبه في نفسي او اطلبه ولا ارادة تشافض وسيا في فصل الافعال واستدل
القوم على غايتها لاني بان الرجل قد يخبر عا لا يعلم بل يعلم خلافة والارادة بان السيد قد امر
العبد بالافعال ولا طلبه منه ولا يرده وذلك عند الاعتذار من ضرره بانه يعصيه (قال صاحب
المواقف او قالت المعتزلة انه ارادة فعل يصير سيدا لا عند المخطوب بل المتكلم بما اخبر عنه
اوارادته لما مر به لم يكن بعد الكنى ما اجده في كلامهم وانا قد وجدت في كلام الامام الزاهد من
المعتزلة ما يشهد بذلك حيث قال ناسنا وجود حقيقة في الاخبار والطلب في الصور بين المذكورين
بل انما هو مجرد انها اماراتهما وقرب من ذلك ما قال امام الحرمين في الارشاد فان قالوا الذي
يجده في نفسه هو ارادته جعل القصدية الصادرة عنه امرا على جهة تدب او يجاب فلهذا باطل لان
للفظ يصير مع ان الطلب بحاله والماضى لا يرد بل يتلف عليه و بالضرورة يعلم ان ما جده
بعد انقضاء اللفظ ليس تلهما ولا نال اللفظ تكون ترجمة عا في الضمير وبالضرورة يعلم انها ليست ترجمة
عن ارادة جعله على صفة بل عن الاقتضاء والاجاب ونحو ذلك ثم شاع فيما بين اهل اللسان اطلاق
اسم الكلام والقول على المعنى القائم باللفظ يعاوان في نفس كلام وزور في نفس معناه
وقال الاخطا * ان الكلام اني الفؤاد والاما جعل للسان على الفؤاد لالا وفي التبريل ويتواون
في انفسهم واذا ثبت ان اليسرى تعالى متكلم وانه يمنع قيام الكلام الحسي بذاته تعين ان يكون
هو النفس فيكون قديما (قال تكموا بوجوه الاول ٤) انه علم بالضرورة من دين النبي
صلى الله عليه وسلم حتى اليوم والصبيان ان القرآن هو هذا المؤلف المنتظم من الحروف المشروعة
المفصح بتحميد الختم بالاستعاذة وعليه انه اجماع السلف واكثر الخلف ثانيا ان ما مشتهر
رئيس بانص والاجماع من خواص القرآن انه يصدر على هذا المؤلف الحادث لا المعنى
القديم وجواها حسا انه لا نزاع في اطلاق اسم القرآن وكلام الله تعالى بطريق الاشتراك
او انجاز المشهور شهرة الحفائى على هذا المواقف الحادث وهو المتعارف عند العامة والقراء

٧ ويخرج يجد في نفسه معنى غير
العلم ولا رادة يدل عليه بالعبارة
او الكتابة او نحوها وشاع عندها
الاسان اطلاق اسم الكلام عليه
من

٤ انه معلوم من الدين بالضرورة حتى
للمصبيان ان القرآن اسم لهذا
المؤلف الثاني ان ما مشتهر من
القرآن انما يصدر على اللفظ لا على
دون المعنى القديم وذلك مثل كونه
ذكر عري امير لاهي ابنى صلى الله
عليه وسلم مقروا بالالاس مسموعا
بالاذن ذكرى في المصاحف مقروا
بالجدي مفضلا ل السور والابيات
قالا للتصح اراد عقيب ارادة
التكوير قلنا كلامه يقال بالاشراك
او انجاز المشهور على التضمين
المختص

والاصول والفقهاء واليه يرجع الخواص التي هي من صفات الحروف وبما المحدثون
(قالوا بذلك) إشارة الى ما اشتهر من الخواص فاعلم ان ذكر اقوله تعالى وهذا ذكر مبارك وقوله
وانه لذكر لك والقرآن والذكر يحدث اقوله تعالى ما بينهم من ذكر من الرحمن يحدث ما بينهم من
ذكر من ربهم يحدث وعبر في اقوله تعالى اتاجلها فاعلم ان ما راها بالقرآن هو اللفظ لا التركيب
في المعنى ومنزل على النبي صلى الله عليه وسلم بشهادة النص والاجماع ولا خلاف في امتناع زول
المعنى القديم الغائب بذات الله تعالى بخلاف اللفظ فانه وان كان عرضا لا يزول عن محله لكن
قد ينزل بمنزلة الجسم الخامل له وقد روي ان الله تعالى انزل القرآن دفعة في سماء الدنيا
فحفظته الحفظة او كتبتها الكتبة ثم نزل منها لسان جبرائيل الى النبي صلى الله عليه وسلم
شأنه فاشترى بالصالح فان قيل المكتوب في المصحف هو الصور والاشكال لا اللفظ والمعنى
فما قيل اللفظ لان الكتابة تصور اللفظ بصر في جهالة نعم التثبت في المصحف هو الصور والاشكال
فان قيل القديم دائم فيكون مقارنا للتجديد ضرورة فلا يكون ذلك من خواص الحادث قلنا
معناه ان يدعو العرب الى المعارضة والابتیان بالمثل وذلك لا يتصور في الصفة اذ هي فاعلم ان
النسخ كما يكون لللفظ يكون للمعنى فاما نعم لكن يخص الحادث لان القديم لا يرتفع ولا ينهض فان
قبل وقوع كلمة كن عقب ارادة تكون الاشياء على ما تنطبع كلمة الجراء وانزل على حديثها
لكن عموم لفظ شيان من حيث وقوعه في سياق التي معنى اى ليس قولنا شيان مما قصد ايجاد
واسمائه كما في قوله عليه السلام وانما اكل امرئ ما نوى عليه كلمة الجراء وانزل على حديثها
لكن كانت واقعة بكلمة كن اخرى سابقة ويسلسل وان جعلتم هذا الكلام لاي حقبة بل
بما زان من سرعة الاجياد فلا دلالة فيه على حدوث كن قلنا حقيقة ان ليس قولنا شيان
من الاشياء عند توكيده اللفظ القول وهو لا يقتضي ثبوت هذا القول لكل شيء الا ترى انك
انما قلت ما قول لاحد من الناس عند ارشاده اذ ان قول له تعلم اني على انك تقول تعلم لكل
احد بل على انك لوقفت في حقه شيئا لم يكن اللفظ القول (قال لا ليجرد انه دال) المشهور
في كلام المصنف ان ليس اطلاق كلام الله تعالى على هذا المنتظم من الحروف (بمعونة
الابهي) انه دال على كلامه القديم حتى لو كان مخترع هذه اللفظة غير الله تعالى لكان هذا الاطلاق
محال لكن المرضي عندنا ان له اختصاصا آخر بالله وهو انه اخبر عنه باله اوجرا ولا اشكال
في اللوح المحفوظ لقوله تعالى بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ او الاصول ولسان الملك اقوله
تعالى وانه اقول رسول كريم الآية اولسان النبي لقوله تعالى نزل به الروح الامين على قلبك
والمثل على القلب هو المعنى دون اللفظ ثم اختلفوا في قيل هو اسم هذا المؤلف الخصوص
القائم بول لسان اخر عنه الله تعالى فيه حتى ان ما يراه كل احد بكسبه يكون مثله لاشبه
والاصح هو اسم الله لان حيث تدين النحل فيكون واحدا بالثبوت ويكون ما يراه الفاسد
نفسه لاندله وهذا الحكم في كل شعر او كتاب ينسب الى مؤلفه وعلى التقديرين قد يجعل اسم المجموع
بحيث لا يصدق على البعض وقد يجعل اسما لكل على سابق على المجموع وعلى كل بعض
من ابعاضه وهذا لمفسد زيادة توضيح في شرح الشيخ وبالجملة ما يقال ان المكتوب في كل مصحف
والقرآن بكل اسم كلام الله تعالى فاعلم ان الوحدة النوعية وما يقال ان حكاية عن كلام
الله وما قيل له واقعا الكلام هو المخترع في لسان الملك فاعلم ان الوحدة الشخصية وما يقال
ان كلام الله تعالى ليس قائما بلسان ارقب وحالا في مصحف اولوح فبراهه الكلام الخلق
الذي هو الصفة الذاتية ونحو من القول بحلول كلامه في لسان ارقب او مصحف وان كان
المراد هو الاظني رعاية للتأديب واحتراف عن ذهاب الوهم الى الخلق الاول (قال واجراء ٧)

وهذا محله

٦ ان ما اشتهر من خواص القرآن
انما يصدق على اللفظ الحادث دون
المعنى القديم مثل قوله ذكرنا عبر يا
منزل على النبي عليه السلام مقررا
باللسان معبرها بالآذان مكتوبا
في المصاحف مرقوبا بالحدى فصلا
الى السور والآيات قابلا للنسخ
واقعا عقب ارادة التكرير فلما كلامه
تعالى ما لا يشرك الا الجزاء المشهور
على النظم الخصوص لا لجزءه دال
على كلامه القديم سن

٧ على كلامه القديم بل لانه انشاءه
يرفعه في اللوح او يجزوه في الملك
ويختص المراد منه باسم القرآن
وهو المتعارف عند العامة
وفي علم الاصول واليه يرجع الخواص
المذكورة ثم الصحيح المعتبر
خصوصا انما لا يف لاثمين المحل
فانظر ان يكون نفس القرآن لانه
وثبت القول بعدم حمله في اللسان
او المصحف لتأديب ودفع الوهم
من

٧ واجراء صفة الدال على المتداول
شائع مثل سمعت هذا المعنى
وقرأته وكتبته واختصاص موسى
عليه السلام بالكتابة من حيث انه
سمع بلا صوت وحرف كما يرى في
الاخرة ولا كم وكيف او انه سمع
بصوت من جميع الجهات او من
جهة بلا استكساب

من

هذا جواب آخر لاصحابنا تقريره ان افراد يانذ كور العربي المنزل المقر السمع المكتوب
الى اخر الخواص هو المعنى القديم الالهوصف بانه ومن صفات الاصوات والحروف الدالة
عليه بخراوصها المألولة بصفة الدال عليه كايقل سمعت هذا المعنى من فلان وقرأته
في بعض الكتب وكتبته بندي وهذا ما قال اصحابنا القراءة حادثة اعني اصوات القاري التي
هي من اكسابه ويؤمن بها تارة يحسبها وقد ياتيهي عنها حيناً وكذا الكتابة اعني حركات
الكتب والحروف المرسومة واما المقر بالقرابة المكتوب في المصحف المحفوظ في الصدور
المسمع بالاذن فقد تم لبس حالاً في لسان والقلب ولا يصحف لان المراد به المعلوم بالقراءة المفهوم
من الخطوط ومن الاصوات المسموعة وكذا المنزل اعني الاثر ان جبرئيل عليه السلام ادرك
كلام الله تعالى وهو في مقامه ثم نزل الى الارض وافهم النبي صلعم ما فهمه عند سدره المنتهى
من غير نقل للمات الكلام فان قيل اذا اريد بكلام الله تعالى المتكلم من الحروف المسموعة
من غير اعتبار تعيين الحلق فشكل احدنا يسمع كلام الله تعالى وكذا اذا اريد به المعنى الاثر
واريد بسماعه فهمه من الاصوات المسموعة فلو جحد اختصاص موسى عليه السلام بانه
كلم الله تعالى قلنا فيه اوجه احدها هو اختيار الامام جعفر الاسلام انه سمع كلامه الاثر
بالصوت ولا حرف كما ترى في الاخرة ذاته بلاكهم وكيف وهذا على مذهب من يجوز تلقن الزبوة
والسماع بكل موجود حتى الذات والصفات لكن سماع غير الصوت والحرف لا يكون
الا بطريق خرق العادة وثانيها انه سمعه بصوت من جميع الجهات على خلاف ما هو العادة
وثالثها انه سمع من جهة لكن بصوت غير مكسب لانه على ما هو شأن سمعنا وحاصله انما اكرم
موسى عليه السلام فافهمه كلامه بصوت تولى بخلق من غير كسب لاحد من خلقه والى هذا
ذهب الشيخ ابو منصور المازني والاستاذ ابو اسحق الاسفرائني قال الاستاذ انفتحا على الله
لا يمكن سماع غير الصوت الا ان منهم من بث القول بذلك ومنهم من قال لما كان المعنى القائل
بأنفس مدلولاً بواسطة سماع الصوت كان مسموعاً فالاختلاف في المعنى (قال الثالث ٧)
واوجه الثالث ان كلامه لو كان ارباباً لم يكن في اخباره لان الاخبار بطريق المعنى كثير في
كلام الله تعالى مثل انا ارسلناك موسى وعيسى فرعون في غير ذلك وصدقه يقضي سبق وقوع
النسبة ولا يتصور السبق على الاثر فتعين انكذب وهو محال اما اولاً فاجماع العلماء واما ثانياً
فما رواه من اخبار الانبياء عليهم السلام الثابت صدقهم بدلالة المجرىات من غير توقف على ثبوت
كلام الله تعالى فضلاً عن صدقه واما ثانياً فلان الكذب نفس بانفاق العقل وهو على الله
محال لما فيه من امانة الجبر والجهل والبلبث واما رابعاً فلانه لو انصف في الاثر بالكذب
في خبر ما لا يمنع صدقه فيه لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه لكننا نعم بالضرورة ان من علم ان نسبة
الابتنع عليه ان يخبر عنها على ما هي عليه وطريق اطراد هذا الوجه في كلامه المتكلم
من الحروف المسموعة انه عبارة عن كلام الاثر ومرجع الصدق والكذب الى المعنى واما وجه
استحالة النقص في كلام البعض انه لا يتم الاصل في رأى المعتزلة الثنائين بانفج العقلي قال امام
المؤمنين لا يمكن النقص في تنزيه الرب تعالى عن الكذب بكونه نقصاً لا الكذب عندنا لانفج عليه
وقال صاحب التلخيص الحكم بان الكذب نقص ان كان عقلياً كان قولاً بحسن اشارة وقبحها
عقلاً وان كان سمعياً لم يزل الدور وهذا معني على ان مرجع الالفة السمعية الى كلام الله تعالى وصدقه
وان تصديق النبي عليه الصلاة والسلام بالمجرات اخبار خاص وقد عرفت ما فيه وقال صاحب
المواقف ان يظهر في فرق بين النقص في العقل وبين النقص العقلي بل هو بوعينه وانا انجب من
كلام هؤلاء المحققين الوافقين على محل النزاع في مسئلة الحسن والصح والجواب ان كلامه

٧

ان الاخبار بطريق المعنى في الاثر
يكون كذباً وهو على الله تعالى محال
بالاجماع واخبار الانبياء عليهم السلام
ولكونه نقصاً عند العقلاء ولانه
يوجب امتناع صدقه في ذلك الخبر
لان الاثر لا يزول وهذا باطل قطعاً
قلنا خبره انما يصير ماضياً ومستقبلاً
وحالاً فيما لا يزال الا لا زمان في الاثر

متن

في انزال لا يصف بالماضي والحال والمستقبل لعدم الزمان واعني يصف بذلك فيما لا يزال بحسب
 التعلمات وحدوث الأزمنة والاقوال وتحقق هذا مع القول بان الانزال مدلول لفظي عسر جوا
 وكذا القول بان التصف بالماضي وغيره انما هو اللفظ الحادث دون المعنى القديم (قال الرابع) تقديره
 ان كلامه يستل على امر وهي اخبار واستخبار وفاء وغير ذلك وكان الانزال امر
 بلامور والهي بلا منهي والاخبار بلا سماع والنداء والاستخبار بلا مخاطب وكل ذلك سعة
 وعيب لا يجوز ان ينسب الى الحكيم تعالى ونفسه واجب وجوده احد هاتين القه
 بن سعة القطبان وهو ان كلامه في الانزال ليس بامر ولا نهى ولا خبر غير ذلك وانما يصير احد
 الانقسام فيما لا يزال فان قيل وجود الجنس من غير ان يكون احد الانواع ليس بمعقول وايضا
 لا غير على تقديم محال فانه هو ارادته امر واحد يعرض له التفرع بحسب التعلمات الحادثة من
 غير ان يتغير في نفسه وثانيها ان وجود الخطب انما يلزم في الكلام الحسي واما النفس فيكتسبه
 وجوده المعنى وثانيها ان السعة اوالبحث انما يلزم لو خطب المعلوم وامر في عدمه واماعي تقدير
 وجوده بان يكون طارئا للفعل فلا كما في طلب الرجل ثوبا ولده الذي اخبره صادق باله
 سيولد وكما في خطاب النبي عليه الصلاة والسلام بامرهم ونواهيهم كل مكلف بولد الى يوم القيامة
 اذا خصص خطابا به اهل عصره وثبوت الحكم فحين عداهم بطريق التقياس بعيد جدا ثم
 لو قيل خطاب المنصيرين قصدا والفتابين والعدووين ضمنا ونمعا ليس من السعة في شيء
 لكن شبيها واعلم ان هذا الجواب هو المشهور بين الجمهور وكلامه متردد في ان معناه ان المعلوم

انواع ان الامر والهي والخبر حيث
 لا مخاطب ولا مدعى سعة وعيب واجب
 بان كلامه انما يصير احد الانقسام فيما
 لا يزال ولو سلم في الكلام النفس يكتي
 مخاطب معقول والى هذا يقول
 ما قاله الجمهور ان المعلوم ما دور
 على تقدير الوجود فالامر الانزال
 اخضاء من سيكون كطلب لتعلم
 من ابن سيرة وكاوامر التي هي على الله
 عليه وسلم ان يوجد وايضا السعة
 ان يتخلو عن الحكمة ما يتعلق بها
 والقديم ليس كذلك ولو سلم فيكون
 وجود الحكمة ولو بعد حين
 متن

بأمور في الانزال بان يستل على تقدير الوجود او المعلوم ليس بأمور في الانزال لكن
 لما سطر الامر الانزال الى زمان وجوده صار بعد الوجود أمورا ورابعها ان السعة هو ان
 يتخلو عن الحكمة والمعرفة ما يتعلق بها والقديم ليس كذلك اذ لا يطاب بآية حكمة
 ورض وخامسها ان السعة هو الخالي عن الحكمة الكلية والامر الانزال ليس كذلك لثوب
 الحكمة عليه فيما لا يزال (قال الخامس) الوجه الخامس والسادس من محتمل المعترضة الامر
 لو كان انزالا لكان التكليف بقيا لدا حتى في دار الجزاء لانما ثبت قدمه امتنع عدمه ولا يختص
 بكافة موسى عزه بالبدور بل استمر اذ لا يابدا والالزام باطل اجسادا وجوا بهما ان الكلام وان كان
 اراديا لكان تعلقاته بالاشخاص والافعال حادثة بآرادة من الله تعالى واختيار فيتعاق الامر بصلوة
 زيد مثلا بعد باوغسه وينفزع عند موته ويتعاق الكلام بموسى في الطور على انك اذا تحققت
 فالخاص بالطور سمع الكلام وظهوره وبهذا يخرج الجواب عن الرجوع السامع وهو ان القديم
 يسوي نسبتة الى جميع ما يصح تمثله به كما في العلم والقدرة فيتعاق الامر والهي بكل فعل حتى
 يكون المأمور منها وبالعكس والالزام باطل قطعاً وبهذا الرمي علينا حيث لا نقول بالسميع والسمع
 فيكون الله تعالى لا يزال كما زعم ابن سيرة ولا
 على انه خبر ومراجع البواني اليه كما
 زعم الامام الرازي بل على انه انما
 ثبت بالسمع ولم يرد بالبعد ولا يمنع
 الكلام بالامر والهي والخبر وغيرها
 بكلام واحد كما في العلم واقدرة
 متن

الخامس لو كان انزالا لكان ليدانيق
 التكليف في دار الجزاء السادس
 يكون مكافئة موسى عليه السلام ابدأ
 لا في الطور وحده السامع يستوي
 قديمته الى المتعلقات فيكون المأمور
 منها وبالعكس فانه التعاق حادث
 بان اختيار
 متن

المذهب ان كلامه الانزال واحد
 يتكثير بحسب التعاق لاعتق انه انما
 يتكرر فيما لا يزال كما زعم ابن سيرة ولا
 على انه خبر ومراجع البواني اليه كما
 زعم الامام الرازي بل على انه انما
 ثبت بالسمع ولم يرد بالبعد ولا يمنع
 الكلام بالامر والهي والخبر وغيرها
 بكلام واحد كما في العلم واقدرة
 متن

نسبة الموحب الى جميع الاعمال على السواء وقد مر ذلك في القدره (فان البحث السابق صفات
اختلف فيها) يعني اختلف فيها اهل الحق القائلون بالصفات الازليه زعم بعض اظهر بين
اله لاصفة تقع على وراء السيرة المذكورة لوجهين الاول انه لا دليل عليه وكل ما لا دليل عليه
يجب فيه ورد منع القدرتين وثبوتها ما عاكسون بكمال المعرفة وذلك بمعرفة الذات وجميع
الصفات فلا ركاله صفة اخرى لعرفها هـ مشر العارفين الكاملين واللازم مشتق بالضرورة
وبانه لا طريق الى معرفة الصفات سوى الاستدلال بالاخصال والتبريز عن التعاليس وهما لا يدلان
على صفة اخرى ورد بالنسبة الى التكليف بقدر الوهم ولوسم خاسدريك ان الكاملين لم يعرفوا صفة
اخرى ولا نسبه انه لا طريق سوى ما ذكرتم ليس الشرح طريقا وصراحا قويا مستغنيا عن الصفات
المتخلف فيها البقاء البته شيخ الاشعرى واصله من اهل السنة لان الواجب باقى بالضرورة
فلا بد ان يقر به معنى هو البقاء في العالم والفساد لان البقاء ليس من السوابق والاضافات وهو
وهو ظاهر وليس ايضا عبارة عن الوجود بل زائدا عليه لان الشيء قد يوجد ولا يلقى كالعارض
سيما السبالة ذهب الاسكثرون الى انه ليس صفة زائدة على الوجود او جوه احدها
ان المقول منه استمرار الوجود ولا معنى لذلك سوى الوجود من حيث انسابه الى الزمان الثاني
بعد الزمان الاول وثبوتها ان الواجب لو كان باقيا بالبقاء الذي ليس نفس ذاته لسكان واجب
الوجود لذاته لان ما هو موجود لذاته فهو باقى لذاته ضرورة ان ما للذات لا يزول ابدا وانما فسر
البقاء بصفة بها الوجود في الزمان انشائي كان زوم المحال اظهر لانه يؤلى ان الواجب
موجود في الزمان الثاني لا معنى له وعرض صاحب الصهايف بان اللازم ليس الا اختصار صفة
الى صفة اخرى نشأت من الذات والامتناع فيه كالارادة فيوقف على العلم والى على الجبر وايس بئى
لان الوجود ليس من الذات ولو ساقا ففقد ان امر سوى الذات باقى الواجب للذات وثبوتها ان الذات
لو كان باقى بالبقاء لانفسه فان اختصر صفة البقاء الى الذات لم المورث فيثبت كل في الزمان الثاني
على الآخر وانما فسر الذات الى البقاء مع استغنائه عنه كان الواجب هو البقاء لا الذات هـ
وان لم يفترا احدهما الى الآخر بل اتفق فيجمعها معا ذكره صاحب الموافقات لم تعدد الواجب
لان كلا من الذات والبقاء يكون مستغنيا عن الآخر انما فسر البقاء الى معنى لا فسر الى الذات ضرورة
اختصار الشكل البقاء والمستغنى عن جميع ما سواه واجب قطعه هـ ان ما فرض من عدم
افتقر البقاء الى الذات محال لان افتقر الصفات الى الذات ضرورى ورايهما ان البقاء لو كان
صفة لازية زائدة الى الذات فاعلم به كانت لازية بالضرورة وجب ان كان لها بقاء يشتمل الكلام
اليه وينسلس وايضا يلزم قيام المعنى بالمعنى وهو باطل عندكم وان لم يكن له بقاء كان كماله بلا علم
وقد بين بطلانه فان قيل هو باقى بالبقاء الا ان بقاء نفسه لازمه عليه لينسلس فليس كذلك
يجوز ان يكون اليسارى تعالى باقيا بقاءه ونفسه عالما به وبه ونفسه فلا يثبت زيادة صفة البقاء
على ما هو رأى الشيخ ودر باب العلم والقدره وغيرها على ما هو رأى اهل الحق وعرض على هذا
الجواب بان بقاءه ليسارى او علمه او قد ربه نفس ذاته محال لما مر في ثبوت الصفات بخلاف
كون بقاء البقاء نفس البقاء كوجود الوجود وقد مر انقدم وغير ذلك فلو ارد الاشكال بقاء الصفات
فان العلم القديم باقى بالضرورة وكذلك سائر الصفات مع امتناع ان يكون البقاء نفس العلم والقدره
وغيرها فيتم قيام المعنى بالمعنى وثبت قدما اخر لم يبق بها احد وللقوم في النفس من هذا
الاشكال وجوه الاول لبعض القدماء المتأول الذات باقى بصفاته ولا نقول بالصفات باقية
للزوم المحال وفد به ان كون الصفة الازلية باقية ضرورى الثاني لبعض الاشاعرة ونسب
الى الشيخ ان علم باقى بقاءه ونفس البقاء وكما سائر الصفات كما ذكر في البقاء ووضحه الاستدلال

الاختصاص الصفات فيها ذكر والفكر
بانه لا دليل على صفة اخرى فيجب
فيها وبانها لو كانت لعرفت لوقوع
التكليف بكمال المعرفة متعذر
فيها البقاء البته الشيخ وبانها لان
البقى ببقاء كالعالم بلا علم وليس
نفس الوجود ان قد يوجد الشيء ولا
يبقى وخالفه الكثيرون لوجوه الاول
ان المقول منه استمرار الوجود ومعناه
الوجود من حيث يتقبله الى الزمان
الثاني انه في السابق بقاء الذي ليس
نفس الذات لا يكون واجبا لذاته سيما
انما فسر بصفة بها الوجود في الزمان
انما وليس هـ انما افتقر صفة الى
صفة كالارادة الى العلم بل من افتقر
الوجود الثالث اما ان يحتاج القائل
الذات فيبدو اوبا العكس فيكون
احدهما الى الآخر بل اتفق فيجمعها
معا فيتعذر الواجب مع ان استغناء
الصفة عن الذات ليس بمقول الراجح
امان يكون له بقاء بقاءه فيتم التسلسل
وقيل المعنى بالمعنى اولا فيكون كماله
بلا علم فان قيل بقاء البقاء نفسه فلا
ولكن الصفات مع الذات كذلك وقد
يتدفع بانه محال لغيره بخلاف كون بقاء
البقاء نفسه لكن معنى اشكال قيام
المعنى بالمعنى في بقاء الصفات ولا
يتدفع بما قيل نحن لا نقول بالصفات
ياقيل الذات بقاء بصفاته او بقاءها
نفسها او نفس بقاء الذات لعدم
التأثير لان الاول باطل بالضرورة
والثاني باجماع جواز كون بقاء الذات
كذلك حتى لا يثبت عدم آخر والثالث
بامتناع قيام صفة الشيء بما ليس
عنه وان لم يكن غيره
هـ

بأنه لما ثبت قدم الصفات وزعم كونها باقية واعتنع الباقى لإبقاءه وكونها باقية ببقائه لا بد له من صفاته
قيام المبنى بالمبنى ثبت أن كلامها باقية ببقائه هو نفسه فكان العلم - ذا صفة لذاتها بما يكون
الذات عالما ببقاء نفسه ويكون هو باقيا وكان بقاء الذات بقاء له وبقاؤه لنفسه أيضا لم يكن العلم
صفة لنفسه حتى يلزم كونه عالما وهذا كان أن الجسم كان في المكان بكونه يخصه ويزيد عليه
من ضرورة تحقق الجسم به ون هذا الممكن ثم هذا المكون كائن يكون هو نفسه لا بد عليه عظمه
ولم يكن العلم عالما بنفسه حتى يلزم كونه عالما وإبقاءه بقاء للذات لئلا يتركه عالما بما يقضى وأما
ما قيل فقد زعم كون الذات عالما به وبقاؤه والى ما أتبعه هو علم وهو محال فلما استحيل أن يكون
الشيء عالما بغير بقاءه وباقيا بما هو علم به ههنا العلم علم للذات وليس بقاءه والبقاؤه بقاء لما ليس
عالمه فان قيل أذا جاز كون العلم باقيا بنفسه هو نفسه فلم يحجر كون الذات عالما بما هو نفسه فذرا
بقدره هي نفسه إلى غير ذلك على ما هو رأى المأثرة فلما لماسبق في بحث زيادة الصفات من لزوم
الافسادات ويرد على هذا الوجه أنه اذا جاز كون بقاء العلم نفسه فاليجوز أن يكون بقاء الذات
نفسه ولا يثبت صفة زائدة فان قيل الأصل في زيادة الصفة الانعاف وهو ههنا لزوم قيام المبنى بالمبنى
والموجود في بقاء الذات فلما خطي في - وعارض بأن الأصل عدم تكثر أقدامه الاطلاع الوجه
الثالث للاشهرى أن الصفات باقية ببقائه وبقاؤه الذات وجاز ذلك لعدم المغايرة بين الذات والصفات
يختلف الجوهر مع اعراضه فلذا لم يكن بقاؤه بالها وبغيره عليه أن الصفات كان أنها ليست
غير الذات فثبتت عبته أيضا وانما استغنى انصاف الشيء بصفة قائمة بالغير فكذا بصفة قائمة
بالشيء نفس ذلك الشيء وإما الاعراض بأنه لو كانت الصفات باقية ببقاء الذات اذ اختلف التصاريف
لكانت باقية بعلمه فإدعى بقدرته إلى غير ذلك فليس شيء لأن ذلك فرع صحة الانصاف وقصر
كون العلم مثلا باقيا بخلاف كونه قادرا (قال وسنها التكوين في) واشتهر بأخوله عن الشيخ في منصور
الماتريدي وأتباعه وهم ينبغي وبالله أقدم أنهم الذين كانوا قبل الشيخ إلى الحسن الأشعري حتى قالوا
أن قول أبي جعفر الطوسي في الربوبية والامروبية والخالقية والخلقية إشارة إلى هذا وفسروه
بإخراج المعدم عن العدم إلى الوجود ثم أطبقوا في ثبات لازمه وهو غاية القدرة من حيث تعلفها
باجدطر في الفعل والترك واقتصرنا بإرادته والعمدة في الثبوت أن التبادلي تعالى يكون الأشياء
أجماعا وهو بدون صفته التكون في محال كالأدما بلا علم ولابد أن تكون لازمة لامتناع قيام الحوادث
لذات الله تعالى ثم اختلف أسماءها بحسب اختلاف الآثار في حيث حصول الخلوقات
بإدعى تخليقا والازراق تزيقا والصور تصور برا والحياة أحياء والموت إماتة إلى غير ذلك وأوجب
بأن ذلك انما هي في الصفات الحقيقية كالعلم والقدرة والانس في التأثير والإيجاد كذلك بل هو معنى
بفعل من إضافة المؤثر إلى اثر فلا يكون في الأفعال إلا بالان لا يفتقر إلا إلى صفة القدرة والإرادة
وقد يستدل بوجه آخر أحدها أن التبادلي تعالى تمدح في كلامه الأولى بأنه الخالق الباري المصور
فلو لم يثبت الخلق والتصور في الازل بل في الازال لكان تمدحا من الله بما ليس فيه وهو محال
ولزم انصاف بصفة الكمال بعد خلوها عنها وهو عليه محال وأوجب بأنه تعالى بقوله تعالى
يسبحه على ذات السموات والأرض وقيل لا ذلك وهو الذي في السماء له في الأرض كما في أي عبود
ولا شك أن ذلك الفعل اقتباسي كقولنا لا في الازل ولا في العبدان عن الشيء في الازل لا يفتقر
ثبوت فيه كذكر الأرض والسماء والانبيا وغير ذلك نعم هو في الازل بحيث تحصل هذه الصفات
والاضافات فبالازال مله من صفات الكمال وثانها أن الأشاعر يقولون في قوله تعالى انما هو
الشيء إذا اردناه أن نقول له كن فيكون أنه قد جرت المادة الآلهية أنه يمكن الأشياء لواقفها
بكلمة زائلية هي كلمة كن ولا تفتقر بصفة التكون إلا هذا وأوجب بأنه جيبته يعود إلى صفة الكلام

٤ ومنها أن تكون أئمة بعض العقائد
عسكائه خاق إجماعاً للإدمن فقام
صفه به تسيرها الخلق والتزيين
والإحباب والأمانة ونحو ذلك بحسب
اختلاف المملكات وتكون أئمة
عسكائه الصفات ورد بان ذلك
الصفات الحقيقية وبأس الإيجاد
الادمنى يعقل من تعاقب المؤثر بالتر
وذلك بأنه لا يزال فالواجب عسكائه
الزولى بأنه الخلقى البشري المصدر
فما لم يكن ذلك إلا أن لا يزال لم
المرح بما بس فيه والتكامل بعد
القصان قلنا كالتحس بقوله تعالى
يسبحه ما فى السموات وما فى الأرض
وهو الذى فى السماء له وفى الأرض
أما حقيقته الله فى الازل بحيث
يحصل له ذلك فى الازل فالواجب عسكائه
بأنه يكون الأشياء فى أوقافها بكلمة
أولية هي كن وهو الذى بان لتكون
قلنا فهو كصفه الكلام
صفه كمال فالواجب نقص قلنا
فم حيث أمكن وإمكانه فى الازل
متنوع وعوضت الوجوه بأنه لا يعقل
من التكون بالالاداث والإخراج
من العدم الى الوجود كما فسرهم
وهو من الإضافات الفعلية لاصفات
الحقيقة كما هو وإنه لو كان قدما
فزم قدما على ضرورة انتشاع
التشكك فالنفس بل صفه بها
تكون الأشياء لا وقتاً لها وتخرج
من العدم الى الوجود وليست القدرة
مقتضاها الصحة ومقتضى التكون
الوجود على أنه الدائم وترتب عليه
الترتيب حرجاً بل إن تشككاً وإن يكن
عكسب بل أعزب بقلنا وما قلتم
أنها غير القدرة المقروءة بملادة
وهل غير القدرة لا تفرع على لوق
والإرادة والهدا قال الامام الزكى
أن تلك الصفة تمان تفرع على سبيل

الجواز فلا يثبت عن القدرة وعلى سبيل
الوجوب فلا يكون الواجب مختاراً
وما نقل عن الشيخ ان التكوين هو
المكون فقيس له معناه ان المفهوم
من اطلاق الخلق هو المخلوق او المخلوق
اذا اثر شيء في شيء فلا بد حصوله
في الخارج هو الاثر لا غير متين

والأثبت صفة أخرى على ان التكوين يجب ان يكون مجرداً عن سرعة اليجاد والتكوين به من كمال
تأثير القدرة والارادة وانها ان التكوين واليجاد صفة كمال فلو خلاصتها في الازل لكان نقصاً
وهو عليه محال واجب بان ذلك انه لو وقع ليصح انصافه في الازل ولا تسلم ان التكوين واليجاد
بالفعل كذلك نعم هو في الازل قائم عليه ولا كلام فيه من عورضت الوجوه المذكورة بوجهين الاول
انه لا يعقل من التكوين ان الاحداث واخراج المعدوم من عدم الى الوجود كما يفسره القائلون
بالتكوين الازل ولاخفاء فانه اضافة يعتبرها العقل من نسبة المؤثر الى الاثر فلا يكون موجوداً
عنه بانها في الازل وتأتي بهما انه لو كان لازماً لازمية المكونات ضرورة متناع التأثير بالفعل بدون
الازل فان قيل المراد بالتكوين صفة لازمية بها تكون الاشياء اوقعاً او تخرج من المعدوم الى الوجود
في الازل وليست نفس القدرة لان مقتضى القدرة وتعلقها انما هو محجة الفقد وروكونه ممكن
الوجود ومقتضى التكوين وتعلقه وجود المكونات في وقته على انه لو اريد بالتكوين نفس الاحداث
والاخراج من عدم فانزايته لا تسلم انزايته للمخلوق لانه لما كان دائماً مستمراً الدوام وجود المخلوق
وتزايته عليه لم يكن هذا من انفكاك الاثر عن المؤثر وتختلف المعلول عن العللة في شيء ولم يكن
كالتضرب بالامضروب والكسر بالامكسور وانما يلزم ذلك في التكوين الذي يكون من الاعراض
التي لا تضاهيها قلنا وما العليل على ان تلك الصفة غير القدرة المتعلقة باحد طرفي الفعل والترك
المتفرقة برادته كيف وقد فسر والقدرة بانها صفة تؤثر على وفق الارادة اي انما تؤثر في الفعل
ويجب صدور الاثر عنه عند انضمام الارادة واما بالنظر الى نفسها وعدم اقترانها بالارادة فالجمعة
لاحد طرفي الفعل والترك فلا تكون الاجزاء التأثير فلهذا يلزم وجود جميع المقدورات ولما ذكرنا
من ان القدرة جاز التأثير وانما يجب بالارادة قال الامام الرازي ان الصفة التي يسمونها التكوين
يكون تأثيرها اي بالنظر الى نفسها اما على سبيل الجواز فلا يتغير عن القدرة وعلى سبيل الوجوب
فلا يكون الواجب مختاراً بل موجبا ولا يرد عليه اعتراض صاحب التلخيص بل الوجوب اللازم
لا ينافي الاختيار لان معناه انه تعالى اذا اراد خلق شيء من مقدوره كان حصول ذلك الشيء
منه واجبا لان هذا هو انقسام الاول اعني ما يكون تأثيره بالنظر الى نفسه على سبيل الجواز قال
وما نقل قد اشتهر عن الاشعرى ان التأثير نفس الاثر والتكوين نفس المكون وهذا بظاهر فاسد
وفساد غنى عن التنبيه فضلا عن الدليل والذي يشمر به كلام بعض الاصحاب ان معناه
ان لفظ الخلق شائع في المخلوقات بحيث لا يفهم منه عند الاطلاق غيره سواء جعلناه حقيقة
فيه او مجازاً مستهترا من الخلق بمعنى المصدر وهذا لا يليق بالبساطة العلمية ويمكن ان يكون
معناه ان الشيء اذا اثر في شيء واوجده بعد عالم يكن مورثاً فلا بد حصوله في الخارج هو الاثر لا غير
واما حقيقة الاحداث واليجاد فاعتبار حقيقي لا تخفى له في الاعيان وقد سبق ذلك في الاور
العامة (قال ومنها القدم ٢) ايتم ان سبعة صفة هي ان يكون الجازي تعالى قد بان ان احدثوا في الكرم
والارضا صفة وراء الارادة وليس له على ذلك دليل دعوى عليه وثالث القاضى ادراك الشمر والذوق
والس صفات وراء العلم (قال) وما يارد به ظاهر الشرح وامتنع جعلها على معانيها الحقيقية
مثل الاستواء في قوله تعالى ارجعن على العرش استوى واليد في قوله تعالى بيد الله فوق ايديهم
وما نعتك ان تسجد لما خلقت بيدي والوجه في قوله تعالى وبي وجه ربك والعين في قوله تعالى
وانصنع على عيني ونهي عن عينيها فمن الشيخ ان كلامه صفة زائدة عن الجهر وهو احد قول
الشيخ انها مجازات فلا تستوي بالاستيلاء وتقبل وتصويره بظنة الله واليد مجاز عن القدرة
والوجه عن الوجود والعين عن البصر فان قيل جلة المكونات مخلوقة بقدرة الله تعالى
فما وجه تخصيص خلق آدم صلى الله عليه وسلم باللفظ المثنى وما وجه الجمع في قوله باعينا الجب

٢ والوجه والرضا والكرم عنداني
سعيد والجهور على انه قد سمع
لذاته ومراجع البراق الى الارادة
متين
٣ كما استواء اليد والوجه والعين ونحو
ذلك والحق انها مجازات وتسلط
متين

ذهب اهل الحق الى انه تعالى مع
تزيده عن الجهة والمقابلة يصح
الجزى وبراهم الذين في الجنة خلافا
لسائر الفرق ولا نزاع لهم في امكان
الاكتشاف في عالم العلوي والناظر في امتناع
لترسيم الصورة والاتصال الشعاع
او حيلة مستلزمة لذلك بل المتنازع
انما انظر الى البدر فذا حادثة ادراكية
فجهتها الرؤية مغايرة ولما اذا غشينا
بالعين وان كان ذلك انكشافا جليا
فهل يمكن ان يحصل للابصار بانفسه
الى الله تعالى تلك الحالة وان لم يكن
هناك مقابلة لنا على الامكان وجهان
احدهما قوله تعالى كتابة عن موسى
عليه السلام رب ارفني انظر اليك
الاية وذلك ان موسى طلب الرؤية
ولم يكن عالما ولا جاهلا والله تعالى
عالمها على استقرار الجبل وهو ممكن
في نفسه واعتبر على الاول بانه
انما غاب العلم الضروري او الرؤية
ايه ولو لم يفتقره اول باب العلم بانفسه
بما اضطلعت والسمع ولو لم يفتقره
بذلك الاية لا يفتقر بالضرورة ورد
بان تراه في الرؤية لا لا بالضرورة
الاية كيف والم حاصل والايات
كثيرة والمحصل منها حيث اخبروا
على تقدير انكذلك دون الاستقرار
والرؤية المفرونة بالظن الموصول
بلى نص في معناه والعلوم اغايب صدقون
لاني فكيف بهم اخباره بل شعاع الرؤية
اولا فلا يفتقر حكاية عن الله تعالى
ولا يفتقر بالتي تأخر رد الباطل كما
في طلب جعل الاية ولا يطلب الدليل
بهذا الطريق والجبل في الايات
بما يعرفه آحاد المعتزلة وعلى الثاني
بان المعاني عليه استقرار الجبل
فوجب النظر وهو حالة انكذلك
يستحيل معه الاستقرار ودبالة يمكن
ضروره وان لم يقع بلزم وتوقع للرؤية
واقف المستحيل اجتماعهما

بانه اريد كمال القدرة وتخصيص آدم بغيره وتكرمه عن تجري باعينا انها تجري بالمكان المحفوظ
بالكلامه والحفظ والزيادة بقا فلا تجري من الملك وتسمع اذ كان بحيث تحوطه غايته وتكتشف
رعايته وقبل المراد الا عين التي انفتحت من الارض وهو يبدو في كلام الحقبة من علمه البيان ان قولنا
الاستواء مجاز عن الاستبالة واليد واليمين عن القدرة واليمين عن البصر ونحو ذلك انما هو في وهم
التشبيه والتجسيم بسرعة والافه في تشبيلات وتصويرات لما في المقابلة بارزها في الصور الحسية
وقد بينا ذلك في شرح التلخيص (الفصل الرابع في احواله) من اهل يرى وهل يمكن العلم بحقيقته
(وفيه بعد ان البحث الاول في رؤيته) ذهب اهل السنة الى ان الله تعالى يجوز ان يرى وان المؤمنين
في الجنة يرونه منزها عن المقابلة والجهة والمكان وخالفهم في ذلك جميع الفرق فان المشبهة
والكرامية انما يقولون برؤيته في الجهة والجهة والمكان لكونه عندهم جسم فنعلى عن ذلك ولا نزاع
لاحق فبين في جواز لاكتشاف انما العلوي ولا انما في امتناع رؤيته للمرتضى في العلم ان اتصال
الشعاع الخارج من العين للمرتضى او حادثة ادراكية مستلزمة لذلك وتماثل استيعاب انما اذا عرفنا الشمس
مثلا يتحد اورس كان نوعا من المعرفة ثم اذا بصرتها واغشينا العين كان نوعا اخر فوقع الاول
ثم اذا غشينا العين حصل نوع آخر من الادراك فوق الاولين نسميها الرؤية ولا تتناقض في ادبها
الابصار في جهة ومكان فخل هذه الحالة الادراكية هل نضع ان تقع بدون المقابلة والجهة
وان تتناقض بذات الله تعالى منزها عن الجهة والمكان وبما يقتصر اصحاب على ادلة الوقوع مع
انها تعبد الامكان ايضا لانها سميت ربما يذهبها الحصر يمنع امكان المطلوب فاجابوا
الى بيان الامكان اوله والوقوف ثانيا على ما يقتضيه الاصل في الشيء مما يفور به الشرع
هو الامكان ما لم يفتقره ضرورة والبرهان في ادعي الامتناع فعليه البيان ان هذا لا يحسن في مقام
النظر والاستدلال دون المناظرة والاحتجاج فان قيل الموعول عليه من ادلة الامكان ايضا سمى
لان احدي مقدميه وهو ان موسى عليه السلام طلب الرؤية وان الرؤية خلفت على استقرار
الجبل انما ثبت بالظن دون العقل فثبت انكم قطعى لا نزاع في امكانه بل وقوعه لان الموعول
قوله تعالى حكاية رب ارفني انظر اليك الاية والاستدلال فيها من وجهين احدهما انه
اول تجزى الرؤية لم يطلبها موسى عليه السلام واللازم باطل بالنص والاجماع والتواتر وتسليم
الحصر وجه الزوم انه ان كان عالما بالله تعالى وما لا يجوز عليه كان طلبه للرؤية عبثا واجزاء
لا يلقى الا لا يفسد عليهم السلام وان كان جاهلا لم يصلح ان يكون تيسرا كليا وتبينها على
الرؤية على استقرار الجبل وهو ممكن في نفسه ضرورة والمعلق على الممكن يمكن لان معنى التعليق
ان العلق يقع على تقرير المعلق عليه ويمكن في نفسه ضرورة والمعلق على الممكن يمكن لان معنى التعليق
بوجوه الاول ان موسى عليه السلام لم يطلب الرؤية بل عبر بها عن لازمها الذي هو اهل
الضروري الذي اله على حذف المضاف والمعنى ارفني آية من آيات انظر الى آيات وكلامها
فاسد تخلفه الظاهر بالضرورة وادعى معانيه الجواب عن قوله ان تراه لانه في الرؤية الله
تعالى باجماع المعتزلة لا للعالم الضروري والرؤية الاية والالامة كيف وموسى عالم بربه تعالى
سمع كلامه وجعل يتاجره ويخطبه واخص من عنده آيات كثيرة فمعنى طلب العلم ضروري
وان كان الجبل اعظم آية فله كيف يستعين في رؤيته الا بغير الاية تعالى عن ادراكه الجبل
لا استقراره فكيف يصح تعليق رؤيتها بالاستقرار وايضا الرؤية المفرونة بالظن الموصول بالنص
في الرؤية كذا في الارادة لا لام الحزمين وما وقع في المواقف من ان الرؤية وان استعملت لعل انك
يبدو جدا اذا وصلت الى سهو او ما لم بان النظر بمعنى الرؤية بفسوله وصلها والافانيس
في الاية وصل الرؤية بالي التالف للمحافظ وتابعه ان موسى عليه السلام انما سأل الرؤية

لاجل قومه حين قالوا ربنا الله جهرة وقالوا ان تؤمن لك حتى ترى الله جهرة وانضاف السؤال
 الى نفسه ليجمع فعمل امتناعها بالنسبة الى القوم بالطريق الاولى ولهذا قال افتهلكما بما فعل
 السوء هما هنا وهذا مع مخالفة الظاهر حيث لم يقل ارفعهم ينظروا اليك فاسد اما اولا فلان
 يجوز الرؤية بطول بل كفر عند اكثر المعتزلة فلا يجوز لموسى تأخير الرد وتقر بر الساطل الا يرى
 انهم لما قالوا اجل اننا آلهة كما لهم آلهة رد عليهم من ساعته بقوله انكم قوم تجهلون واما ثانيا
 فلاه لم يبين اهم الامتناع بل غايته الاخبار بعدم الوقوع وانما اخذتهم الصاعقة لغرض هم
 التعت والالام على موسى عليه السلام لا لطلبهم الساطل واما ثالثا فلا نهم ان كانوا مؤمنين بموسى
 مصدقين لكتابه كصفهم اخبره بامتناع الرؤية من غير طلب للمعاد ومشاهدة لما جرت
 من الاحوال والاهوال والالام يفسد الطلب والجواب لانهم وان سمعوا الجواب فهو تخفيرا به
 كلام الله تعالى والمعتزلة تحيدوا في هذا المقام فزعموا انه انهم كانوا مؤمنين لكن لم يعلموا
 مسألة الرؤية فظنوا جوابا عند سماع الكلام واختاره موسى عليه السلام في الرد عليهم طريق
 السؤال والجواب من الله ليكون اوثق عندهم واهدى الى الحق وثارة انهم لم يكونوا مؤمنين حتى
 الايمان ولا كما قرين بل مستدلين وفسحين اوفق لدين فافترحوا ما افترحوا واجيبوا واضاف
 موسى الرؤية الى نفسه دونهم للاتيقي لهم عذر ولا يقولوا لو سألهم لفسد نفسه رآه لعل قدره
 وكل ذلك خبط لان السائلين السائلين ان تؤمن لك حتى ترى الله جهرة لم يكونوا مؤمنين
 ولا صاعرين عند سؤال الرؤية لسمعوا جواب الله وانما الحاضرون هم السمعون المخسرون
 ولا يتصور منهم عدم تصديق موسى عليه السلام في الاخبار بامتناع الرؤية ولا فائدة للسؤال
 بخصرتهم على تقدير امتناع الرؤية الا ان يطلبوا فيجيبوا السائلين ولا شك انهم اذا لم
 يتباوه من موسى مع تأييده بالمجرات في السبعين اولى الرابع انه سأل الرؤية مع علمه بانسأعها
 زيادة المضائق يتعا مند دليل المقل والسمع كما في طلب ابراهيم عليه السلام ان يريه كريمة ابيه
 الموقر ورد بان هذا لا ينبغي ان يكون بطريق طلب المحال الموهم لجهله بما يرفعه آحاد المعتزلة الخامس
 ان معرفة الله تعالى لا تتوقف على العلم بمسألة الرؤية فيجوز ان يكون لا شغفاله بسائر العلوم
 والوظائف الشرعية لم يخطر بباله هذه المسئلة حتى سأل اوها منه فطلب العلم ثم تاب
 عن تركه طريقه الاستدلال او خبطت بباله وكان ناظرا فيها طالبا للحق فاجتمعا على السؤال
 للبين له حيلة الخلال وهذا تغير وتلطيف للعبارة في التعدير عن جهل كليم الله تعالى بما يجوز
 عليه وبما لا يجوز وقصوره في المعرفة عن حشالة المعرفة فعوذ بالله من الغيا و الغواية
 واعلم ان توجيه هذه الاعتراضات على قانون المناظرة ان الانسليم الى طلب الرؤية بل العلم
 الضرورى اورؤية آية وعلامة ووسيلة فلا نسلم لزوم الجهل او اللعب لجوز ان يكون اعرض
 ارشاد القوم اوزيلة اطمينان القلب ووسيلة فلا نسلم استحالة جهل موسى عليه السلام بمثل هذه
 المسائل فليكن بتطبيق الاجوبة واما الاعتراض على الوجه الثاني من طريق الاستدلال
 في وجوه احدها ان الانسليم الى علمي الرؤية على استقرار الجبل مطلقا اوحالة السكون ليكون
 محكسابل عقيب الناظر بدلالة الفناء وهو حالة تزلزل والتك والانسليم مكان الاستقرار حيث سد
 والجواب بان الاستقرار حالة الحركة ايضا يمكن بان يحصل بدل الحركة السكون لان الامكان الذاتي
 لا يزول ولهذا صح جعله دكا فله لا بقل جملة دكا الاقيا يجوز ان لا يكون كذا وانما المحل
 هو اجتماع الحركة والسكون وهذا لان قياس زيد حال عوده يمكن وبالعكس واجتماعهما
 محال وما يقال ان الاستقرار مع الحركة محال ان اراد الاجتماع فليس لكن ليس هو المعاني
 عليه وان اراد المقيد بالميضوع فان قيل قد جعلتم الاعم وهو الامكان الذاتي مستلزما للمخصص

وهو الاستنباط قلنا العموم بالخصوص بينهما ما هو بحسب المفهوم دون الوجود ولا يمكن الذاتي
عن ايد او قد يقع في الجواب انه علقها على استقرار الجبل من حيث هو غير عديم وهو يمكن في
نفسه فيرد عليه انه واقف في الدنيا فيلزم وقوع الرؤية فيه الا ان يقال المراد استقرار الجبل من
حيث هو لكن في المستقبل وعقب النظر بدليل القاطن فلا يرد السكون السابق واللاحق فان قيل
وجد الشرط لا يستلزم وجود الشرط قلنا ذلك في الشرط بمعنى ما يتوقف عليه الشيء
ولا يكون داخلاته وما الشرط التلبيق فبما ما يميز به عليه العلة وآخر ما يتوقف عليه
الشيء وما جعل بمنزلة الملتزم للعلاقة وتأييدها ان ليس المقصد ههنا الى بيان امكان الرؤية
او امتناعها بل الى بيان انها لم تقع لعدم وقوع العلاقة عليه ورد بان المدعى لزوم الامكان قصد
اولم يقصد وقد ثبت وذلك ههنا لئلا يوجد لشرط لم يوجد الشرط وهو الزاوية في المستقبل
فانتفت ايد الناس اى الازمنة فكانت محلا وهذا في غاية الفساد ورابعها ان يتعلق بالجائر
فما يدل على الجواز ان كان الفصلان وقوع الشرط عند وقوع الشرط وما اذا كان الفصلان
الاقاط انكلى عن وجود الشرط بشهادة القرائن كافي هذا لا بد فلا يرد بان لا بد على المطامع
ادن منها على الاقراط وسجي الكلام على القرائن وقد يقال ان في الابد وجهين آخرين من الاستدلال
احدهما انه قال ان رأتى ولم يقل لت يرفى على ما هو مقتضى المقام او امتنع الزاوية واخا
السائون والاخر انه ليس معنى التجلي للجبل انه ظهر عليه بعدما كان محجوبا عنه بل انه خلق
فيما لم يجرؤ والزاوية فراه على ما حكى ابن فوراك عن الاشعري وضدهما ظاهر (وقال وتأييدها)
تمسك المتقدمون من اهل السنة في امكان الرؤية بتبديل عتلى فقرره المأزى الجواهر والاعراض
بحكم الضرورة كالاجسام وكالاصوات والا يكون وابقا الخصور وان زعم البعض منهم في
بعض الاعراض انها الاجسام وفي الطول الذي هو جواهر عتلة تعرض يرد بان ينزك الطول بغير
تألف عدة من الجواهر في سمع وان لم يحظر بالبال شي من الاعراض وقد يستدل على رؤية الغائبين
بأنهم يراهم بغير عين نوع ونوع من الاجسام كالشجر والحجر ونوع ونوع من المألوان كاسود
والبياض من غير ان يقوم شي منهما باكتساب الصار والجلية لمحت رؤية ما يحتمل رؤية امر
يتحقق عند الوجود وبني عند العدم لزم ان يكون له اعله لا يتساق التزج بالمرجح وان يكون
ذلك العلة مشتركة بين الجواهر والعرض لما من استناع لتعليل الواحد بعين وهو اما الوجود واما
الحدوث فلا ثالث يصلح للعلة والحدوث ايضا غير صالح لانه عبارة عن مسبوقية الوجود بعدم وهو
اعتباري يحتمل اوصى الوجود بعد العدم ولم يدخل لعدم شي من الوجود وهو ما يشترك فيه الواجب
المر في بحث الوجود فلم يمتد رؤيته وهو الماط وعرض عليه بوجوب يدفع اكثر ما يبدل عليه كلام امام
الحر من من المراد بالعله هي بما يصلح متعلقا للربة لا لا تؤثر في الصحة على ما قدسحه الاكثر
فلا اعتراض الاول ان الصحة معناها الامكان وهو امر اعتبر لى لا يفتقر الى علة موجوده بل يكتفي
بالحدوث انتهى ايضا اعتبارى ووجه انتفاعه ان ما لا يتحقق له في الاعيان لا يصلح متعلقا للرؤية
بالضرورة ثانيا انه لا يصح للشيء بينهما في الحدوث والوجود فان الاشكال ايضا مشترك فلم
لا يجوز ان يكون هو العلة ووجه انتفاعه ان الامكان اعتبارى لا يتحقق له في الخارج فلا يمكن لعاق
الرؤية به وكيف والمعدم يتصف بالامكان فيلزم ان يصح رؤيته وهو باطل بالضرورة ثالث
ان صحة رؤية الجواهر لا تمثل صحة رؤية بالعرض اذ لا بد احدهما مسددا لآخر فلم لا يجوز ان
يعمل كل منهما بعله على الانفراد ولو سلم تمثله صافيا او احدا للشي قد يعمل بعينين مختلفتين
كالحرارة بالشمس والنار فلا يلزم ان يكون له علة مشتركة ووجه انتفاعه ان متعلق الرؤية لا يجوز
ان يكون من خصوصيات الجواهر او العرضية بل يجب ان يكون مما يشترك في الاقطاع
بأنه قدرى الشيء ونذكر ان له هو به ما من غير ان نذكر كونه جوهرا او عرضا فضلا عن ان نذكر

بما لا يرى الجواهر والاعراض ضرورية
ووما فلا بد لصحة رؤيتهما من علة
مشتركة وهي ان الوجود او الحدوث و
هو عدمى لا يصلح للعلة فتمين الوجود
وهو مشترك بينهما بين الواجب فيتم
صحة رؤيته والمشي به صحة الرؤية
ما يصلح متعلقا للرؤية على ما مرح به
امام الحرمين وحيث قد تم اعتراضات
الاول ان صحة الرؤية ايضا عدمية
فلكن علتها كذلك الثاني ان
من المشترك بينهما الامكان فلا يمكن
لعله ذلك لانه ايضا عدمى ومشارك
بين الموجود والعدم مع امتناع
رؤيته الثالث انه لو سلم ان المشتركين
الواحد النوع قد يعمل بعمل
مختلفة وذلك لان الرؤية قد تتعلق
بالشي من غير ان يكون جوهرا
او عرضية فضلا عن زيادة خصوصية
كيف وقد ترى رد بان متعلق رؤية
واحدة هو شي ثم رعا فصله الى
جواهر واعراض ورجعنا فعمل عن
ذلك بحيث لا نعلمه ولو بعد التأمل
ازاي ان مع الاشتراك في العلة فلا
يثبت الحكم لتعدد الاصل بشرط
والانتفاع بمتعلق ذلك لان صحة رؤية
تتعدد تحقق ما يصلح متعلقا لها
ضرورى وامانع مشترك الوجود
قد وقع بتناسق واروى صحة رؤيته على
وجود حتى الاصوات والظهور
والرؤى بالا اعتقادات وغير ذلك
ملتم وانكارها استبعاد وعدم
الرؤية متحقق كسائر المباديات
متن

ما هو زيادة خصوصية لاحدهما كونه انسانا والآخر سادا والآخر ضرورة بل ربما يرى زيدا بان يتعلق
روية واحدة بهويته من غير تفصيل لمساخه من الجواهر والاعراض ثم قد تنفصل الى ماله من
تفاصيل الجواهر والاعراض وقد نفعل عن التفاصيل بحيث لانفعلها عند ماسئلتنا عنها وان
استقصيت في التأمل فقل ان ما يتعلق به الروية هو الهوية المشتركة لا الخصوصيات التي بها
الافتراق وهذا معنى كون علم صحة الروية مشتركة بين الجواهر والاعراض اذ يجب ان بعد ثبوت
كون الوجود هو العلة وكونه مشتركا بين الجوهر والعرض وبين الواجب لا يلزم من صحة رويةهما
صحة روية الجواز ان تكون خصوصية الجوهريّة او العرضية شرطاً لهما والخصوصية الواجب
مانعا عنها ووجه اندفاعه ان صحة روية الشيء الذي له الوجود الذي هو المتعلق للرؤية
ضروري بل لا معنى لصحة روية الاثبات ثم الشرطية او المساوية انما تتصور لتحقيق الرؤية
لاصحتها وقد يمتنع بوجوه اخر الاول منع اشتراك الوجود بين الواجب وغيره بل وجود
ككل شيء عين حقيقته ولا خفاء في ان حقيقة الواجب لا تماثل حقيقة الممكن وحقيقة
الانسان لا تماثل حقيقة الفرس وجوبه ماصر في بحث الوجود وغاية الامر ان الاعراض يرد على
الشاعري الزاما مادام ككلامه محمول على ظاهره وامّا بد تحقيق ان الوجود هو كون الشيء
له هوية ناشئة عن ضروري الشئ انه يلزم على ما ذكرتم صحة روية كل موجود حتى الاصوات
والطعوم والروائح والاعتقادات والقدر والادارات والاقايع والادراكات وغير ذلك من الموجودات
وبطلانه ضروري والجواب منع بطلانه وانما يتعلق بها الروية بناء على جري السادة بان الله
زعم لا يخلق فينا رويته الا بناء على امتناع ذلك وما ذكره المحقق مجرد السادة الثالث نقص
الدليل بصحة المخالفة فانها مشتركة بين الجوهر والعرض ولا مشترك بينهما يصلح لذلك
سوى الوجود فليزم صحة مخالفة الواجب وهو محال والجواب انها امر اعتباري يمتنع
لا يقتضي علمه انفسهم بل يتحقق عند الوجود وبني عند عدم صحة الروية سلبا لكن الحدوث
يصلح ههنا علة لان المنع من ذلك في صحة الروية انما هو امتناع تعاقب الروية بما لا يتحقق له في الخارج
واما النقص بصحة الملوحة فتوى والاصح ان ننصف هذا الدليل جلي وعلى ما ذكرنا
من ان المراء به ههنا متعلق الروية بكون المرئي من كل شيء وجوده وقال الامام الرازي
في نهاية العقول بان صاحبها من الزمان المرئي هو الوجود فقط وانما لا يصح اختلاف المخلوقات
بل نعمه بالضرورة وهذه تكملة لا ترتضيها بل الوجود علة لصحة كون الحقيقة المخصوصة مرتبة
(قال وعلى النوع ٧) الاجماع والنص لاخفاء في ان ثابت وقوع الروية لا يمكن التباين
السمعي وقد اوجبوا عليه بالاجماع والنص اما الاجماع فالتقاضي الامة قبل حدوث المصنفين
على وقوع الروية بكون الابان والاحاديث الواردة فيها على ظواهرها حتى روى حديث
الروية احد وعشرين رجلا من كبار الصحابة رضي الله عنهم واما النص فن الكتاب قوله تعالى
وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة فان النظر الموصول الى ما بمعنى الروية او لم يزم لها بشهادة
النقل عن لغة اللغة والتذرع لموارد استعماله واما مجاز عنها كونه عبارة عن تقليد الحدفة نحو
المرئي طبا روية وقد عذر ههنا الحقيقة لامتساع المقابلة والجهة فتعين روية لكونها اقرب
المجازات بحيث التحق بالمعانيق بشهادة العرف والتقدم لمجرد الالهام و رعاية الفاصلة دون
المحصن والمحصن ادعا بمعنى ان المؤمنين لا سخرافهم في شهادة جلاله وقصر النظر على عنفده
بمعنى النعمة واحسد الاكاد وناظرة من النظر بمعنى الانتظار كما في قوله تعالى انظروا ما نقبس
من نوركم ولوسم فاصولون بان ايضا قد يحكى معنى الانتظار كما في قول الشاعر وجوه ناظرون

٧ وعلى الوقوع اجاء الامة قال
حدوث الخائف والنص فن الكتاب
قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها
ناظرة والنظر الموصول الى ما بمعنى
الروية او لم يزم لها وبما تعين فيها
شهادة العقل والاستعمال والعرف
واعترض به قد يكون بمعنى الانتظار
كقول الشاعر وجوه ناظرون يوم بدر
الى الرحمن تأتي بالفلاح والى قد تكون
اسما بمعنى النعمة والنظر قد يصف
بما لا تصف به الروية كالكثرة
والازورار ونحوه ما هو يدور بدونها
مثل نظرت الى الهلال ناظرة وتقدير
الى ثواب ربها احتمال ظاهر منقول
واجب بان الانتظار لا يلزم سوق
الاية ولا يلزم بما في الثواب وكون
الههنا حرافة ههنا بل يعدل عنه
السلف ويحمل انظر الموصول بان
لانتظار نصف وكذا العدول
عن الحقيقة او الجواز المشهور
الى الحدف بالقرينة تعين ومنه
قوله تعالى في تعبير اكفار وتحقيرهم
كلاهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون
وقوله تعالى للذين احسنوا الحسنى
وزيادة اى الروية بدلالة الخبر وشهادة
السلف ومن السنة قوله صلى الله
تعالى عليه وسلم انكم سترون ربكم
كأروى هذا الخبر ليدل على ان لا يمتنع
فروية وقوله صلى الله تعالى عليه
وسلم في رفع الحجاب فيظنون
الى وجهه الله تعالى وقوله صلى الله
تعالى عليه وسلم واكرمهم على الله
من ينظر الى وجهه

يوم يرد إلى الرحمن تأتي بالفلاح وقوله وشئت ينظرون إلى بلال كما انظر الفناء إلى الغمام
 وقوله كل الخلائق ينظرون بحاله نظر الجميع إلى طلوع هلال ولوسم فانظر الموصول إلى بلال
 بمعنى الرؤية ولا مزوما لها لا تصاف بما لا ينصف به الرؤيا بقول السند والاوزار والرضى والتجربة للذل
 والخشوع والتحققة مع استثناء الرؤيا مثل نظرت إلى الهلال فلم اراه قال الله تعالى تريهم ينظرون
 اليك وهم لا يبصرون وجملة يحجازا عن الرؤيا ليس بأولى من جملة على حذف المضاف أي نظره
 أي ثواب ربهما على ما ذكره على رضى الله عنه وكثير من المفسرين وبالجملة فلا خفاء في ان ما ذكرنا
 احتمالات تدفع الاحتجاج بالآية واجيب بان سرق الآية لبشارة المؤمنين وبيان انهم يؤمنون
 في غيبة الغرغ والسرو والخابر بانظارهم النعمة والثواب لا بل لا بل ربما ينافي لان الانظار
 هو الحرج فهو بالغم والحزن والعاق وضيق الصدر اجدد وان كان مع القطع بالحصول على ان كون
 إلى اسماء بمعنى النعمة لو ثبت في اللغة فلا خفاء في بعده وخرابته واخلاقه بالهم عند تعليق النظر به
 ولهذا لم يحمل الآية عليه احد من أئمة التفسير في القرن الاول والثاني بل اجمعه على خلافه
 وكون انظار الموصول إلى سماء السند إلى الوجه بمعنى الانظار مما لم يثبت عن اللغة ولابد عليه
 الايات لجواز ان يحصل على قلب الحذف بتأويلات لا تحقق واما اعتبار حذف المضاف
 فمدول عن الحقيقة او الجواز المشهور إلى الحذف الذي لا يظهر فيه قرينة تعين المحذوف
 وتمام الكلام في الاشكالات الموردة من قبل المعتزلة على الاحتجاج بالآية والتخصيص عنها
 من قبل اهل الحق مذکور في نهاية العقول للامام الرازي لكن الانصاف انه لا يبعد القطع
 ولا ينفى الاحتمال ومنه قوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون حقشان الكفار وخصهم
 بكونهم محجوبين فكان المؤمنون غير محجوبين وهو معنى الرؤيا والجل على كونهم محجوبين
 عن ثوابه وكرامته خلاف الظاهر ومنه قوله تعالى للذين احسنوا الحسنى وزيادة فسر جهه وائمة
 التفسير الحسنى بالجنة وان زيادة الرؤيا على ما ورد في الخبر كاسيحي وهو لا ينافي ما ذكره البعض
 من ان الحسنى هو الجواز المسحق والزيادة هي الفضل فان قيل الرؤيا اصل الكرامات واعظمها
 فكيف يبرع بها باز زيادة قلنا للتنبيه على انها اجل من ان تعد في الحسنات وفي اجابة
 الاعمال الصالحات والنص من السنة قوله عليه السلام انكم سترون ربكم كما ترون هذا القمر
 اية البدر لا تصفهون في رؤيته ومنها ما روى عن صهيبة انه قال قرأ رسول الله صلى الله تعالى
 عليه وسلم هذه الآية للذين احسنوا الحسنى وزيادة قال اذا دخل اهل الجنة الجنة واهل النار النار
 نادى مناد يا اهل الجنة ان لكم عند الله موعدا ينتهى اذ يجزئكم قالوا ما هذا الموعد انما ينفل
 عوازل ينالون بضر وجوهنا ويدخلنا الجنة ويجزئنا من النار قال فرفع الحجاب فينظرون إلى وجه الله
 عز وجل قال فاعطوا شيئا احب اليهم من النظر ومنها قوله عليه السلام ان ادنى اهل الجنة
 عز لم ينظر إلى جناته واذا واجهه ونعيمه وخدمه وسرره مسيرة القبة سنة اكرمهم على الله
 من ينظر إلى وجهه غدوة وعشية ثم قرأ رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وجوه يومئذ تاضرة
 إلى ربها نظرة وقد صحح هذه الاحاديث من يؤتيه من آية الحديث الاتية احاد (قال تمك
 المختلف بوجوده ٧) بمعنى للمعتزلة شبه عقلية وسعية بعضها يمنع صحة الرؤيا وبعضها وقوعها
 فاعقلية اصولها ثلثة الاولى شبهة المسايلة وهي انه لو كان حريا لكان مغايبا للرائى حقيقة
 كافي الرؤيا بالذات او حكما كافي الرؤيا بالذات والحقيق انه لا حاجة الى هذا التخصيص لان الرافى
 بانزارة هو الصورة المنطبعة فيها بالمقابلة للرائى حقيقة لا ماله الصورة كالوجه مثلا ويدعون في لزوم
 اية الضرورة ويرفعون على ذلك وجوها من الاستدلال مثل انه لو كان حريا لكان في جهة
 وحج وهو محال وكان جوهر او عرضا لان المعين بالاستقلال جوهر و بالتعبه عرض ولكن

في الاول انه لو كان حريا لكان
 بالضرورة مغايبا فكان في جهة
 جوهر او عرضا

أما في البدن أو خارج البدن أو فيها أو كان في الجنة أو خارج الجنة أو فيها أو لا تفعل الروية
 أن لم يكن فيه ولا شأجه لا تشابه المقابلة ولكن أرى أكله فيكون محدودا متاهيا أو بعضه
 فيكون متبعضا مجزأا وهذا بخلاف المسلم فإنه انما يتعلق بالصفت ولا فساد في أن يكون للمعلوم
 كلها أو بعضها وكان اما على مسافة من الرئي فيكون في حيز وجهه أو لا فيكون في العين أو
 متصلا بها أو كان روية المؤمنين بالامامة فمعه فيكون متصلا بعين كل أحد يتقنه فيكون روية لا يتقنه فيجب
 أو متصلا بها فيكون على مسافة واما على التعاقب مع استوائهم في سلامة الحواس فيلزم الحجاب
 بالنسبة إلى البعض ولكن روية امامهم روية شئ آخر في الجنة فيكون على جهته ضرورة أن روية
 الشئين دفة لا تفسد الا كذلك واما لادعها فيكون ما هو باطن في الدارين مرييا وما هو ظاهر
 غير مري في شرائط الروية ووجدت خلة شماع أحد المرتبين انما يوضح في الأجسام والجواب
 ان لزوم المقابلة والجهة النوع والروية نوع من الادراك بخلافه الله متى شاء ولا شئ شاء ودعوى
 الضرورية فيحتاج فيه إلى تعفير من العقل غير موعول ولساني في الشاهد فلا يلزم في الغائب لأن الرويتين
 محتجتان اما بالماهية واما بالهوية لا محالة فيجوز اختلافهما في الشروط والوزن وهذا هو المراد بالروية
 بلا كيف بمعنى خلوها عن الشرائط والكيفيات المتغيرة في روية الاجسام والاعراض لا بمعنى خلوا الروية
 او الرائي او المرئي عن جميع الحالات والصفات على ما يفهمه ارباب الالهيات فيترشون بأن الروية
 فعل من افعال العبد أو كسب من اكسابه فبالضرورة يكون واقعا بصفة من الصفات وكذا
 المرئي بحاسة احدهن لا بد ان يكون له كيفية من الكيفيات نعم يتوجه ان يقال تراعى
 انما هو في هذا النوع من الروية لا في الروية المتخلفة لهما بالمفارقة المستتمة عندكم بالانكشاف التام
 وهذا العلم الضروري (قال الثاني) الشبهة الثانية شبهة الشعاع والانطباع وهي ان الروية
 اما بانصال شعاع العين بالمرئي واما بانطباع الشئ من المرئي في حدة الرائي على اختلاف
 المذهبين وكلاهما في حق الباري ظاهر الامتناع فتشع رويته والجواب ان هذا مما تراز فيه
 الفلاسفة فضلا عن المتكلمين على ما سبق في بحث القوى ولساني فمما هو في الشاهد دون الغائب
 اما على تقدير اختلاف الرويتين بالماهية فظاهر واما على تقدير اختلافهما في الوزن يقع افراد الماهية
 الواحدة بطرق مختلفة (قال الثالث) الشبهة الثالثة شبهة الموانع وهي انه لو جازت رويته
 لدامت الأكل سليم الحاسة في الدنيا والآخرة فيلزم ان تراه الآن وفي الجنة على الدوام والاول
 من اللذات وجه الزرور له بكنى الروية في حق الغائب سلامة الحاسة وكون الشئ جائز الروية
 لان الله به وانشاء الموانع من قرط الصغر أو الظلمة أو القرب أو البعد أو جولة الحجاب
 لاكتشف أو الشعاع المناسب لضوء العين انما يشترط في الشاهد روية الاجسام والاعراض
 فعد تحقق الامر من لولم يجب الروية لجزان تكون بحضورنا جبل شاهقة لا تراه الله قد لا
 لم يخفى رويته والوانه فها على شرط آخر وهذا قطعي البطالان والجواب انه ان اردت جواز
 ذلك في نفسه بمعنى كونه من الادوار الممكنة فليس قطعي البطالان بل قطعي الصحة والشرعية
 المذكورة ليست لزمية بل اتفاقية بمنزلة قولنا لولم يجب الروية عند تحقق الشروط لكان
 العالم ممكن وان اردت جواز عند العقل بمعنى تجوز ثبوت الجبال وعدم جزئه بانتهائها
 فلزوم ممنوع عن انتفاءها من العباديات انقطاع الضرورية كعدم جبل من الباقوت وبحر
 من الزريق ونحو ذلك مما يخالف الله تعالى العلم الضروري بانتهائها وان كان ثبوتها من الممكنات
 دون اللهالات ولبس الجرمية سببا على العلم بانه يجب الروية عند وجود شرائطها لحصوله من غير
 ملاخضة فلا يلزم الجهل بملك سلسا وجوب الروية عند تحقق الشروط المذكورة في حق

٤

ان الروية اما بالشعاع او الانطباع
 وكلاهما ظاهر الامتناع قلنا لوسلم
 الزرور في الشاهد خاصة
 من

٢

له لو صحت رويته لدامت في الجنة
 في الدنيا والآخرة لتحقيق الشرط الذي
 يعقل في رويته من سلامة الحاسة وكونه
 جائز الروية والالزام ان يكون بحضورنا
 جبال شاهقة وبحار هائلة لا تراه
 لعدم خلق الله الروية أو لانتفاء شرط
 خاص لها قلنا تنفذها ليس مبني
 على ذلك بل ضروريا كساديات
 ثم لوسلم الوجوب في الشاهد لعلها
 لا تجب في الغائب لاختلافها بالماهية
 او لاشتراطها بزيادة قوة قد لا توجد
 من

الشاهد لكن لانسلم وجوبها في الغائب عند تحقق الزمير بل وان كان تكون الرويتان مختلفتين في المعية
فختلافان في الاوانم او تكون رؤية الخاطئ مشروطة بزيادة قوة ادراكية في الباصرة لا بخلاف الله
الا في الجنة في بعض الأزمان ثم لا يفتي ضئف ما ذكره بعض المعتزلة من ان العينين اعني الذنوبية
والأخرية لا كانتا شيئاً زمت تساويهما في الاحكام والاوزان والشروط وان الشروط والموانع يجب
ان تكون مخصصة ففي ذكرنا للدوران الفطري ولانه اذا قبل ان لنا هناك شيئاً آخر مقررنا بجميع ما ذكر
من الشرائط وانشاء الموانع الا لا انه لا يرى لانتفاء شرط تحقق ما من غير ذلك فمنه قطع بطلانه
واجب الامام الرازي على بطلان انحصار الشرائط فيها ذكره ووجهين احدهما وبنائه على قاعدة
المتكئين اعني تركيب الجسم من اجزاء لا تتجزأ لتأري الجسم لكبيرين البعد صغيرا وما نالنا الا لروية
بعض اجزائه دون البعض مع استواء الكل في الشرائط المذكورة فلو لا اختصاص البعض
بشرط وارتفاع مانع لما كان كذلك ونشبهنا انما زى ذوات التبرار عند اجتماعها ولازها عند
تفرقها مع حصول الشرائط المذكورة في الحالين فعلمنا اختصاصها حالة التفرق بانفاء شرط او
وجود مانع لا ياقال بل ذلك لانفاء شرط الكثافة وتحقق مانع الصغر لا تناقول فيئذ تكون رؤية
كل ذرة مشروطة بانضمام الاخرى اليها وهو دور واجب عن الاول يمنع الثاني فان اجزاء الجسم
متفاوتة في القرب والبعد من الخلقه فلعلي البعض منها تقع في حد البعد المانع من الرؤية بخلاف
البعض وعن الثاني بانه دور معينة لا تقدم (قال اربع ٢) هذه هي الشبه السعوية واقواها قوله
بالصبر استناد الى الآلة والادراك بالصبر هو لروية بمعنى اتحاد المفهومين اولاً ولزها بما يشاهد
النقل عن اثمة اللغة والتبع لموارد الاستعمال والقطع بمنازع اليات احدهما ونفي الآخر مثل ادركت
التمر يصيرى وما رايتيه والجمع المعروف بالام عند عدم فرفته العهد والبصية للعموم والاستعراق
بلجام اهل العربية والاصول واثمة التفسير وبشهادة استعمال الفصحاء وصحة الاستدانة فلهذا
سبحانه قد اختبر بانه لا يراه احد في المستقبل فلوراه المؤمنين في الجنة لزم كنيته وهو محال لا يقال
اذا كان الجع للعموم فدخلوا النبي عليه يقيد صلب العموم ونفي الشمول على ما هو
معنى السلب الجزئي لا عموم السلب وشمول النبي على ما هو معنى السلب الكلي فلا يكون
اختصارا بانه لا يراه احد بل بانه لا يراه كل احد والامر كذلك لان الكفار لا يرونه
لأنقول كما يستعمل اسباب العموم مثل مقام العبيد كلهم ولم آخذوا لدرهم كلها كذلك يستعمل
لعموم السلب كقوله تعالى وما الله يريد طائفة الامين ولا طمع الكافرين والمنافقين وكذلك صريح
كلمة كل مثل لا يفتح كل احد ولا قبل كل درهم ومثل والله لا يحب كل مختال فخور ولا قطع كل
خلافهمين وتحققه فانه ان اعتبر النسبة الى الكل ولا تفتت فهو سلب للعموم وان اعتبر النبي
اولاً لم نسم الى الكل فعموم السلب وكذلك جمع القبول حتى ان الكلام المشتمل على نفي قديديكون
الى التقييد قديديكون لتقييد النبي فخل ما ضربته ثوباً اي بل انه متسلب للتعليق والعمل للفعل وما
ضربته الاكرام التي تركت ضربه لتعليل السلب والعمل للنبي وما جاء في رايها اي بل
ما شأني لك بكيفية وما حج مستطعها اي ترك الحج مع الاستطاعة فكيف للنبي وعلى هذا
الاصل يبنى ان النكرة في سياق النفي اتفقت اذا تعلقت بالفعل مثل ما جاني رجل لا بلاني
مثل قولنا الامي من لا يحسن من الفاتحة حرفاً وان اسناد الفعل المنفي الى غير الفاعل
والفعل يكون حقيقة اذا قصدني الاسناد مثل ما نام الليل بل صاحبه وبجاء اذا قصد
اسناد النبي مثل ما نام ابلي وما صام نهاري وما رجحت تجارته يعني سهر وافطر وخسرت وكذا
ما يلي يشتمل وان كان ظاهره على نفي الاسناد كان المعنى ابلي ساهر وان متعلق الهمي قديديكون
فيد الهمي مثل لا شربوا الصلوة واتم سكارى وقد يكون قديداً لانه اي طلب الترك مثل

قوله تعالى لا تدركه الابصار
ادراك البصر هو الرؤية ولا زها وقد
في على سبيل العموم لان اللاحق بالمقام
والشائع في الاستعمال في مثل عموم
السلب باستناد النبي الى الكل لا يسي
العموم يبنى الاستدانة الى الكل ثم يسي
الكلام للقدح بذلك فيكون نفسه
تفصيصاً فيتمتع قلنا لوسم العموم
في الأشخاص والوقوات فادراك
الصبر بانه على وجه خاطف يتجوز
المرئي او انطباع الشيخ في لعمري
في اللفظ من معنى التيسل ولوصول
أخذنا من ادركت فلانا اذا لحقته فلا
يلزم من نفيه نفي الرؤية ولا كونها
نفساً للتعليق

لا تكفر تدخل الجنة وان شئت وما هم مؤمنين لنا كذا في لاني الانكيد وما زيد اضربت لاختصاص
 لاني الاختصاص باعبر الله عبد لاختصاص الانكار دون لعكس واذا تحقق في خلافت
 ايضا كذلك حتى ان الشرط لا يكون سببا لمضمون الجزاء فقد يكون سببا لمضمون الاخبار والاعلام
 كقوله تعالى وما لكم من نعمه من الله وان متعلق اخر كما يكون قيدا للمطلوب فممكنون قيدا للطلب
 مثل صل لانها فرضة رزك لانك غني وهذا اصل كثير الشعب غن رالة والتدريج والتبعية والتخاطفة
 عليه ولم يبيده الغور على ما ينبغي فلذا اشترنا اليه اذا تقرر هذا فنقول كون الجميع المعرف بالامر في النبي
 لعموم السلب هو شائع في الاستعمال حتى لا يوجد مع كثرة في التنزيل الا بهذا المعنى وهو ان لا يفي
 بهذا المقسم على ما لا ينبغي وثانها اي ثاني وجهي التمسك بالآية ان في ادراكه بالبصر وارد
 مورد التمدح مدح في انشاء المدح فيكون نقضه وهو الادراك بالبصر نقضا وهو على الله تعالى
 محال فيدل هذا الوجه على اني الجزاء والجواب والانه لو لم يعم الابصار وكون الكلام لعموم
 السلب لكن لانهم عموه في الاوقات والاحوال فيحصل على في الرؤية في الدنيا جعلا بين الاداة
 واورد عليه اولان هذا التمدح وبابه التمدح بدوم في الدنيا والآخرة ولا يزول ودفع بان امتناع
 الزوال اما هو فبان يرجع الى الذات والصفات واما يرجع الى الافعال فقد يزول بمجرد زوالها
 والرؤية من هذا القبيل فتدبر في العبادات دون العبادات وثانيا ما لانهم ان الادراك بالبصر هو الرؤية والامر
 والارجح من قوله انما يتغير في العبادات دون العبادات وثانيا ما لانهم ان الادراك بالبصر هو الرؤية والامر
 انما هو رؤية مخصوصة وهوان يكون على وجه الاحاطة فيجوز ان يثبت ادركه بصرى لاحاطة القيم
 ما خردا من ادركت فلانا انا خلقته ولهذا يصح رأيت القمر وما ادركه بصرى لاحاطة القيم
 ولا يصح ادركه بصرى وما رأيت فيكون احص من الرؤية ملزوما لهما بمعنى الاحاطة من العلم
 في الزمان من نفيه فنهنا ولا من كون نفيه مدحا كون الرؤية نقصا واستدلالهم بان ادركت القمر
 بصرى وما رأيت ناقصا انما يثبت ما ذكرنا الاما ذكر واثبت لهم من انهم لا لغة اخترا فان ادراك الحواس
 مستو من ادركت فلانا انا خلقته وقد صرح حقيقة فرفعة فالجوع فيه الى ادركه من لغة فان قيل
 فاذا كان الادراك ما ذكرتم وهو مستعمل في حق الباري لم يكن لقوله لا تدركه الابصار فائدة ولا توبه
 وهو يدرك الابصار جهة قلنا ما فائدته فالتدريج ينزله عن سمات الحدوث والنقصان من الحدود
 ونهايات واما ادراكه الابصار فعبارة عن رؤية ياما اوعله بها تنبيرا عن اللانها بالمرم وثانها
 ان في ادركه الابصار والارتفاع فيه والمستأزع ادراك المدبرين والادالة على نفيه وهذا ينسب
 الى اشعري وضعفه فظاهر لنا اشترنا اليه ولان جيج الاشياء كذلك اذا مرست منها انما يدركها
 المبصرون لا ابصار فلا تمدح في ذلك بل لا فائدة اصلا اللهم الا ان يراد ان ادراك الابصار
 هو الرؤية لا ابصار فعلى طريق المواجعة والانطباع فيكون نفيه تمدحا وبينا لتزاد الباري تعالى
 عن الجاهة ولا يستلزم ان الرؤية المستأزع (قل بل ربما يلزم جوازها) اشارة الى استدلال
 الاصحاب بالآية على جواز الرؤية وتقرير الظاهر بين منهي ان التمدح ينفي الرؤية يستدعي
 جوازها لم يكن ذلك للتمتع والتدريج يجب اكبر بالادلة منها كالعدم حيث لا يرى ولا مدح
 في ذلك واعتراض بان لك انما لم يعم اصل المدح والكلمات اعني الوجود واما المخرج فتمسح
 بنفي الرؤية التي هي من صفات الخلق وسمات النفس وان لم يجز رؤيته واجب بالادراج في ذلك
 ايضا لان كثير من الموجودات بهذه الثابتة كالاصوات والظهور والروائح وغيرها فاعتراض
 بان هذا لا يستقيم على اصلكم حيث جعلتم متعلق الرؤية هو الوجود وجز نمرة بكل موجود
 فاجب بان تلك الاعراض وان كانت جائزة للرؤية الا انها مقرونة بامارات الحدوث وسمات
 النفس فلم يكن في رؤيتها مدحا بخلاف الصانع فله علم بالادلة الناطقة قدمه وكاله وادرج

ولم يكن نفي ادراكه البصر مدحا
 كما في المنعز بحسب سبب الكبرياء
 لا كعدمه او كالاصوات والروائح
 والظهور

تحدّج بقى الرؤية في شأن كلام ينى سمات الحدوث والزول ويستقر على آيات العظمة والجلال اعني قوله تعالى بدع السموات والارض الى قوله وهو اللطيف الخبير فدل على جواز الرؤية ليصلح فيها تدحا وصورا يحصل ان في الرؤية عن الموجود الجانبي الرؤية تدلى عن سمات النفس بل المقرة ووصفات الكمال تدح لها فعارض باله يجب ان لا يراد فلا يرى في الاخرى ان زواياها قد تدح نفس واجيب ان ذلك تدحها فها يرجع الى الذات وصفاته والتدح في الرؤية يرجع الى صفات الذل لان الرؤية تخلق لله تعالى ونهيا يخلق عندها والافعال حادثة يجوز زوالها ونزول المادح الراجعة اليها لا يحصل بذلك تغير في القديم ولا نقص في المذات والماسم هذا عن رأى القائلين بقدم التكوين ومغالبته بالكون المحسن جعل هذا التدح راجعا الى الذل لانه لا مدح للشيء في ان لا يخفى الله تعالى في اعين ناس رؤيته بل بصدده لان كل مذهب ودرج لا يرى انما يخفى الله تعالى رؤيته في الاوصار اجاب بعضهم بان ادراك المصهر والاطاعة بمجرب المثر والوقوف على حدوده ونهاياته والتدح به تمام يكون على تقدير صحة الرؤية وانشاء امارات الحدوث وسمات النفس اذ لا تدح في الادراك فيما غتم رؤيته التي هي سبب الادراك كعدم ولا يتما تضع رؤيته لكن عرف حدوده ونقصه كالاصوات والروائح والطعم واعلم ان معنى هذا التدح لا على ان يكون كل من قوله لا تدرك الا بصرا وقوله وهو يدركه الا بصرا مدحا بل قد تدح ان المجموع تدحا واحدا فيتمثل (قال الحسن) في هذه الآية السبعية وتقرها ان الله تعالى خاطب موسى عليه السلام فتدح قوله ان تدح رؤيته ان تدح في كلفه ان التدح في المستقبل على سبيل التأييد فكون نصا فان موسى عليه السلام لا يراه في الجنة او على سبيل التأيد فكون ظاهرا في ذلك لان الاصل في مدحه عدم الادراك وانما يرى موسى عليه السلام لم ير غيره اجماعا وباب ان كون كلفه ان للتأييد لم يثبت من يؤمن به من ائمة الله وكوفها لانه كيد وان تدح لا يمنع الاكثارة لكن لانها دلالة الكلام على عدم الاوقات لانصا وظاهرا واوصل للظهور فلا عبرة به في الاعمال فيستقيم ظهور فريفة الخلاف وهو وقرة جواب السؤل الرؤية في الدنيا على ما توضح عدم وجب الحج على الرؤية في الدنيا توفيقا بين الالة (قال السادس) قوله تعالى وما كان لبرهان يكلمه الله الاوحيا اومن وراء حجاب او يرسل رسولا فيجيبه بانه ما شاء (2) سبقت الآية انني ان رافعا حدى البشر حرج تكلمه الله تعالى فكيف في غير ذلك لانه لم يزل حين قالوا لحد عليه الصلوة والسلام اتكلم الله وتظن اليه كل موسى عليه السلام ونظريه فضل انظر اليه موسى وسك والمشي ما حجب البشر ان يكلمه الله الاكلاما خفيا يسره في النسم والالهام او سوا من وراء حجاب كالآلة لموسى عليه السلام وعلى آسا مناه كما هو اثناع عشر كثير من حال ان يشاء والجواب منع ذلك بل انما سبقت الآية لبشر انواع تكلم الله البشر وتكلم وحيا اعم من ان يكون مع الرؤية او بدونها بل بدنى ان يحصل على حال الرؤية ليصح جعل قوله اومن وراء حجاب عطفا عليه فسمي اذ لا تدح له وي كونه يدون اربعة تدح لا يحل من احجب حجاب وولم يلائها على نفي الرؤية وزوالها في ذلك فيجعل على الرؤية في الدنيا جبا من الالة وجرى على موجب القرينة عن سبب الزول وهو حادثة على المصدروس على احجب صفة كتحذف في الامان وراء حجب او يرسل ساطع على وحيا اختيارا ان يرسل نوع من الكلام يجوز ان يكون انفة في حجب الخلال (قال السابع) ثم رمان الله خيرا في كتابه رؤس ان يعظمه استعظا ما شهدا واستقره استنكارا بليغة حتى سمى ظاهرا وعثر كقوله تعالى وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا الملائكة انزوى وبنا لقد استنكر وفي انفسهم وتوا عثر اكبرا وقوله واذا قمنا اموسى

٥ قوله تعالى ان زكريا من الانبياء
اولئِكَ كُتِبَ فِي السَّمْعِ وَجَسَدِهِ
مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ لَا بَرَاءَ غَيْرِهِ
بِالْإِجْمَاعِ قُلْنَا إِنَّا لَبَدَّلْنَا بَيْنَهُ
الثَّقَافَةَ وَالنَّاسُ كَيْدٌ لَا يَقْضِي عَوْدُ
الْأَوْغَاثِ مِنْ
كَأَلَيْقِمْ يَتْلُو التَّكْوِيمَ وَزَكَتِ حِينَ
قَالُوا لَئِنْ يَدْعُوهُ إِلَّا جَنَابُ اللَّهِ
وَنَظَرْنَا إِلَيْهِ كَوَسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ ذَكَرَتْ
حُلَى بَيِّنَاتِ التَّكْوِيمِ وَفِي الرُّؤْيَا قَتْنَا مِنْ
الْأَلْبَابِ الْأَنْوَاعِ التَّكْوِيمِ وَأَوَكُنْ فِي
الرُّؤْيَا فِي الرُّؤْيَا لَكُنْ مِنْ وَرْدِ الْجَلْبِ
مُسْتَدْرِكًا لَدَعَا لِي سَوَى عَدَمِ الرُّؤْيَا
مِنْ
الْأَسْبَابِ تَعَالَى لَمْ يَكُنْ رَسُوْلُ الرُّؤْيَا
الْأَوْدَقُ سَقَطَ وَاسْتَأْذَنَ حَتَّى سَمِعَهُ
فَخَافَ وَتَوَخَّاهُ وَقَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ
لِقَاءَنَا آيَةً وَذَكَرْتُمْ بِمُوسَى لِي
قَوْمِ لَكَ الْآيَةُ وَأَمَّا أَهْلُ الْكُتُبِ
فَنَزَّلْنَا عَلَيْهِمْ كِتَابًا مِنَ السَّلَامِ الْآيَةُ
وَأَمَّا لِقَاءُكُمْ وَنَادَاهُمْ وَهَذَا
مُسْتَعْظِمُ الزَّلْ لِمَا لَمْ يَكُنْ الْكِتَابُ مَعَ
مِنْ
أَكَلَهُ

ان نقول لك حتى ترى الله جهره فاخذكم الصاعقة وانتم تظنون وقوله يا ايها الكتاب انزل
عليهم كتابا من السماء فقد سألنا موسى اكب من ذلك فقلوا انزل الله جهره فاخذتهم الصاعقة
بقلمهم فلما جازت برؤيته لم كان كذلك بالجواب ان ذلك انعتهم وعادهم على ما يشرب به مساق
الكلام لاطلاعيهم الرؤيه وانما دعوتوا على طلب انزال الانا كذا عليهم والتكلم مع الله من المحركات
رفقا واسلم فاعتبرهم الرؤيه في الدنيا وعلى طريق الجهره والمقله على ما عرفوا من سال
الاجسام والاعراض وقوله تعالى حكايه عن موسى عليه السلام ثبت اليك والاول المؤمنين
منه التوبه عن الجراء والاقدام على السؤل بدون الاذن او عن طلب الرؤيه في الدنيا ومعنى
الايمان التصديق باله لا يرى في الدنيا وان كانت ممكنه ومقال به بعض السالف من وقوع الرؤيه
بالصبر اليه المراج فالجهره على خلافه وقد روي له سئل صلى الله تعالى عليه وسلم هل رأيت
ربك فقال رأيت ربي بهدائي وامالي رؤيه في المنام فقد حكى القول بها عن كثير من السلف
(قال خاتمه ٨) اختلف الناس في رؤيه الله تعالى في اهل بصيرة بعضهم فقال الجمهور
نعم لا فخص دليل الوجود صحة رؤيه كل موجود الا انه لا دليل على الوقوع وكذا ادراكه بسائر
الحواس اذا علمناه باوجوده سيما عند الشيخ حيث يجعل الاحساس هو العلم بالشمس ولكن
لا نزاع في امتناع كونه مشعوما مذكورا لموسى لاخصص ذلك بالاجسام والاعراض وانما ذلك
في ادراكه بالشم والذوق واللمس من غير اتصال بالحواس وحاصله انه كما ان الشم والذوق
واللمس لا يستلزمان الادراك لشيء فربما شمت التفاح وذقته ولمسه فما ادركت رائحته وطعمه

وكيفية كذلك انواع الادراكات الحاصلة عند الشم والذوق واللمس لا يستلزمانها بل يمكن
ان يحصل بدونها وتماق بغير الاجسام والاعراض وان لم يعم دليل على الوقوع ذلك
خير بحال دليل الوجود وجريانه في سائر الحواس الاولى الاكفاء بالرؤيه (قال البحث الثاني ٩)

اختلفوا في العلم بحقيقة الله تعالى البشرية في معرفة ذاته بكسده الحقيقة فقال بعدم حصوله
كثير من المحققين خلاف الجمهور المتكلمين ثم القائلون بعدم الحصول جبروه خلافا للفلاسفة
اخرج الاولون بوجهين احدهما ان ما يعلم منه انبشروا بالحواس والاضافات والاحسن ان يقول
هو الوجود بمعنى انه كائن في الخارج والصفات بمعنى انه حي عالم قادر ونحو ذلك والساووب بمعنى
انه واحد ازل ابدى ليس بجسم ولا عرض وما اشبه ذلك والاضافات بمعنى الله خالق ورازق
ونحوهما ونظيران ذلك ليس علما بحقيقة الذات لا يقال الوجود عين الذات عند كثير من

المحققين فاعلمه على ما نقول قد اشترنا الى ان معنى العلم بوجوده التصديقي باله موجود ليس بمعلوم
لاصور وجوده الخاص بحقيقته وكذا الكلام في الصفات وثانيتها ان ذاته المخصوصة جبرئ
حقيق بمنع قصوره الشكره فيه ولا شيء يعلم منه كذلك والهاذا يغتفي في بيان التوحيد اي اني
الشكره الى الدليل واوكان المعلوم منه بمنع الشكره لما كان كذلك وما يقال ان الواجب كماله
ممتنع كثر افراد غشيه ان مفهوم كذلك لا الذات المخصوص الذي يصدر عليه
انه واجب ويرد على الوجهين التالسين ان معلوم كل احد من انبشروا كثر ومن اين لكم
الاحاطة بافراد انبشروا معلوماهم وقد يقال على الاخير ان من جعله ماعلم منه الوجودات
بالنسبة المقاطعة ومع اعتبار ذلك لا تصور الشكره ولا لاقتضائي بيان التوحيد فيجب بان هذا
بالصلا كلى اذ لا يمنع فرض صدقه على كثيرين وان كان المفروض محالنا من يتوجه ان يقال
الكلام في حقيقة الواجب لاني هوته ولهذا ترى القائلين بامتناع المعلومه يعلمون امتناع
اكتسابه بالحد والرسم منبسا على انه لا ترك فيه وان الرسم لا يفيد الحقيقة لانه على ان الشخص
لا يعرف بالحد والرسم واقبلين بمحصل المعلومه يقولون انه لا حقيقة له سوى كونه ذاتا

٨ مقتضى دليل الوجود صحة رؤيه
الصفات كسائر الموجودات لان
العاده لم تغير بالوقوع والدليل لم يزل
عليه وكذا باقي الاحساسات سيما على
رأى الاشعري وليس الكلام في نفس
الشم والذوق واللمس فانها قطعاً
الاصح في بلى في الارزاق الجاهلي

عندها متن

٨ في العلم بحقيقته لع كثير من المتكلمين على
انه غير حاصل للبشر لان ما يعلم منه
وجود وصفات وسلوب واضافات
ولان ذاته تمنع الشكره والعلوم
لا يتبعها بالبدليل افتقارنا الى بيان
التوحيد ثم هو كاف في صحة التكم عام

متن

واجب الوجود يجب كونه قادرا على ما يحسبها بصيرا الى غير ذلك من الصفات حتى اجترأ
المشائكة من المذلة لفظوا انهم لم يعلّموا ذلك من غير تفاوت وهذا البحث عند المتكلمين
يعرف بمسئلة المائية وينسب القول بها الى ضمرار حيث قال ان الله تعالى مائة لاجلها الامور
والروى لروى عليه باقى قدرة الله تعالى ان يخلق في الخلق حاسة سادسة به يدركون تلك
المائة والحكمة وحين روى ذلك عن ابي حنيفة رضى الله عنه انكر صحها هذه الرواية اشدها انكروا ذلك
لان المائة عبارة عن المجاسة حيث يقال ماهو معنى اى جنس هو من اجناس الاشياء
واقلة تعالى من جنس الجنس لان كل شى جنس مماثل لجنسه والمختص من الانواع والافراد القول به
تشبيه وقصره بعضهم بان الله تعالى يعلم نفسه بمساعدة لا بدليل ولا يخبر ونحن نعلمه بدليل ونخبر
ومن يعلم الشىء بالشاهدة ومسلم منه ما لا يعلم من لا يشاهد وليس هناك شىء هو المائة ليزم
التشبيه وكان المحاسبين يمدان عن لفظ المائة الى لفظ لفظ صفة كما قال القاضى ان خاصيته
غير معلومة انسا الا نوهل تعلم بعدد رتبته في الجنة فقد تردد احتراز عن التشبيه (قال ثم هو كاف)
اشارة الى جواب استدلال القائلين بوقوع العلم بحقيقة تشبهها بالتحكم عليه بكثير من الصفات
والترتب والافعال والحكم على الشىء يستدعى قصوره من حيث اخذ حكمه عليه وصح الحكم
عليه فانما كان الحكم على الحقيقة لزم العلم بالحقيقة والزاما بان قولكم بحقيقة غير معلومة اعتراف بكونها
معلومة والاصح الحكم عليها وايضا الحكم اما انها معلومة او ليست بمعلومة واما كان ثبت
المطارب وتترى الجواب انها معلومة بحسب هذا المفهوم اعنى كونها حقيقة الواجب وهذا ايضا
من الامور والوجوه والاعتبارات وكذا مفهوم الذات والماهية والكلام فيما يصدق عليه
انه الحقيقة والذات (قال واما الجواب ٨) تمسكت الفلاسفة في اشاعت العلم بحقيقة موجودين
احدهما ان العلم هو ارتسام صورة المعلوم في النفس اى راهته الكلية المترعة من الوجود المعنى
مخوف التخصص بحيث اذا وجدت كانت ذلك الشىء وليست الواجب ماهية كلية معروفة
للتخصص على ما تقرر في موضعه او فرض ذلك كمال الواجب موقفا على تلك الصور بالمأخوذة
في الازدهار فيصير كثير لو يطل التوحيد واجب بالانتماء الى العلم بارتسام الصورة والى فلا
كذلك العلم الواجب والاصح الواجب والوساطة انما في التوحيد تعدد افراد الواجب بالصور اما خوذة
منه والمحل اشخصية كان فرض صدق المفهوم على الكثيرين لاصدق الموحود المعنى على
الصور وتبينه ان تصور الشىء اما ان يحصل بالبداهة وهو متفق على الواجب وقفا واما
الحال وهو انما يكون للربك من الجنس والفصل والواجب ليس كذلك واما لرسم وهو لا يشهد
بالحقيقة والكلام فيه واجب بالانتماء فيخصار طرق التصور في ذلك بل قد يحصل بالانتماء
او بخلاف الله تعالى العلم بالضرورة بالكسبيات او بصيرة الاشياء مشاهدة النفس عند مفارقة
البدن كسائر المجرىات والوساطة لرسم وان لم يستقر تصور الحقيقة لكن قد يفيض الى كماله (قال
افصل الخامس في افعاله وفيه مباحث ٩) وله باقى خلق افعال العباد بمعنى انه هل من جملة
افعال الله تعالى خلق الافعال الاختيارية اى للعباد بامر الالهي مع او تفق على انها
اعمالهم لان افعاله اذا قام واقاعد والاكل والشرب وغير ذلك هو لسان مثلا وان كان الفعل
مخروفا لله تعالى قال الفعل غيبسند حقيقة انى من قام به لاني من اوجده الا ترى ان الايض
مشلا هو الجسم وان كان البياض بخلاف الله والجمادى والنجى في خفاء هذا المعنى على عوام
الفكرية وجهالهم حتى شعوبه على اهل الحق في الاسواق وانما العجب خفاؤه على خواصهم
وعلمائهم حتى سواد وابه المحكيات والافواق وبهذا يظن ههنا تمسكهم بماورد في انكتب والى
من اسناد الافعال الى العباد لا يثبت المدعى وهو كون فعل العبد واقعا بخبره بخلافه وتخبر

٨ واما البرهان في الفلاسفة لانه
بالرسم الصورة وينصرون الواجب
ويترى مفعوليه على الكثرة والله
اما بالبداهة والبداهة الواجب
وتترك او بالرسم وينصرون تصور
الحقيقة ورد الاول بالنوع وان لم يتبع
معرفة على الافراد لا الصور وتعالى
بعد تسليم المحرر بان الرسم
قد يفيض الى
٩ الفصل الخامس من افعاله وفيه
مباحث البحث الاول قبل العبد
واقعة الله تعالى وانما العبد
الكتاب والمعرفة بغيره العبد صورة
والكتاب والاشياء والاشياء بهما على
ان شئت اجمعها به والقاضى على
ان شئت قدرة الله عليه وقدره امد
بوصفه ككونه طاعة او مصيبة واما
العلم بمعنى انه لا لا القدرة العبد اصلا
اجنابا ولا كسبيات فضرورى العبدان
والكتاب قبل تلك الوصف النورية
تعالى قدرة الله تعالى الفعل المخلوق
بغيره الله من حيث خلق لا بد قدرة
به بغيره وتبين ما يفسر به المفسر
بلا حجة افراد السادر وما يقع
في الخلق والتميز والتميز انظر
والعلم في التمييز والافاضة انما
اضافى يجب من العبد ولا واجب
وجود المقبول انما صافى الفاعل
بالقدرة وذلك كثيرين احد طرفين
وتوجه وصرف القدرة متى

البحث على ما هو في المواقف ان فعل العبد واقع عندنا بقدره الله وحدها وعند المعتزلة بقدره العبد وحدها وعند الاستاذ بمجموع القدرتين على ان يتعلقا جميعا باصل الفعل وعند القاضي على ان يتعلق قدرة الله تعالى باصل الفعل وقدرة العبد بكونه طاعة ومعصية وعند الحكماء بقدره يخافها الله تعالى في العبد ولا نزاع للمعتزلة في ان قدرة العبد مخلوقة لله تعالى وشاع في كلامهم انشاؤه القوي والقدر فلا يمتاز مذهبهم عن مذهب الحكماء ولا يفيد ما اشار اليه في المواقف من ان المؤثر عندهم قدرة العبد وعند الحكماء مجموع القدرتين على ان يتعلق قدرة الله بقدره العبد وهي بالقول وذكر الامام الرازي ويتمه بعض المعتزلة ان العبد عندهم موجود لا فصله على سبيل الصحة والاختيار وعند الحكماء على سبيل الایجاب بمعنى ان الله تعالى يوجب للعبد القدرة والارادة ثمهما يوجبان وجود المقدور وانت خبير بان الصحة انما هي بالقياس الى القدرة واما بالقياس الى تمام القدرة والارادة فلا يسأل الوجود وانه لا ينافي الاختيار وهذا صرح المحقق في قواعد العقائد ان هذا مذهب المعتزلة والحكماء جميعا نعم ان ايجاد القوي واقدار عند المعتزلة بطريق الاختيار وعند الحكماء بطريق الایجاب لتسام الاستعداد ثم المشهور في بين القوم والمذكور في كتبهم ان مذهب امام الحرمين ان فعل العبد واقع بقدرته وارادته كما هو رأي الحكماء وهذا خلاف ما صرح به الامام فيما وقع اليينا من كتبه قال في الارشاد اتفق ائمة السلف قبل ظهور البدع والاهواء على ان الخالق هو الله ولا خالق سواه وان الحوادث كلها احدثت بقدره الله تعالى من غير فرق بين ما يتعلق قدرة العباد به وبين ما لا يتعلق فان مدق الصفة بشئ لا يستلزم تأثيره فيه كالميل بالعلوم والارادة بفعل الغير فالقدرة الحادثة لا تؤثر في مقدورها اصلا وافقت المعتزلة ومن تابعهم من اهل الزنح على ان العباد موجودون لافعالهم مختصرون لها بقدرهم ثم المتقدمون منهم كانوا ينعون من تسمية العبد خالفا لقرب عهدهم باجتماع السلف على انه لا خالق الا الله واجتزأ الآخرون فسموا العبد خالفا على الحقيقة هذا كلامه ثم اورد ادلة الاصحاب واجاب عن شبه المعتزلة وبالغ في ايراد عليهم وعلى الجبرية وثبت للعبد كسبا وقدرة مقترنة بالفعل غير مؤثرة فيه واما الاعتقاد فان اردان قدرة العبد غير مستقلة بالتأثير وانا انضمت اليها قدرة الله تعالى صارت مستقلة بالتأثير بتوسط هذه الاعانة على ما قرره البعض فرب من الحق وان ارد ان كلام من القدرتين مستقلة بالتأثير فياظل لما سبق وكذا الجبر المطلق وهو ان افعال الحيوانات بمنزلة حركات الجمادات لا تتعلق بها قدرتها لا ابتداء ولا كسبا وذلك المنجد من الفرق الضرورى بين حركة المرتعش وحركة المشي فبقى الكلام بين الكسبية والقدرية ولكن لا بد الا من بيان معنى الكسب دفعا لما يقال الهامس بلام معجمة ما كنتى بعض اهل التسمية اما نعم بالبرهان ان الخالق سوى الله تعالى ولا تأثير للقدرة القديسة وتلج بالضرورة ان القدرة الحادثة للعبد تتعلق ببعض افعاله كالوجود دون البعض كالسقوط فيسمى اثره تعالى القدرة الحادثة كسبا وان لم يعرف حقيقة فان الامام الرازي هي صفة تحصل بقدره العبد بفعله الحاصل بقدرته الله تعالى فان الصلوة والقيل مثلا كلاهما حركة وتمايزان يكون احدهما طاعة والاخرى معصية وما به الاشتراك غير ما به التمايز فاصل الحركة بقدرته الله تعالى وخصوصية الوصف بقدره العبد وهي المسماة بالكسب وقرب من ذلك ما قلنا ان اصل الحركة بقدرته الله وتعيينها بقدره العبد وهو الكسب وفيه نظر وقيل الفعل الذى يخلفه الله تعالى في العبد ويخلق معه قدرة للعبد متعلقة به يسمى كسبا للعبد بخلاف ما اذا لم يخلق معدن ذلك القدرة وقبل ان للعبد قدرة تختلف بها السبب والاضافات فقط كدعين احاط في الفعل والترك ورجعه ولا يبرهن منها وجود امر حقيق فالامر الاضافى الذى يجب من العبد ولا يجب عند وجود اثر هو الكسب وهذا ما قالوا

هو ما يقع به المقدور بلا حصة انفراد انفرادية وما يقع في محل قدرته بخلاف الخلق فانه ما يقع به
المقدور مع حصة انفراد القادرية وما يقع في محل قدرته فالكسب لا يوجب وجود المقدور بل
يوجب من حيث هو كسب اتصاف الفاعل بذلك المقدور ولهذا يكون من جملة الاختلاف
الاضافات ككون الفعل طاعة او معصية حسنا او قبيحا والاتصاف بالقبح بقصد وازارته
قبح بخلاف خلق القبح فانه لا ينافي المصلحة والمعاقبة الحميدة بل ربما اشتق عاينهما وتخلص
الكلام ما اشار اليه الامام حجة الاسلام وهو انه لما بطل الجبر المنخص بالضرورة وكون العبد خالفا
لافعاله بالادلة وجب الاقتصاد في الاعتقاد وهو انها مقدورة بقدرته الله تعالى اختراعا وبقدرة
لعبد على وجه آخر من التعاقب يعبر عنه عندنا بالكسب وليس من ضرورة تعاقب القدرتين
بالمقدور ان يكون على وجه الاختراع اذ قدرة الله تعالى في الازل متعاقبة بالعالم من غير اختراع
فمقتضى ان به عند الاختراع نوعا آخر من التعاقب فحركة العبد باعتباره نسبتها الى قدرته تعالى كسب
له وباعتباره نسبتها الى قدرة الله تعالى خلقا فهي خلق الرب ووصفاً مجرد كسب له وقدرته
خلق الرب ووصف للعبد وليس بكسب له (قوله لنا عقليات وسعيات ٧) استدلل على كون
فعل العبد واقعا بقدرته الله تعالى بوجوه عقلية وسعية فالاول من الوجوه العقلية ان فعل العبد
ممكنا وكل ممكن مقدور لله تعالى لما في بحث الصفات ففعل العبد مقدور الله تعالى فلو كان
مقدورا للعبد ايضا على وجه التأثير لزم اجتماع المؤثرين المستقلين على اثر واحد وقديريين
اشتاعا في بحث الملل فان قبل اللازم من شمول قدرته كون فعل العبد مقدورا به بمعنى دخوله
تحت قدرته وجواز تأثيرها فيه ووقوعه بها نظر الى ذاته لا ينافي مع مواقع بها لايان المسال فلما
جواز وقوعه به سماع وقوعه بقدرته العبد يستلزم جواز المسال وهو محال وفيه نظر من تنقيحات
الامامية في بيان كون كل ممكن واقعا بقدرته الله تعالى ان الامكان محجوج الى السبب ولا يجوز ان يكون
محجوجا الى سبب لا يمتنع لان غير العبد لا تتحقق له وما لا تتحقق له لا يصلح سببا لوجود شيء فحين
ان يكون محجوجا الى سبب معين ثم الامكان امر واحد في جميع الممكنات فلو ان افتقارها كانا الى ذلك
السبب والسبب الذي يفتقر اليه جميع الممكنات لا يكون ممكنا بل واجبا لكون الكل ابتداء وفقد
ثبت انه مختار لا موجب فيكون الكل واقعا بقدرته واختياره وفي بيان كون كل مقدور الله واقعا
بقدرته وحده انه لو اوقع بقدرته الله تعالى وحده فاما ان يقع بقدرته الغير وحده فليزم ترجيح
احد المتساويين بل ترجيح المرجوح لان التقدير استقلال القدرتين مع ان قدرة الله تعالى اقوى
واما ان يقع بكل من القدرتين فيلزم اجتماع المستقلين واما ان لا يقع بشيء منهما وهو ايضا
باطل لان التقدير وقوعه في الجملة ولان الخلط عن المقتضى لا يكون الا لانع وماذا الا الالوهة
بالقدرة التامة فلا يبقى الوقوع بهما الا اذا وقع بهما وهو محال وايضا لو وقع بقدرته الغير
لما في الله تعالى قدرة على ابتداءه لاستحالة ابتداء الوجود فيلزم كون العبد معجز للرب وهو محال
بخلاف ما اذا اوجده الله تعالى بقدرته فانه يكون تفرقا لقدرته لا تعجزا (قال الثاني في الوجوه
الثاني من الوجوه العقلية ان العبد اركان موجودا لافعاله فكان عالما بتفاصيلها واللازم مابطل
اما الملازمة فلان الانسان بالازيد والاقص والمخالف ممكن فلا بد لرجحان ذلك النوع وذلك
الافتقار من محض هو القصدية ولا يتصور ذلك الابتداء العلم به وانتهى هذه الملازمة يستلزم
انطاق بدون العلم بقوله تعالى الا يعلم من خلقه ويستدل بفاعلية العالم على عاينة لفساد
واما بطلان اللازم فلو جزم منها ان الالام تصدر عنه افعال اختيارية لاشهره بتفاصيل كسبها
وكيفية ومنها ان الماتى ان كان اذ غيره يقطع مسافة معينة في زمان معين من غير شعوره
بتفاصيل الاجراء والاجياز التي بين المبدأ والمنتهى وبالاكات التي منها يتألف ذلك الزمان

لما انما لعقليات فوجوه الاول ان
فعل العبد لو كان بقدرته لزم اجتماع
المؤثرين لما من شمول قدرة الله
تعالى

لما انما لكان عالما بتفاصيله وبطلان
اللازم يظهر في انما والماتى وانطاق
والكتاب متن

ولا بالسلوكات التي بها تكون تلك الحركة البقاء من حركة الفلك أو الجاذب الذي هما من وصف
السرعة والبطء ومنها انما يتحقق بأني مجرد في مخصوصة على انظم مخصوص من غير شعوره
بالاعضاء التي هي آلهما ولا بالحيثيات والاضواء التي تكون لتلك الاعضاء عند الاشارة
بتلك الحروف ومنها ان الكاتب يصور الحروف والكلمات بغيرك الاتمام من غير شعوره
بالالاتمام من الاجزاء والاعضاء اعني العظام والعصاير والعضلات والارباطات
ولا يتفصل حركاتها ووضعاها التي بها يتأتى تلك الصور والقرش (قال لسانك) لركان
فعل العبد بقدرته واختياره لكان متفكرا من فقهه وتركه نذول يتأمن من الترتك زعم الجبر وبضبط
الاختيار اكن اللازم اعني التمكن من الفعل والترتك باطل لان رجوع الفعل على الترتك امانا يرفع
على مرجح اوله في الذي يلزم رجوعا احد طرفي الممكن بالمرجح ويند باب الترتك الصاع
ويكون وقوع الفعل بدلا عن الترتك محض الاتصاف من غير اختيار للعبد وعلى الاول ان كان
فعل المرجح من العبد ينقل الكلام ان صدوره عنه قبله التسلسل وهو محال او الانتهاء الى المرجح
لا يكون منه وهذا كان المرجح ابتداء او بالآخره لان العبد بل من غيره ثبت عدم استقلال العبد
بالفعل وعدم تمكنه من الترتك لان الترتك لم يجز وقوعه مع التساوي فكيف مع الرجوع وان وجود
الممكن عالم بغير رجوعه الى حد الوجوب لم يتحقق على ما مر ولا يتحقق ان هذا لا يقيد الزام
المعترفه القائلين باستقلال العبد واستناد الفعل الى قدرته واختياره من غير جبر ولا يفيد ان العبد
ليس بموجود لاعماله وللمعترفه هنا اعتراضات ادها ان ما ذكرتم استدلال في مقابلة الضرورة
فلا يتحقق الجواب وذلك لاننا مع الضرورة ان لنا ممكنه واختيارا ولنا ان شئت الفعل فممكنا
وان شئت الترتك فكانا هاته الجار في فعل ان يري فيمكن ان يكون موجبا لاختيارا وذلك لان جبر
ما لابد منه في اختياره العالم ان كان مساعدا في الازل لزم قدم العالم وصدوره عن الباقي بطريق
الوجوب من غير تمكن من الاختراع الخفيف عن تمام الدقة وان لم يكن حاسلا لتباري بطريق

الى حدوث الامر الذي لابد منه ولا يتسلسل بل ينتهي الى الامر ازل يلزم معه المأزور يعود للحذور
وثانها ان ترجيح المختار احد المتساويين جائزا في طريق الهارب وقد سعى العطشان لان الارادة
صفه شانها الترجيح والتخصيص من غير احتياج الى مرجح وانما التمسك الترجيح بالمرجح
ورايها ان المرجح الذي لا يكون من العبد هو تعالى الارادة وخلوص الداعي ووجوب الفعل
معه لا يتأتى الاختيار والتمكن من الفعل والترتك بالنظر الى القدرة واجيب عن الاول بان كلامنا
في حصول المنسبة وانما العبد التي يجب معه الفعل والترتك لا خفاء في انه ليس بعشيتا واختيارا
وابه الاشارة بقوله تعالى وما تشاؤون الا انشاء الله وقوله قل كل من عند الله ولهذا ذهب
المحققون الى اننا نأكله والجبر وان كان في الخلق الاختيار وان الانسان مضطر في صورة مختار
وعن الثاني ان الباقي تعالى ارادة قدومه متعلقة في الازل بان يحدث الفعل في وقته فلا يحتاج
الى مرجح اخر ليزم التسلسل والانهاء الى ما ليس باختياره بخلاف ارادة العبد فانها حادثة في وقت
تأثيرها باذفعال شئنا فثبتا ونحتاج الى دواعي مخصوصة متجددة من عند الله من غير اختيار
للعبد فيها ومن الثالث بانه الزم على المعترفه القائلين بوجوب المرجح في الفعل الاختياري
لاننا لما ثبت بجهز لقادر ترجيح المتساوي بل المرجوح فان الهارب يكتفي من سلوك احد الطرفين

وان كان مساويا لآخر اوصاف منه وفيه نظر القطع بان ذلك لا يتصور الايداعية لا تكون
عشية العبد بل بعض خلق الله تعالى وجب عليه الفعل ولا يتكبر العبد من تركه ولا ينبغي
بانه انتهاء الى الجبر ولا يضطر ارسى هذا هو يظهر الجواب عن الرابع (قال الرابع) قد ثبت ان الله
تعالى عالم بالحيثيات ما كان وما يكون وانه يستعمل عليه الجهل وكل ماعلم الله انه يقع يجب وقوعه
ذلك وبعده الحذور وتوقف فعل

٤ الثالث انه لو كان فعل العبد بقدرته
واختياره لكان متفكرا من فقهه وتركه
واللازم باطل لانه لابد من ترجيح الفعل
على الترتك بالمرجح لا يكون منه ويجب
عنده الفعل لامتناع الترجيح بالمرجح
وتسلسل المرجحات ووجود الامر
يدون الوجوب واعتراض بانه يرد
على فعل الباقي تعالى وبان الرجوع
بالاختيار لا يتأتى في الاستواء بحسب
القدرة واجيب بان المرجح منه ازل
هي الارادة القدية بما لا يقع في الازل
بان يوجد الفعل في وقته وهما
حادثا بفنقر الى المرجح آخر يبط
استقلال العبد وعكسه من الترتك

من

٧ الرابع معلوم الله تعالى من فعله
العبد اما وقوعه فيجب اول وقوعه
فبفتح فلا يتأتى في ممكنه العبد وان كان
ممكنا لنفسه فان قيل المعلوم وقوده
بقدرته العبد واختياره فلما فيجب
ذلك وبعده الحذور وتوقف فعل

بإسارى من

وكل ما دام الله انه لا يقع بمنع وقوه نظرنا الى تعالى العلم وان كان ممكنا في نفسه وبالنظر الى ذاته
 ولا شيء من الواجب والمنع باقيا في ممكنة العبد بمعنى انه ان شاء فعله وان شاء تركه فاعل بغير
 ان يعلم الله تعالى ان فعله قد يقع بقدرته واختياره فلا يكون خارجا عن ممكنة فعله فليجيب ان منع
 الله بقدرته واختياره بحيث لا يمكن من اختيار الترك وهذا هو المراد بالانحصار الى الاضطرار
 غاية الامر ان يكون بجماله لكن لا على وجه الاستقلال والاختيار التام كما هو ذهب المعتزلة
 وقد اشرفنا الى ان القصد من بعض الأدلة الى الازام دون الانعام نعم رد نقض الدليل بفعل الباري
 تعالى لغير ما به فيه مع الاتفاق على كونه بقاءه واختياره ويمكن دفعه بان لا يختبر ما يكون
 الفاعل متكاملا من تركه عند ارادة فعله لا بعدله وهذا يخفى في فعل الباري لان ارادته قديمة منه مدة
 في الازل بل به يقع في وقته وجايز ان يتقبح تركه وليس حيث سد سابقه علم ان يخفى الوجوب
 او الاستناع او لا قبل للازل فالخاصل ان تعالى العلم والارادة معا فلا محذور بخلاف ارادة العبد
 ومقرر الامام في المطالب العالية هو انه لما وجب في الازل وقوع الفعل او لا وقوعه في وقته زيم
 ان يكون لهذا الوجوب سبب وليس من العبد لان الحادث لا يصلح سببا للازل بل من الله تعالى
 وليس هو العلي لان ما تابع للعلوم لا يستتبع بل القدرة والارادة انما يترتب ان المؤثر في فعل
 العبد قدرة الله تعالى اما ابتداء او بوسطه والمطلوب وهذا ضعيف جدا لكن القصد منه دفع
 عنه (قال وما المتكلمة) كما استدل على وجوب العمل او التمكن من العمل فكذلك يتعلق بالارادة وتقريره
 ان فعل العبد اما ان يريد الله تعالى وقوعه فيجب او لا وقوعه فيمنع فلا يكون باختيار العبد ورد ولا
 يمنع المحصر لولا ان لا يتعلق ارادة الله تعالى بشيء من طرفي الفعل والترك وثانياً يمنع وجوب
 وقوع ما اراده الله تعالى من العبد على ما هو انما ذهب عنه هم كاستيعابي (قال الخامس ٧)
 لو كان العبد مستقلا بجماله فلاذا فرضنا انه انما تحرك جسم في رقت ارادة الله تعالى سكونه
 في تلك الوقت فاما ان يقع المراد ان جمعا وهو ظاهر الاختصاص والابتنع شيء منهما وهو ايضا
 محل لا يمنع خلو الجسم في غير ان الحدوث عن الحركة والسكون وان لا يخلف عن المنصبي
 لا يكون الامتناع والامتناع لكل من المرادين سوى وقوعه في كل واحد منهما جمعا لزم ان يقع جمعا
 وهو ظاهر الاختصاص اما ان يقع احدهما دون الآخر فيلزم الترجيح لآخر يوجب لا يتقصد
 استقلال كل من القدرتين بل لا يترتب من غير تفاوت واجيب بانه يقع مراد الله تعالى لكون قدرته
 اقوى من المقتضى استواءهما في الاستقلال بالثأثير وهو لا يتفاوت في القوة والشدة ودفع الامام
 الرازي بان المقدور يقل الجبري ولا يتفاوت بالشدة والضعف فيمنع ان يكون الاقدار عليه
 قابلا لذلك بل يزن تساوي القدرتين في القوة غاية الامر ان احدهما تكون عم واشمل وهو
 لا يوجب كونه اشد واقوى وعليه منع ظاهر (قال وقد استدلت) بتقديمي على كون فعل العبد
 بقدرته لله دون قدرته رجوعا اليه ان العبد لو كان قادرا على فعله ليجب ان لا يتقصد ان كان قادرا على
 والازام متنافا اجابوا وجه الزمان امكان القدرته يستلزم ماهية لا يختلف باختلاف الاوقات
 بل هذا يصح لاستقلاله على قدرة الله على الاعادة بقدرته على الابتداء كما قلنا في التثنية لاختصاصها
 على متكرري الاعادة بالاشياء الاولى والاعتراض يمنع امكان اعادة المردوم مستداه بغيره
 ان يكون خصوصية البدن شرطا او خصوصية النوع: مانعا او يمنع عدم قدرة العبد على الاعادة
 ليس بشيء لان الخصم معترف بالمقدورين ومنها انه لو كان قادرا على ايجاد فعله اكل قادرا على
 ايجاد منه لان حكم الامثال واحدا لكانا قطع بانه يتعذر علينا ان نفعل الآن مثل ما فعلنا
 سابقا ولتفاوت وان بذنا الجهد في اثباته والاحتياط ومنها انه لو كان قادرا على ايجاد
 فعله اكل قادرا على ايجاد كل ممكن من الاجسام والاعراض لان المصحح للمقدور في الاصل

١ ولما المتكلم بان مراده تعالى
 اما وقوعه او لا وقوعه فرد بغيره
 ان لا يريد احدهما وان يقع خلاف
 مراده
 ٢ الخامس لو كان فعله بقدرة
 خالفا لغيره كجسم اراد الله سكونه
 فلما ان يقع المراد ان في الزوق او
 الاوقوع وهو يتناول اما ان يتنقل او
 ترجيح الامر بجم لان التقدير استقلال
 القدرتين واجيب بان التساوي
 في الاستقلال لا يمنع التفاوت في القوة
 دفع مراد الله تعالى لكون قدرته
 اقوى
 ٤ بانه لو قدر على فعله لقدر على
 اعادته على مثله وعلى خالق الجسم
 ان لا يصح سوى الحدوث والامكان
 ولكن فعله كخلق الانسان احسن
 من فعل الباري كخلق الملبس
 والاصح سوال الايراد ولا شكر عليه
 متن

والحدوث بالمقدور هو اعطاء الوجود ولا تفاوت في شيء بها باعتبار تخصيص ولا بد التخصيص
 بالقدرة الأكسائية لانها المتشاكل بالذوات واحوالها وهي مختلفة ومنها ان من فضل
 العبد الايمان والطاعات وتكميلا من الحسنات ومن خلق الله تعالى الاجسام
 والاعراض والشياطين وكثير من المؤذبات ولا شك ان الاول احسن من الثاني واشرف فلو كان
 العبد خالقا لغسله لكان احسن واشرف من الله تعالى خلقا واصلاحا وارشادا فان قيل
 القدرة على الايمان احسن والوضوح واصح من الايمان وثوقه عليها وهي بخلاف الله تعالى فلما
 قيل ان يكونا قدرة على الشر والتمك من الكفر وافصح منه ومنها ان الامة يجمعون على صحة
 قسرة العبد الى الله تعالى في ان رقة الايمان والطاعة ويحنيه الكفر والعصية ولولان الكل
 يخاف الله تعالى لاصح ذلك اتلوا وجه لجه على سؤال الاقرار والتمكين لانه حاصل او التقدير
 والتمكين لانه عالم الى الحصول في الزمان اعني وذلك عندهم بقدرة العبد ومنها ان الامة يجمعون
 على صحة بل وجوب جناد الله وشكره على نعمة الايمان ونفسه ولا يتصور ذلك الا اذا كان بخلافه
 واعطاه وان كان لكسب العبد مدخل فيه فلما الشكر على مفيد مانه من الاقدار والتمكين
 والتوفيق والتمريض ونحو ذلك فشيء آخر فان قيل لو استحق بخلاف الايمان المدح لاستحق
 بخلاف الكفر الذم قلنا ممنوع فان من شانه استحقاق المدح والشكر بخلاف الحسنات وايصال
 النعم لانهم يخلقون الفبيح وارسال النعم لانه المالك له الامر كله لا يبيع منه خلق الفبيح فان
 قيل فمتدكم الايمان يخلق الله تعالى وعندهم مخلوق العبد وقد ذكر في بعض الفتاوى
 ان من قال الايمان مخلوق كفر فاجوبه قلنا وجه ما اشار اليه ابو العباس ان معنى رجه الله
 من ان الايمان ليس كاه من الله الى العبد على ما هو الجبر ولا من العبد الى الله على ما هو القدر بل
 من الله التمرين والتوفيق والهداية والاعطاس ومرجعها الى التكوين وهو غير مخلوق ومن العبد
 المعرفة والنفوس والاعتناء والتفكير وهي مخلوقة وهذا والوجه ان معنى من الكذب ويثبت
 ما هو الصواب ثم لا يخفى ما في الرجوع المذكورة من وجوه الضعف والاولى التمسك بالكتاب والسنة
 واجماع اهل الحق من الامة لا يعني ابيه في نفسه بمحض الاجماع ليرد ان الحقائق اعلمة
 مثل حدوث العالم وقدم الصانع لا يثبت بالاجماع بل بمعنى ان اجماعهم عليه يدل على
 انهم قاطعون فيما لم يعرفوا على التفصيل اقال وما اسمعيات فكثير جدا (فان قيل التمسك
 بالكتاب والسنة يتوقف على العلم بصدق كلام الله تعالى وكلام الرسول عليه السلام ودلالة
 المعجزة وهذا لا يتأتى مع القول بانه خالق لكل شيء حتى الشرور والقبائح وانه لا يقيح منه اللبس
 والتباس والكذب واظهار المعجزة على يد الكاذب ونحو ذلك مما يقرح في وجوب صدق كلامه
 وثبوت النبوة ودلالة المعجزات قلنا العلم بانفس تلك الافراس وان كانت ممكنة في نفسها من
 الاساريات المحققة بالضروريات على ان هذا الاجتهاد انما هو على المتأخرين بمجبة الكتاب والسنة
 والتمسكين بهما في تركه خالفه الشرور والفساح واقوال العباد فلا يتوقف حجة بها على ذلك
 كان دورا (قال منها ما ورد في معرض الفرح ٧) جعل الاولاد السمية عن هذا المطلوب لولان اعتبار
 خصوصيات تكرر لبعض منها دون البعض مثل التورود بقط الخلق لكل شيء ارادة العبد بخاتمة
 او بلفظ الجمل او الفاعل او بغير ذلك من الورد بلفظ الخلق قوله تعالى لاله الا هو خالق
 لكل شيء فاعبده ثم دعاه واستحقاقا لعباده فلا يصح الجمل على الله خالق لبعض الاشياء
 كاعمال نفسه لان كل حيوان عندكم كذلك بل يجعل على العموم فيدخل فيه اعمال العباد
 ويخرج القديم بل ليل المقن والقطم بان التكلم لا يدخل في عموم مثل اكرمت كل من دخل
 الدار فكون بمنزلة الانسان فلا يخل بقطعة العمام عند من يقول بكونه قطعا وكذا قوله

٧ بالخالق وحده كقوله تعالى خالق
 كل شيء وخالق كل شيء انا كل شيء
 خلقنا ما بقدر

تعالى أم جعل الله شركاء خلقه فشا به الخلق عليهم قل الله خالق كل شيء وهو الواحد
 الغفار تمسك بالعموم وبأنه إذا جعل الخلق في موضع المصدر كما هو الظاهر فقد رتب دخاق كل أحد
 محل خلقه في الجمله وقوله تعالى ولم يكن له شرك في الملك وخلق كل شيء فقد رتب تقديره
 تمسكا بالعموم وبأن قرله وثنى كل شيء إزالة لما يتوهم من أن العبيد وأن لم يكنوا شركاء له
 في الملك على الإطلاق لكنهم يخافون بعض الاشياء والاشكال ذكره بعد نفي الشرك
 مستندرا قطعا وقوله تعالى أنا كل شيء خفاء بقدر أي خلقنا كل موجود يمكن من المكنات
 يتقدر وقصد أو على مقدار مخفى وص مطا بقى لغرض والمصلحة ولاعادة هذا المعنى كان
 المختار نصب ككل شيء إذا أو رفع لتوهم أن خلقنا صفة وقدر خبر والمعنى أن كل شيء
 خفاء فهو بقدر فلم يعد أن كل شيء مخلوق له بل ربما افاد أن من الاشياء ما لم يخلقه
 فليس بقدر وما اشترأ اليه من ككون الشيء اسما للوجود أو مقبضا به التدفع ما قبل له
 لا بد من تفيد الشيء بالمخلوق على تقدير النصب أيضا لأنه لم يخلق ما لا ينشأه من المكنات مع
 وقوع اسم الشيء عليه وحيتئذ لا يثنى فرق بين النصب والرفع ولا بد من جعل خلقنا خيرا أوصفا
 على أنه لوصف التشبيد بالخلاق فالفرق ظاهر لأن الخبر يفيد أن كل مخلوق مخلوق بخلاف الصفة
 (قال ومنها قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون ٧) أما إذا كانت ما صدر به على ما اختاره سبويه
 لاستغنائه عن الحذف والاعتبار فالأمر ظاهر لأن المعنى وخلق علكم وأما إذا كانت موصولة على
 حذف الضمير وخلق ما تعملونه بقرينة قوله تعالى أتعبدون ما تعبدون توحيها أنهم على عبادة
 ما كانوا من الأصنام فلأن كلمة ما عامة فتأهل ما يعملونها من الأوضاع والحركات والمعاصي
 والطاعات وغير ذلك فالمراد بأفعال العباد المختلف في كونها بخلق العبد أو بخلق الرب هو ما
 يقع بحسب العبد ويسند إليه مثل النصوص والصلوات والأكل والشرب والقيام والقعود وتوكل بما
 يسمى بالحاصل بالمصدر لأنفس الأفعال الذي هو من الاعتبارات أممية الإبري التي مثل يتقون
 الصلوة ويقبلون الزكوة يعملون الصالحات والسيئات وهذه النكبة ما غزل عنها الجمهور
 فبالعطف في كون ما موصولة حتى صرح الإمام بأنه مثل ما تعبدون وما يكون في قوله تعالى فأتاهم
 تلقف ما يكون يجوز دفعا للاشتراك وأما أصرتهم بأن الآية حجة عليكم لآلهم حيث
 استند الماد والاعتبار والعلل إلى مخاطبين جهل بالمتنازع (قال ومنها قوله تعالى هو الله الخالق ٦)
 هذه الآيات صرح فيها بلفظ الخالق إلا أن في دلالتها على المطلوب نوع احتمال وخفاء فلهاذا
 جعلها نوع آخر فقوله هو الله الخالق ثم يفيد حصر الخلقية في الله إذا كان الخالق خيرا وهو مستبر
 الشأن واضعرا مبهما بفسره الله وأما إذا كان الخالق صفة فذكر الإمام أنه لا كان الله علما
 والعلم لا يدل الأعلى الذات المحصورة بمنزلة الإشارة لم يجز أن يكون الحكم عائدا إلى الله المعنى
 لقولنا أن هذا المعنى ليس إلا هذا المعنى ولزم أن يكون عائدا إلى الوصف على معنى له الخلق لا غيره وفيه
 ضيق لا يفتي على العارف بأساليب الكلام وقوله تعالى وأمرنا قركم وأوجهم إليه أنه عليهم
 بذات الصدور الأبعد من خلق احتجاج على علمه تعالى بما في القلوب من الدواعي وأصوار وأفانيد
 والخواطر بكونه خالقها على طريق ثبوت اللازم اعنى العلم بثبوت لزومه معنى الخلق وفي أساليب
 الكلام إشارة إلى أن كلامنا لا يروم وثبوت اللازم واضح لا يفتي أن يشك فيه وأهذ يستدل بالآية
 على نفي كون العبد خالقا لأفعاله على طريق نفي المنزوم اعنى خلقه لأفعاله بنفي اللازم اعنى علمه
 بنفا صحتها لكن كون ثبوت انصدور من قبيل الانتمال الاختيارية بل في التراجع محل
 بحث وكذا دلالة الآية على كون العلم من لوازم الخلق على الإطلاق بل على تقدير كون الخلق
 هو المضيف الخبر فليأمل وقوله تعالى هل من خالق غير الله يرزقكم من السماء والارض لا يفتي
 خالف سوى الله على الإطلاق بل بوصف كونه رازقا لنا من السماء والارض ليس كذلك وإلحاق

أما على المصدرية المستغنية
 عن الاعتبار فظاهر وأما على
 الموصولة فلهي ولها الأفعال التي
 يتكسبها العبد من الحركات والسكنات
 والأوضاع والهيات كما في قوله
 تعالى وجعلوا الصلوات ويعملون
 السجيات أفعال التزاع لآتي الأفعال
 من

وأمروا قركم أو أوجهم وبه
 أنه عليهم بذات الصدور الأبعد
 من خالق هل من خالق غير الله
 والذين تدعون من دونه الله لا
 يخلقون شيئا ما ذا خلق الذين
 من دونه

الاعمال بان ملائكة السماء الساعين في انزال الامطار رازقون لنا بمعنى التمكن من الانتفاع باواع
النبات وانه رزاقنا لربق الساطان فلا نأكلوا كانوا خالفين لانها لهم اوجد خلقا غير الله يرزق
من السماء وفيه ضعف وقوله تعالى والذين يدعون من دون الله لا يخلقون شيئا يقول المسبح
والملأئكة وغيرهم من الاحياء الذين يدعونهم الكفار فيجب ان لا يخلقوا شيئا اصلا وقوله تعالى
هذا خلق الله فاربوا بآذنه لا تخلقن من دونه يدل على ان من سوى الله لم يخلق شيئا والا لكان
للكفار ان يقولوا نحن خلقنا كثيرا من الحركات والاضداد والحيات المحسوسة ان اردت بالارادة
الابصار وان اردت بالاعلام فيجمع الافعال الظاهرة والباطنة لكن مبنى الوجهين على ان لا يكون
الموصل اشارة الى الاصنام خاصة ومن هذا ان قيل قوله تعالى الاله الخالق والامر خلق لكم
ما في الارض جميعا وما خلقنا السماء والارض وما بينهما باطلا ربنا الذي اعطى كل شي خلقه ثم هدى
فان قيل على الوجود نحن نجعل البعد وجدنا لافعاله لانا خلقنا لان الخلق هو الابداع على
وجه التقدير العارضي عن الخلل وعلى الوجه الذي يقدره واليجاد البدر بما يقع على وجه
الخلل وعلى خلاف ما قدره فلنا ليس الخلق الابداع على وجه التقدير الابداع على قدر
مخصوص وقيل البدر بما يكون كذلك فلو كان هو موجودا له لكان خلقا (قال ومنها نحو قوله

رب اجعنا في مقيم الصلوة واجعله
رب رضيا

تعالى حكايته بنا واجعلنا مسلمين لله) فان جعل المتدلى معه ولين يكون بمعنى التصديري فيحصل
صفة مكان صفة فاذا وقع معه قوله الثاني من افعال العباد فادانها بجدل الله وبخلق والمعرفة
يجعلون امثال هذا مجازا عن التوفيق وضع الانصاف والخذلان ومنها اوالتمكين والاقدار
وتحذرك الانها من الكثرة والوضوح بحيث لا يجال لهذ التاويلات عند المنصف (قال ومنها: بل
فقال لما يرد ٩) هذه آيات تدل على ان الله تعالى يفعل كل ما يشاء به ارادته ومشيئته وهي متعاقبة
بالايان وسائر الطاعات ايضا فيجب ان يكون فاعلها اى موجودا هو الله تعالى وحده الكلام
على انه يفعل ما يريد فعله عدول عن الظاهر (قال ومنها كل من عند الله ٢) هذه آيات مختلفة
الاساليب في الغادة المطالب بالظاهر من قوله تعالى ان تصبهم حسنة يقولوا هذه من عند الله وان
تصبهم سيئة يقولوا هذه من عندك فكل كل من عند الله ان جميع الحسنات والسيئات من الطاعات
والمناسك وغيرها الخلق لله وسببه لان نشأ الاحتياج اعني الامكان او الحدوث مشترك بين اكل
بحيث لا ينبغي ان يخفى على العاقل خالفهم لا يفهمون ذلك فعلى هذا يكون قوله بعد ذلك
ما صابرك من حسنة فمن الله وما صابك من سيئة فمن نفسك واردا على سبيل الإنكار اى كيف
تكون هذه التفرقة او محمولا على مجرد السببية دون الابداع توفيقا بين الكلامين ومن قوله تعالى
وما يرك من نعمه فمن الله وقوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون ان الإيمان
ووجع الطاعة حاصلة من الله وتكونه لكونها نعمنا او مرادة من قوله تعالى كتب في قلوبهم
الايمان انه الذي اثبت الإيمان واوجده في القلوب ومن قوله تعالى انه هو ضحك وابكى هو يوجد
الضحك والبكاء ومن قوله تعالى هو الذي يسيركم في البر والبحر انه الموجد لسيرنا ومن قوله تعالى
المرجوا الى الطير مصبرات في جوار السماء ما يسكنهن الا الله انه الموجد لوقف الطير في الهواء
مع انه قول اختارى من الجوان وبما ل هذا كثيرة جدا رب اشرح لي صدرى وما تفسر
الامن عند الله ربنا لاترغ قلوبنا بعد اذهابنا وبلا تأتد بة عدول عن الظاهر بالضرورة
الاسياق من ابدل الله القطعية (قال ومنها ما قار ٢) الاحاديث الواردة في باب القضاء
والقدر وكون الكائنات بتقدير الله ومشيئته وان كانت احادا لانها متوارة المعنى كشعبنة
على رضى الله تعالى عنه وجود حاتم وكلها سمح ح بنقل النفاة مثل البخاري ومسلم وغيرها
وان وقع في بعضها الاختلاف رواية في بعض الالة نظرها ما روى ابو هريرة رضى الله تعالى عنه

وقد قال الله ما يشاء ويحكم ما يريد
متن

وما يرك من نعمه فمن الله وانما قولنا
لشيء اذا اردناه ان نقول له كن
فيكون كتب في قلوبكم الايمان
انه هو ضحك وابكى هو الذى
يسيركم في البر والبحر ما يسكنهن
الا الله الى غير ذلك متن

معناه من الاحاديث الدالة على
كون كل كاش بتقدير الله تعالى
ومشيئته متن

انه قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم اخبركم آدم وموسى فقال موسى يا آدم انت ابونا
واخرجتنا من الجنة فقال آدم يا موسى اصطفتك الله بكلامه وخلط لك التوراة بيده فتلو
على امر قد رفته على قبل ان يخرجني يا ربين سنة ففتح آدم موسى ومنها ما روى على رضى الله
تعالى عنه قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم لا يؤمن عبد حتى يؤمن بربيع بعهد
ان لا اله الا الله راقى رسول الله بعثى باطى و يؤمن بالبعث بعد الممات و يؤمن بالقرى خبره وشهره
ومنها ما روى ابن عمر رضى الله تعالى عنه انه قال روى الله صلى الله عليه وسلم كل شيء بقدر
حتى العجور والكس ومنها ما روى حذيفة انه قال صلى الله تعالى عليه وسلم ان الله تعالى
يصنع كل صانع وصنعه ومنها قوله عليه السلام ما من قنب الا وهو بين اصبعين من اصابع
الرحمن ان شاء ان يبقيه اقامه وان شاء ان يزنيه ان شاء وعنه جابر رضى الله تعالى عنه كان النبي
صلى الله عليه وسلم كثيرا ما يقول ياقلب القلب ثبت قلمي على دينك فقيل له يا رسول الله الخفاف
علينا وقد ثابك وبما حدث به فقال ان الغلوب بين اصبعين من اصابع الرحمن يقولها هكذا
واشار الى السبابة والورطى يحركهما والا حاديت الصحيفى هذا الباب كثيرة (قال وما المصاهرة)
انما ثلثون بان افعال العباد واقعة بخلافهم والجماد هم استقلال افتقروا فرقتين فابوا الحسين
البحررى واتباعه ادعوا ان هذا الحكم ضرورى من كوز في عقول الغلاء المصنفين الحسنيين
عن تقليد اسلافهم وذكروا في ذلك وجوها على قصد التنبية والاستدلال فانه ربما يكون
الحكم ضروريا وبالجملة يصدر ربه استدلالا الاول ان كل احد يفرق بالضرورة
بين حركة الاختيارية كالشي على الارض والصعود الى الجبل والاضطرارية كالارتقاء
والسقوط من السطح وما ذاك الا بان الاول بقدرته وابعاده وتخلقا الثانية انما ان كل احد
يعلم بالضرورة ان تصرفاته وقعة بحسب قصده وادعائه كالاقدام على الاكل والشرب عند
اختيار الجوع والاضطرار اذا علم ان في الطعام والماء وسامو لا ممتنى لوجود الفعل بالاختيار
الا انى يحد منه الفعل على وفق دواعيه الثلاث ان كل عاقل يعلم بالضرورة حسن مدح من
احسن اليه وندم من اساء ولولاه يعلم بالضرورة كونه المحدث تلك الافعال لاحكم بذلك كالا حكم
بحسن المدح والندم على ما ليس من افعاله وله هذا اذا رعى المسا قبل يذم الراى لا الاجرة الزايع
انه يعلم بالضرورة صحة طلب القسام او الشئ من الصحى بالنية لا من الزمن والمقدمة على صحة
حد رهنه من الاول دون الثانى واذا كان الفرع ضروريا فالاصل بطريق الاول الخامس انه يعلم
بالضرورة انه يصح منه تعريض المدة دون الجبل ولا ممتنى ان هذا سوى العلم بقدرته على تحريكها
دونه ولهذا قصد الجار طفر الجدول الضيق دون الواسع السادس ان الطالب العاقل يعلم بالضرورة
انه يطلب ما يحدته الماد وله هذا بتلطف في استدعاء ذلك الفلح لله وانه يهوى عابكره
من الافعال التي يحدتها المنهى وكذا التنبى والتعجب وغير ذلك بكل هذا يدل على ان فعل العبد
احداته واجواب ان هذه الوجوه لا تقيد سوى ان من الافعال المستندة الى العبد ما هو متعلق
بقدرته وادائه واقع بحسب قصده وادعائه وهي المسماة بالافعال الاختيارية وكونها مقصورة
لعبد واقعة بركبه وعلى حسب قصده واختياره وعند صرف قدرته وادائه وان كانت مخلوقة
لله تعالى كافي في حسن المدح والذم وصحة الطلب والندم والتعجب ونحو ذلك ولا يبعد
كونها مخلوقة للعبد على ما هو المتعارف فضلا ان هذا العلم الضرورى بذلك والعجب من ان الحسين
وهو في غاية المرافعة كفى جترأ على هذه الدعوى وهي آية الواحدا حيث نسب جميع مساواه
من المفعلة الى المفسطة وانكار الضرورة اما السنية والجبرية فقلها هو اما القدرية فلا فهم
جعلوا الحكم بكون العبد موقعا لاقصاله نظرا لا ضرورا با وذكر الامام في فهاية العقول

٣ واما المعصية فله ختم فمن ادعى
الضرورة لان كل احد يفرق بين
حركات مقبولة ومقصودة ويحد
تصرفاته بحسب دواعيه ومقصوده
ويحكم بحسن مدح من احسن وندم
من اساء وصحة طلب الشئ من الصحى
دين المقدم وصحة تحريك المدر دون
الجبل ولا شك في ان ما يطلبه او يهوى
عنه او ما يحدته اذ يتعجب منه الماهو
قول فاعله كل ذلك بلا نظر وتأمل
والجواب انها لا تقيد سوى ان من
الذمان ما هو متعلق بقدرته وادائه
واقع بحسب قصده وادعائه ولا ينافى
كونه مخلوقا وابعاده وقد خالف فيه
اكثر الغلاة فادعاه كونه ضروريا
آية الواحدا قصده هو في غاية
المخافة لا يكون الانتعاب وتلبسا
على اصحابه كى لا يتبين لهم رجوعه
الى الحق حيث ذهب الى ان توقف
ترجح الفادر احدط في الذم والمرك
على الداعى ضرورى وحصول
الفعل بحسب الداعى واجب وانما يتبين
حيث استقلال العبد بالغا عليه
ويصل الاعتراف بالكلية - بتلابيق
اما مع الداعى الذي هو متعلق بالله
متكنا من الفعل والتلك كما اذا كان
نفس الفعل كذلك قبل المراد
بالجواب انما انه يفعل بالمتبع
امكان الترك ككتاب الانبياء بجنة
و- غلب الكفر بالاسرار قلنا ان لم
مع خاص الداعى ايتا جانب الفعل
يجب لا يمكن من تركه فذلك والا فلا
علاج بمرج تسمية واعتقاد
الحصول بجم الغلب وانما يكون علما
اذا اعتقد وجوب الصدور ولهذا
يستدل بتنى النفس على ان القدرة
والارادة من

ان بالحسين الماختلف صحبه في قولهم انقاد على الضدين لا يتوقف فعله لاحد منهما دون الاخر
 على مرجع ونذهب الى ان العلم يتوقف صدور الفعل على الداعي ضروري وان حصول الفعل
 عقيب الداعي واجب لازمه من هاتين المقدمتين عدم كون العبد موجدًا لفعله وفيما يبطال للاصول
 التي عليها مدار امر الاعتزال فتخاف من ثبته استحالة انه يرجع عن مدحه فليس الامر عليهم
 وداعي العلم ضروري بكون العبد موجد لفعله ثم قال الامام لا يقبل الاعتزال بتوقف صدور
 الفعل عن القادر على الداعي ووجب حصوله عند حصوله لا ينافي القول بان قدرة العبد مؤثرة
 في وجود الفعل وانما ينافي استقلاله بالثبوت عليه وهو انما ادعى العلم الضروري في الاول لا في الثاني
 لا نقول نحن لا نستدل بالاساليب المذكور لاجل بيان ان القدرة الحادثة غير مؤثرة بل لبيان سلب
 الاستقلال كما هو مدعى الاستاذ وامام الحرمين فان كان ابو الحسن قد ساعدنا عليه فخرجنا
 بالوافق لكن يلزم منه فساد مدعى الاعتزال بالكلية لانه لا فرق في العقل بين ان يامر الله العبد
 بما يكون فعلًا لله تعالى وان يامر به فليجب حصوله عند فعل الله تعالى ويمتنع حصوله عند
 عدمه فان ما مورد على كلاته قد يرتب لا يكون ممكنًا من الفعل والترك ولا بين ان يذهب الله العبد
 على ما وجد في وان يذهب على ما يجب حصوله عند حصول ما حذره الله فيه ولا بين فاعل
 التبع والنظم وفاعل ما يوجب التبع والنظم فن اعترف بوجوب حصول الفعل عند حصول
 الارادة الحادثة انسده عليه بوجوب الاعتزال فظهر ان ابالحسين كان من المنكرين لمدعى الاعتزال
 في هذه المسئلة وانما بلغت في دعوى الضرورة فيها كانت على سبيل انتفاء والتأسيس وتزم بعض
 المتأخرين من المعتزلة ان معنى الوجوب عند خلوص الداعي انما يعلم ان القادر بفعله مع امكان
 ارتكابه كما ان الله يثبت الانبياء والاوصياء بالجنه ويعاقب الكفار بالنار مع امكان تركهما وانما علم ان العرب
 وقد روى في مثل القرآن مع توقف الداعي وانتفاء الموانع لاتوا به فله ولا وجوب الانبياء به بمعنى الذي
 ذكرنا لاعتراضه بغيره لجواز ان يتعدوا ولا يتوا به وقد نظر لانه اما ان يزم مع خلوص الداعي صدور
 الفعل من القادر بحيث لا يصح منه الترك وان كان ممكنًا في نفسه وبالنظر الى اصل قدرته واداته
 فبهم ما ذكره الامام من وجوب الفعل ولزوم الجبر وعدم استقلال العبد بظهور ان تلك الداعية
 والارادة الحادثة ليستا بارادة العبد وهذا هو المعنى بالجبر الذي يقول به اهل الحق ويلزم ابالحسين
 لا الجبر المطلق الذي يقول به الجبرية وبطلانه ضروري وامان لا يلزم فلا معنى التسمية بالوجوب
 ولا طريق الى العلم بالصدور بل هو جرم بالغير لان المفروض تساوى الامر بين وانما العلم
 فرع اعتقاد الوجوب الا ان الله اذا قيل من ان عرفته بغير التحديد قبل لانه خلصت دواعيهم
 فلو قدر والاتوا به وهذا معنى الوجوب لانه استقلال باتباع الامر على انتفاء المانع وان هذا يستعمل
 بنى الفعل عند تحقق القدرة على نفي المانع وجرم الارادة (قال ومنهم من اخضع عليه) المتقدمون
 من المعتزلة المعنى ان العلم بكون اميد موجد لا فعله لا نظري ففكرنا بوجود عقليه ونقلية
 اما العقليات فخرجها الى خمسة الاول وهو عدم فهم الكبرى وعدم فهم اولها بل يمكن العبد
 موجدًا لا فعله بالاستقلال لزم فسادات منها بطلان المدح والذم عليها ان لا معنى للمدح والذم
 على ما ليس بفعله ولا واقع بقدرته واختياره ورد بالمتبع بل بما يمدح او يذم على ما هو محل له
 كالحسن والقبح واعتدال القامة وافرط العصر ومنها بطلان اتكاليف من الاوامر والنواهي
 اذا لم تكن الامر بما لا يكون فعلًا بل امر بامر ولا يدخل في قدرته بل لا يطبقه ارض ونحوه حتى
 انما العقل لا يتبعونه منه وينسبون الامر الى الحق والجنون بمنزلة من يطلب من الانسان خلق
 الحيوان والطير الى ان الله بل من الجهاد المشي على الارض والصدور في الهواء وكذا الثواب
 والعقاب اذ لا وجه للثواب والعقاب على ما هو مختلق للثيب والمعاقب حتى ان من يعاقب

٧ عقلا وتقالا اما العايات فوجوه
 الاول انه لو استعمل العبد لبطل
 المدح والذم والامر والنهي والثواب
 والعقاب وقوائم الوعد والوعيد
 وارسال الرسل وازال الكتب والفرق
 بين الكفر واليمان والاساءة والاحسان
 وفصل النبي والشيطان وكلمات
 التسبيح والتهنيت وكذا بين ما يمتنع
 باعضاء العبد على وفق ارادته واردة
 غيره مع ان تصرفه مدركة بالوجدان
 الثاني ان من الافعال ما يقع
 من الحكم خلفها كاتقلم والشرك
 وابتناء الولد ونحو ذلك الثالث ان فعل
 العبد موجب الوقوع على وفق ارادته
 فلو كان لا يوجب الله لما كان كذلك ويجوز
 ان لا يجدد الله عند ارادته ويحدث
 عند ارادته الرابع لو كان الله خالفه
 لا فاعل المخالفين اصبح انصافه
 بهما اذ المعنى للكافر الا فاعل الكفر
 فيكون كافرًا لما خالفه فاسفًا كالكفار
 فاما فاعده الى ما لا يخصه والجواب
 عن الاول انه لا اشكال على من يجعل
 فعل العبد مدعى لافعله واداته واقعا
 بكسبه وعقب عزمه ولولم فصل
 المعتزلة ايضا وجوب الفعل واعتداله
 بناء على المرجح الموجب والعلم الازل
 وجوده وما وعى الثاني بتدليلهم
 القبح العقلي ان القبح فصل القبح
 لا خلفه وعن الثالث انه لو سلم وجوب
 الوقوع فعل وقدر الله الموافقة
 لارادة العبد عادة وعن الرابع انه
 حافة اروقاه

على ما يتخلقه كان أشد ضررا على العبد من الشيطان وأحق منه بالذم اذ ليس منه الا الوسوسة والترتيب ومنها بطلان قولنا الوعد والوعيد وارسال لرسول وبثمة الانبياء وتزلزل الكتب من السماء اذ لا يظهر للترغيب والترهيب والحث على تحصيل الكمالات وإزالة الرذائل ونحو ذلك فلهذا لاننا كان لقدره العبد وإرادته تأثير في افعاله ويتولى مباشرتها باستقلاله ومنها بطلان الفرق بين الافعال التي تطابق العقل والشرع على استحسانها واستحقاقها المدح في العاجل والثواب في الآجل والتي لم تستحس ذلك كالنكاح والامتنان وكالاساءة الى الفقراء والاحسان وكفعل النبي صلى الله عليه وسلم الهداية والارشاد وتهديد اعدائهم وفعل ابليس من الاضلال والاغواء وتزيين الشرور والشهوات وكالتكلم بالتسبيحات والدعوات الملتزمة عليها الثواب والاستجابة والتكلم بالهذيان والتشعشع والجهل التي لا ثورث الا بالهم والعقاب لان الكل يخاف الله من غير تأثير لاجدومنها بطلان الفرق بين الحركات التي تظهر من اعضاء العبد بقدرته وإرادته والتي تظهر منه بقدرته الغير وإرادته كما اذا حرك يده وجرم ولا يملك احد يفرق بينهما بالضرورة وتواليها على الكل انه انما يمدح على المجبة النافذة لقدره العبد واختياره لا على من يجعل فعله متعلقا بقدرته وإرادته واقاما بكسبه وعقوب عزمه وان كان يخاف الله تعالى عن وجوبه ولا على من يجعل قدرته مؤثرة لكن لا باستقلال بل بمرجعه هو ببعض خلق الله تعالى على ان من الغسادات ما يلزم المعزلة ايضا كبطلان استقلال العبد بناء على وجوب الفعل وانتشاء لوجود المرجع او عدمه وتعلق على الله بوقوعه او وقوعه وهما ما يندفع بطريق آخر فان المدح والذم قد يكون باعتبار الخبايا دون القابلة كالمدح والذم بالحسن والتقصير وسائر الغرايز وان الثواب والعقاب ايضا لما كان فعل الله وتصرفا فاعلم حقه لم توجد سوال لبيته كما لا يقال لم خاف الا حراق عقوب من النار وان التكليف والبعث والتهديد والوعيد والوعد ونحو ذلك قد يكون دولي الى الفعل او الترتيب فيخلقه الله تعالى وان هدم افتراق الفعلين في المتخوفة لله تعالى لا ينافي افترقهما بوجود اخرائنا في ان كثيرا من افعال العباد فيهم كالظلم والشرك والفسق والقول بالفساد والود ونحو ذلك والفتيح لا يتخلقه الحكيم اعلم فيهم وصلاه بفساه عن خلقه ورد بعد تسليم الحسن والفتح العتيلين بان خلق القبيح ربه يكون له عاقبة جيدة فلا يفتيح بخلاف فعله وما يغسل انه لامعني لفاعل القبيح لا موجد ومحدث ليس بشيء فان العالم من اتصف بالظلم لا من اوجده في محل آخر الثالث ان فعل العبد في وجوب الوقوع وانتشاءه تابع لقصد العبد وداعيته وجودا وعدما وكل ما هو كذلك لا يكون بخلاف الغير وبإيجاده اما الصغرى فلا تقطع بان من اشتد جوعه وعطشه ووجد الطعام والماء بلا صراع يأكل ويشرب البتة ومن علم ان دخول النار محرق ولم يكن له داع الى دخولها لا يدخلها البتة واما الكبرى فلا ان ما يكون بإيجاد الغير لا يكون في الوجوب والامتناع تايدا لإرادة العبد لجواز ان لا يوجد عند ارادته او يوجد عند كراهيته وذلك ان تنظيم القياس هكذا لو كان فعل العبد بإيجاد الله تعالى لم يكن تايدا لإرادة العبد وجوبا وانتشاءا لكن اللازم باطل وهكذا لو كان فعل العبد تايدا لإرادته لم يكن بإيجاد الله تعالى لكن المألوم حتى والجواب ان ما ذكر في بيان الصغرى لا يفيد الوجوب والامتناع بل الوقوع واللاوقوع في بعض الافعال ورب فعل ينبع إرادة الغير كالخدم والعباد فيقتض الكبري ولو سلم الوجوب والامتناع فلم لا يجوز ان يكون بغير إرادة الله تعالى وقد افقت ارادة العبد بطريق جرى العادة الرابع ان الله تعالى لو كان موجد الافعال العباد لكان فاعلا لها لان معناها واحد وركان فاعلا لها لكان متصفا بها لانه لا معنى للكافر والظالم مثلا الا فاعل الكفر والظلم وحيد بلزم ان يكون الباري تعالى وتقدس

كأفاننا فاسقا أكلا شاربنا فاعدا إلى غير ذلك من أقوال حش التي لا يستطيع العاقل إجراها على لسان بل أخطارها بالبال وهذه الشبهة كأنهم هم من حق العوام والسوقية من المعترلة فتجب حتى وجدناها في كتبهم المعسرة ففحصنا أن التعصب يغطي على العقول وعنده تسمى القلوب التي في الصدور ولا أدري كيف ذهب عليهم أن مثل هذه الأسامي إنما تنطبق على من قام به الفعل لا من أوجد الفعل واليرون أن كثيرا من الصفات قد أوجدها الله تعالى في محالها وما لا يتصف بها الأحمال نعم إذا ثبت الدليل أن الموجد هو الله تعالى منهم صحة هذه التسوية بناء على أصلهم الفاسد في إطلاق المتكلم على الله تعالى لايجاد الكلام في بعض الأجسام وكان قول القائل خصه مذهبك باطل لكونه كلام الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا وهم لجهلهم يوردون مثل هذا الزلزال على أهل الحق ويجهلون قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم أو أقبل على وما أشبه ذلك زكاً للمذهب ويستفدون أن أسناد الأفعال إلى العباد مجزئ عند أهل السنة وتنادوا في ذلك حتى زعم بعض من يستفده الشبهة أعلم الناس أن مثل طلعت الشمس مجزئ عند أهل السنة (قال وأما السمعية كثيرة جدا) حتى زعموا لها من آية لا وفيها دلالة على بطلان الجبر وقد بينه الإمام الرازي رحمه الله في سورة الفاتحة ليقاس عليه الباقي وبلغ الأمد الأقصى في التفرير والمصارفة من جانب أهل الحق ثم ضبط دلائلهم السمعية على كثرتها في عدة مواقع الأول الآيات الدالة على أسناد الأفعال إلى العباد أسناد الفعل إلى فاعله وهو أكثر من أن يحصى فليبدأ من قوله تعالى الذين يؤثرون بالغيب ويعلمون الصلوة إلى قوله تعالى الذي يؤسوس في صدور الناس وقد عرفت أن هذا ليس من المتنوع في شيء وزعم الإمام أنه لا يخص عنها الآية الزلزال أن مجموع القدرة والداعي مؤثر في الفعل وخالق ذلك المجموع هو الله تعالى فبهذا الاعتبار صح الاستدلال والتفاضل بينها وبين الأدلة المقاطعة على أن الكل بقضاء الله تعالى وقدره الثاني الآيات الواردة في أمرا لعباد بعضهم الأفعال ونهيه عن البعض ومنهمهم على الإيمان والطاعات ومنهمهم على الكفر والمعاصي ووعدهم ثواب على الطاعة والعقاب على المعصية وفي قصص الأمم الماضية للآثار أن يحل بالمؤمنين ما حل بهم وللاعتناء والاعتبار بأحوالهم وكل هذا إنما يصح إذا كان للقدرة واختيار في أحداث الأفعال وقد عرفت الجواب الثالث الآيات الصريحة في أسناد الألفاظ الموضوعية للإيجاد إلى العباد وهي العمل بكفوله تعالى من عمل مثبة فلا يجزئ الأملها وهذا كثير جدا والفعل بكفوله تعالى وما تفعلوا من خير فإن الله يعلمه وأفعلوا الخير والصنع بكفوله تعالى ليس ما كانوا يصنعون والله يعلم ما تصنعون والكتب بكفوله تعالى وكتب كل نفس ما كسبت كل امرئ بما كسب رهين اليوم تجزئ كل نفس بما كسبت والجمل بكفوله تعالى يجعلون أصابعهم في آذانهم من الصواحق وجملوا في شركاء الجن والحاق بكفوله تعالى فبما نزلنا الله أحسن الخلقين وأخلق لكم من الطين واذن خلق من الطين كهيئة الطير والاحداث بكفوله حكايته عن الحضر حتى أحدث لك منه ذكرا ولا تتداع بكفوله تعالى وهرابيه ابتدعوها والجواب له لما ثبت بالآلاف السالفة أن الكل بقضاء الله تعالى وقدره وجب جعل هذه الألفاظ مجزئات عن المسبب العادى إلى من صار سببا عايدا بالأعمال المصلحة وعلى هذا القياس أوجع هذه الأسنادات مجزئات لتكون العبدية لهذا لا فاعل كما في باب الأمر بالمدينة هنا في غير لفظ اكتسب فاعه يصح على حقيقة تولى خلق فاعه بمعنى التقدير والجعل فاعه بمعنى التصيير وهو لا يستلزم إيجاد امر محقق مثل جعل الله الدرهم في الكسب وجعل له زيد شريكاً وأما رأى الزلزال وهو أن مجموع القدرة والداعية مؤثرة في الفعل وذلك المجموع يخلق الله تعالى من غير اختيار العبد فلا يجزئ

٩ قد ضبطها أنواع الأول أسناد الأفعال إلى العباد وهو أكثر من أن يخصه لكنه غير المتنوع الثاني الآيات الواردة في الأمر والنهي والندب والتمم والوعد والوعيد وقصص الماضين للآثار والاعتبار ودفن في جوابه الثالث أسناد الألفاظ الموضوعية للإيجاد إلى العباد من عمل صالحا وما تفعلوا من خير والله يعلم ما تصنعون ووفيت كل نفس ما كسبت يجعلون أصابعهم في آذانهم فبما نزلنا الله أحسن الخلقين حتى أحدث لك منه ذكرا وهرابيه ابتدعوها فلتنجز في المسند أو الاستدلال وتوفيقا بين الأدلة أو المؤثر مجموع القدرة والإرادة فالتفريق لله تعالى فلا إشكال والاستقلال الرابع الآيات الدالة على أنه لا مانع من الإيمان والطاعة ولا الجاه على الكفر والمعصية وما منع الناس أن يؤمنوا بما هم لا يؤمنون لم يلبسوا الحق بالباطل كيف تكفرون بالله لم تصدقوا عن سبيل الله ونحو ذلك ورد في المراتب والأوقاف الظاهرة التي يعرف بها الشكل أو المانع عن العزم وصرف القدرة وما يتعلق بهم الخامس تعاقب أفعال العباد ويمتنع منهم دون مشيئة فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر فاعلموا ما مشيت فلتا نعم لكن مشيئتهم مشيئته وما تشاؤون إلا أن يشاء الله

ولا شك ولا استقلال لا عهد فلا اعتزال الرابع الآيات الدالة على توبيح الكفار والعصاة وأنه لا مانع من الإيمان والطاعة ولا ملجئ إلى الكفر والعصية كقوله تعالى وما منع الناس أن يؤمنوا كيف تكفرون بالله فأنه ما منعكم أن تصيدوا لهم ولا يؤمنون فأنهم عن التذكرة معرضين لم تزلون الحق بالباطل لم تصدون عن سبيل الله وامثال ذلك وعلى مذهب المجرة لهم لم يجدوا ولا يقولوا لك خلقت ذنبا الكفر وعلمته وارادته واخبرت به وخلقت قدرة وداعة يجب معها الكفر وكل هذه موانع من الإيمان فيكون القرآن حجة للكافر وقد انزل ليكون حجة عليه وإلى هذا أشار صاحب بن عباد وكل غايبة في الإفض والاعتزال سابعة في ربيعة أبي هاشم الجبائي ورفع قدره واعلاه ذكر حيث قال كيف يامر بالإيمان ولم يرده وينهى عن الكفر وارادته ويعاقب على الباطل ويقدره وكيف يصرف عن الإيمان ثم يقول اني يصرفون ويخلق فيهم الاقرب ثم يقول اني يؤفكون وان شاء فيهم الكفر ثم يقول كيف تكفرون وخلق فيهم ليس الحق بالباطل ثم قال لم تلبسون الحق بالباطل وصدتم عن السبيل ثم يقول لم تصدون عن سبيل الله وامثال بينهم وبين الايمان لم يقول وماذا عليهم لو آمنوا وذهب بهم عن الرد ثم قال فإن تذهبون واضلهم عن الدين حتى تعرضوا ثم قال خالفهم عن التذكرة معرضين والجواب أن المراد الموانع الفاسدة التي يعملها جهال الكفرة وهذه موانع عقلية خفيت على علماء القدرية الخامس الآيات الدالة على أن فعل العبد بمشيئته كقوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر اعلموا ما علمتم لمن شاء منكم أن يتقدم أو يتأخر فمن شاء ذكره فمن شاء اتخذ إلى ربه سبيلا والجواب أن التعليل بمشيئة العبد مذهبنا لكن مشيئة الله تعالى وما تشاؤون الا أن يشاء الله وفي تعداد هذه الأنواع واقرادها اطالة وقد فصلها الامام في كتبه المطالب العلية وورد ايضا احاديث كثيرة توافق انواع الآيات وتقتصر في الجواب على أن الأدلة السمعية متعارضة فالتعويل على العقليات وعدمته وذلك دليل الداعي الموجب ودليل العلم الاولي ولذا نقل عن بعض اذكيا المعترضة أنه كان يقول هما العدوان الاعتزال والافتقار للدستور اما دليل الإرادة وقاوده الموافقة في عدلها فلا معمول عليه عندهم ليعجزهم وقوع خلاف مراد الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا ولهذا ألزم المجوس عرويون عبيد حين قال لم لا نسلم فقال لأن الله تعالى لم ير دسلاحي فقال ان الله يراد اسلامك لكن الشياطين لا يتركوك فقال المجوس فانا نكون مع الشريك ان لم نلقه فقال ان الله يراد اسلامك لكن الشياطين من ان حال هذه المسئلة بحسب ما كان الناس كانوا مختلفين فيها بالاسباب انما كان الرجوع إليها فيها متعارضة مترافعة فعول الجبرية على أنه لا بد ترجيح الفعل على التزم من مرجح ليس من العبد ومفعول القدرية على أن العبد لو لم يكن قادرا على فعله لما حسن المدح والذم والامر والنهاي وهما مقدمتان بدعيان ثم من الدلائل العقلية اعتماد الجبرية على أن تصيل احوال الافعال غير معلومة للعبد اعتماد القدرية على أن افعال العباد واقعة على وفق مقصودهم ودواعيهم وهم متعارضون من الاثرات الخطائية ان القدرة على الاتحادية على التلق بالبدن الذي هو منبع النقصان وان افعال العبد تكون سفها وعيب فلا تليق بالمتعالى عن النقصان ولما الدلائل السمعية فالقرآن مملوء بما يوجبهم بالامر وكذا الآثار فان اذمن الام لم تكن خالية من التفرقتين وكذا الاوضاع والحكايات متناقضة من الجانبين حتى قيل ان وضع انزل على الجبر ووضع الشريعة على القدر الا ان مذهبنا اقوى بسبب ان المدح في قرآننا لا يرجع لممكن الامر حج يوجب تصديق باب آيات الصانع ونحن نقول الحق ما قال بعض أئمة الدين أنه لا جبر ولا تفويض ولكن امرين امرين وذلك لان معنى المبادى الغربية لافعال العباد على قدرته واختياره

٤ (خاتمة) امتناع التخرج بلا مرجع وعدم العلم بتفاصيل الافعال يعود إلى الجبر وحسن المدح والذم والامر والنهاي بكون الافعال تابعة لقصد العبد ودواعيه إلى المقدور وكون العبد منبع النقصان يلحق بالجبر كقوله الله تعالى والعبث والتفح في الافعال بالقدور والآيات والآثار متعارضة في الجانبين فالحق أنه لا جبر ولا تفويض ولكن امرين امرين اذ المبادى الغربية على الاختيار والبعيدة على الاضطراب فلا تسان مضاعفة صورة المختار

والبادئ البعيدة على عجزه واضطراره فان الانسان مضطر في صورة مختار كالقار في يد انكباب
والوند في شق الحائط وفي كلام القلاء فان الحائط لا يولد لم تشق فقال سل من يد قني
(قالوا ففعله بقضاء الله تعالى) قد اشتهر بين اكثر الملل ان الحوادث بقضاء الله تعالى
وقدره وهذا يشاؤل الفعل للعباد وامره ظاهر عند اهل الحق لمساكنة الخلق لها
نفسها اولئذا في القدرة والسابعة الموجبتين لها فحق القضاء والقدر والخلق والتقدير
كان قوله تعالى ففضا هن سبع سموات وقوله تعالى وقدر فيها اقواتها ولا يسفهم هذا عند
القدرة وقد يكون القضاء والقدر بمعنى الايجاب والازام كما في قوله تعالى وقضى ربك الابدان
الا اياه وقوله تعالى نحن قدرنا بينكم الموت فيكون الواجبات القضاء والقدر دون البوائى
وقد يراد بهما الاعلام والتبيين ا قوله تعالى وقضينا الى بنى اسرائيل في الكتاب انفسهم
في الارض الآية وقوله تعالى الا امرأته قدرنا من العاويين اى اعلمنا بذلك وكتبناه في اللوح
ففي هذا جميع الاعمال بالقضاء والقدر وقالت الفلاسفة لما كانت جميع صور الموجودات
الكبرى والجزئية حاصله من حيث هي مفعولة في العالم العقلى بلداغ الاول الواجب اياها وكان
ايجاد ما يتعلق منها بالمادة في المادة يختلفا على سبيل الابداع متعنا اذ هي غير متأينة لفعل
صورتين معا فضلا عن اكثر وكان الجود الالهى مقتضيا لتكميل المسادة بلداغ تلك الصور
فيها واخراج ما فيها بالقوة من قبول تلك الصور الى الفعل قدر بطريق حكمته زمانا يخرج فيه
تلك الامور من القوة الى الفعل فالتضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات في العالم العقلى
مجمعة ومحملة على سبيل الابداع والقدرة عبارة عن وجودها في موادها الخارجية مفصلة واحدا بعد
واحد كما قال عز من قائل وان من شئ الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم قالوا ويدخل
الشر في القضاء الالهى على سبيل الشئ فان الموجود اما خير محض كالعقول والافلاك
او لطيف غالب عليه كما في هذا العالم فان المرض وان كثر فالصحة اكثر منه والماتع عفا ايجاد ما
في هذا العالم مبرا عن الشرور والكليّة فان المظنر المخصب للبلاد يجرب بعض الدور بالضرورة
وجب في الحكمة ايجادها لان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كبير فدخل الشر في القضاء
وان كان مكر وما غير مرضى قال ثم لا خلاف في ذم القدرة (ا) قدورد في صحاح الاحاديث
لعنت القدرة على انسان سبعين نبيا والمراد بهم القائلون بنى كون الخير والشر كله بتقدير
الله تعالى ومنه سموا بذلك ليلعنهم في تقديره كقوله تعالى فاعلم ان الله لا يهدي القوم
الضالين وليس بشئ لان المناسب حينئذ القدرى بضم القاف وقالت المعتزلة القدرة هم ائمة ثلاثون
بان الخير والشر كله من الله وتقديره ومنه بان الشائع نسبة الشخص الى ما يشئ ويقول به
كالجبرية والخذلية والشافعية لا الى ما يشئ ورد بانه صح عن النبي صلى الله تعالى وسلم قوله
القدرة بمجوس هذه الامة وقوله اذ قامت الساعة نادى مناد في اهل الجمع ابن خصم الله فقوم القدرة
ولا خلقه فان المجوس هم الذين يابسون الخير الى الله والشر الى الشيطان ويسوءون ههنا من اهلهم
وان من لا يفرض الامور كلها الى الله ويعترض بعضها فينسبها الى نفسه يكون هو الخصم
الله تعالى وايضا من يضيق القدر الى نفسه ويدعى كونه الفاعل والمقدر اولى باسم القدرى
من يضيقه الى ربه فان قيل روى عن النبي صلى الله تعالى وسلم انه قال رجل قدم عليه من فارس
اخبرني بانك شئ رايت فقال رايت اقواما يجمعون امهاتهم وبناتهم واخوتهم فاذا قيل
لهم لم تفعلوا ذلك قالوا فضاء الله عليهم وقدره فقال عليهم السلام سيكون في اخرايت اقوام
يقولون مثل مقالهم اولئك مجوس امي وروى الاصنع ابن نباتة ان شيخا قام الى على ابن
ابى طالب بعد انصرافه من صفين فقال اخبرنا عن مسيرنا الى الشام اكان قضاء الله وقدره

٦ وقدره بمعنى خلقه وقدره ابتداء
او بوسط موجب والزماء انما
يجب بالقضاء دون المقضى وعند
المعتزلة لا يصلح الا بمعنى الاعمال
والكتبه او بمعنى الاكلام في الواجبات
خاصة وقالت الفلاسفة القضاء
وجود الكائنات في العالم العقلى
بمحله والقدر وجودها في موادها
الخارجية مفصلة ويدخل الشر
في القضاء بالضرورة من

٨ حتى قال النبي صلى الله تعالى عليه
وسلم لعنت القدرة على انسان سبعين
نبيا وسعوا بذلك لافراطهم في فيه
وما يقولون من ان المميت له اولى
بالانتساب اليه من دوديه صلى الله
عليه وسلم القدرة بمجوس هذه الامة
وقوله صلى الله تعالى عليه وسلم
اذا قامت الساعة نادى مناد في
اهل الجمع ابن خصم الله فقوم
القدرة وبان من يضيق القدر الى
نفسه اولى بهذا الاسم من يضيقه
الى ربه من

فقال والذي فاق الخبيثة وبرأ النعمة ما لوطننا موطننا ولا وطننا وادبا ولا علمنا بالنعمة الا بقضاء وقد رفق الله
 الشيع عند الله حسب عناي ما رى الى من الاجر شيئا فقال له مه ايها الشيخ عظيم الله اجرهم
 في ميركم وانتم سائرهم وفي منصرفكم وانتم منصرفون ولم تكونوا في شيء من حالكم مكرهين
 ولا اليها مضطرين فقال الشيخ كيف والقضاء والتقدير سافقا فقال ويحك لملك ظننت
 فضاه لازما وقد را حتما لو كان كذلك لبطل الثواب والنعمة والوعد والامر والنهي
 ولم تأت لثمة من الله لذنت ولا محبة لحسن ولم يكن المحسن الى بالدم من المسمى ولا المسمى
 اول بالدم من المحسن تلك مقابلة عبدة الاوثان وجنود الشياطين وشهود الزور واهل العمى
 عن الصواب وهم قدر بذهمة الامة ويجوسها ان الله امر بخبرها ونهي تحذيرا وكلف بسيما
 لم بعض مغلوبا ولم يقطع مستكرها ولم يرسل الرسل الى خلقه عبثا وام يخلق السموات والارض
 وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار فقال الشيخ وما القضاء
 والقدر اللذان ماسرنا الا بهما قال هو الامر من الله والحكم ثم تلا قوله تعالى وقضى ربك
 الا يسدوا الابواب وعن الحسن بعث الله تعالى محمدا الى العرب وهم قديرون يحملون ذنوبهم
 على الله وتصديقه قوله تعالى فاذا فعلوا فاحشة ظالموا وجدنا عليها ايدينا والله امرنا بها قلنا
 ما ذكر لا يمل الا على ان القول بان فعل لم يعد اذا كان بقضاء الله تعالى وقدره وخلقه واداره
 يجوز للعبد الاقدام عليه ويطلب اختياره فيه واستحقاقه للثواب والمقاب والمدم والمدم
 عليه قول المجوس فليست ان هذا قول المعتزلة ام المجسبة ولكن من لم يجعل الله له تورا غاله
 من نور ومن فاحتهم انهم يوجون باطلهم بنسبه الى مثل امير المؤمنين ع على واولاده
 رضي الله عنهم وقد صرح عنه انه خطب الناس على منبر الكوفة فقال ليس مناسم لم يؤمن
 بالقدر خيره وشره والله من اراد حرب الشام قال عشتري ثوبتي وصوت قنبرا قد علم ارا في لا توشح
 حذرا ان يدفع الحذار ما قد قدر الله قال ابن ابي عمير الحذر والشر والطاعة والمعصية فملكها
 مع الله او ملكها بدين الله فان قلت املكها مع الله فقد ادعت انك شريك الله وان قلت املكها بدين
 الله فقد ادعت انك انت الله فاب الرجل على يده وان جعفر الصادق قال قد افسدى اقرأ القاتحة
 فقرأ قال بلغ قوله ايك نعبد وايك نستعين قال له جعفر هل ماذا تستعين بالله وعندك ان الفعل
 منك وجيع ما يتلقى بالا فدار وانك كعين والالطاف قد حصلت وتمت فاقطع
 القدرى والمجسبة رب العالمين (قال فرع ٣) ذهبت المعتزلة الى ان فعل الفاعل قد يوجب
 لنفسه فلا خلاف في محن القدرة او خارجا عنه وذلك معنى التوليد وفروا عليه فروا مثل
 ان التولد بالسبب المقدور بالقدرة الحادثة يتمتع ان يقع بالتولد الحادثة بطريق المباشرة من غير
 توسط السبب وبمثل اختلافهم في ان التولد هل يقع في فعل الله تعالى ام جميع افعاله بطريق
 المباشرة وفي ان الموت هل هو متولد من الحي حتى يكون فعل العبد الى غير ذلك ولما ثبت استناد
 المكات الى الله ابتداء بصل التوليد عن نفسه والمعتزلة تمسكوا في كون التولد فعلا لم يعد
 سواء تولد من فعله المباشرة او فعله التولد كحركة الاكوا حركه المصرك بالا فاعمل ما ذكرنا في مسئلة
 خلق الاعمال من وقوعه على وفق القصد والادعية ومن حسن المدح والذم والامر والنهي
 بل استحسان المدح والذم على الافعال المتولدة كالكتابة والاصياغة وانشاء الكلام والدفع
 والجذب والقتل والحرب انهم عند العقلاء من المدح والذم على المباشرة لانها لا تظفر
 تظفر التولدات وكذا الوقوع بحسب الدواعي اظهر فيها لان الكمال الدواعي انما يكون الى التولدات
 والجواب مثل ما مر وذهب النظام من المعتزلة الى انه لا فاعل للمبد الاما يجر في محل قدره
 والباس في بطيح المحل وقال معمر لا فاعل الا الارادة وما يحدث بعدها انما هو بطيح المحل

نمرع لما ثبت استناد الكل الى الله
 بطل ما ذهب اليه المعتزلة من
 التوايد وفروعه وان تولد عند خاتهم
 فعل العبد تمسكا بمثل ما مر في خلق
 النظام وقا النظام لا فاعل له الا لما
 يوجد في محل قدرته وقال معمر الا
 الارادة وقيل الا الفكر والباقي لطبع
 الخلق لانه قد لا يوافق الداعية وقد
 لا يصح ان لا يقوله كما في السهم
 المرسل ورد بالذم المانع وامامنا سكننا بانه
 لو كان فعل المبد لزم اجتماع المؤثرين
 والمرتجع والمرتجع في حركة جسم
 يجذبها فادرو ودفعه آخر خد فوج
 منع استناد كل من القوتين في نهك
 بالبركة

وقيل لا فعل للعبد الا التفكير فالاول كان المتبادر فعملنا لم يقع الا بسبب دواعيه كالباشر واللازم
باطل لان كثيرا من ارباب الصناعات يتفوضون اعمالهم لغيرهم موافقة دواعيهم واغراضهم
وابتضا او كان قسما اصغر منها ان لا تفعله بعد وجود السبب لان شدة القادر صحيحة ان يفعل
وان لا يفعل واللازم ظاهرا بالاطلاق كافي السهم المرسل من القوس والجواب ان عدم الموافقة
للاغراض مثل المانع مثل تقيده في الأسباب وكذا عدم تمكن من ترك الفعل لمانع مثل احدث
السبب التام لا ينافي كونه فعل الفاعل فان موافقة الغرض وتمكن القادر من الترك والفعل انما يكونان
عند وجود الأسباب وانتفاء الموانع واحتمال استحبابها بوجه الاول ان الجسم المنترق طرفه يبدى
قادرين اذا جذبته احد هاتين دفعه الاخرى فحركه اما ان تقع مجموعا فليزمن فليزمن اجتماع
اثنين المستقلين على معاول واحد او باحدهما فليزمن لتزج بلا مرجع اولاهما وهو المطلوب
وقد نظر ان الغرض ان يقع استقلال كل من القوتين باحداث الحركة على الوجه الذي وقع
باجتماعهما غاية الامر انها تستلزم باحداث حركة ذلك الجسم في الجملة اثنان له لو كان
مقدورا للبدن بآثار وقوعه بالاطلاق السبب كافي حتى الباري تعالى الثالث ان السبب متدهم
موجب السبب عند عدم المانع فليزمن ان يكون الفعل المباشر مستقلا باليجب المتولد من غير
تأثير للقدرة فيه الرابع ان لو كان بقدرة البدن ان لا يوجد عند صفاته قدرة البدن واللازم باطل
فما اذ لم الانسان سوما ومات قبل ان تصاب السهم حيا فحرقه واذا ضى الى زهرق
روحهم بعد شعور واعلم فهدى السرايا والاكدم حدث بعد ماضى الراي عظماء رعيما
واعترض باليهجور ان يشترط في تأثير القدرة الحادثة بالاشترط في القدرة وبان يكون المتولد
بقدرة العبد تأثيرها في السبب الموجب له واعلم ان مذهب اصحابنا ان ما يقع ميانا يحمل
القدرة الحادثة لا يكون مقدورا لها اصلا وانها لا تتأق الا بما يقوم بعملها وان كان يتأق الله
ثم انظر في الوجه الرابع على تقديره ما اهل تقديره اهل تقديره اهل تقديره اهل تقديره اهل تقديره
الجسم (قال البحث الثاني) مذهب اهل الحق ان ارادة الله تعالى متعلقة بكل كائن غير متعلقة
بما ليس بكائن على ما اشتبه من السابق وروى مرفوعا الى النبي عليه السلام ان ما شاء الله كان وما لم يشأ
لم يكن لكن منهم من منع التفصيل بان يقسم الله ان يرد الكفر والظلم والفسق كافي الخلق يقال
انه متعلق لكل ولا يقال خالق القادرات والقدرة والخصاير وخالفتم المعتزلة في الشهور
والقبائح زعموا انه يرد من لكافر الايمان وان لم يقع لا الكفر وان وقع وكذا يرد من الفاسق
الطاعة لا الفسق حتى ان اكثر ما يقع من اعباد خلاف مراده واضاهه انه لا يصير على ذلك
رئيس قربة من عباده حتى انه دخل القاضي عبد الجبار دارا للامير صاحب عباد فرأى
الاستاذ ابي اسحق الاسفندي فقال سبحان من نزع عن الفعشاء فقال الاستاذ على الفور
سبحان من لا يجزى في ملكه الامانة والتقصي عن ذلك بلهارة من اعباد الايمان والاطاعة
برغبته واختيارهم فلا عجز ولا تقصير ولا خلوته في عدم وقوع ذلك كالكائن اذا اراد دخول
القوم داره رغبة واختيارا لا كرها واضطرارا لم يدخلوا بسبب لانه لم يقع هذا المراء وقع
مرادات العبد والخدم وكفى بهذا تقصير وغلو في تساعلي ارادته لا كالكائنات اله خلقا لها
بقدرة من غير ارادة فيكون مرادها ضرورية ان الارادة هي الصفة المرجعة لاحد طرفي الفعل
والترك وعلى عدم ارادته للسلبس يكفى انه علم عدم وقوعه فعمل استحسانه لا استحالة انقلاب
علمه جهلا واعلم باستحالة الشيء لا يريد البتة واعترض بان خلاف المعلوم مقدوره
في نفسه والمقدور اذا كان متعلقا بالمصلحة يجوز ان يكون مرادا وان علم الله لا يقع البتة وبان
من اخبره النبي الصادق بان فلان يفتنه البتة يسلم ذلك قطعا مع انه لا يريد قتله بل حبونه

في عموم ارادته الخا ان كل كائن مراد له بالعكس لما جرح عليه السلف
من ان ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن
ولا نه خلقا لكل مراده وعلم بعدم وقوعه ما يقع فلا يرد له لان الارادة
صفة شائها الترجيح والتخصيص لاحد المتساويين بالظفر الى القدرة
وصرف الداعية الى المستحيل ولو
بالغير في الارادة والتصوص الشاهدة
بما ذكرنا انما يكون ان بعضه والعزلة
لم يكنوا يقطع ارادته عن القبايح
بل جرحوا بانها متعلقة باضدادها
فيعلموا اكثر ما يجزى في ملكه خلاف
مراده تمسكا بان ارادة القبح فيجزم
وان العقب على ما اريد ظلم وان
الامر بما اراد والشيء بما اراد منه
وان الارادة تستلزم الامر والرضا
والجبر وكل غماسة لا تسلك لهم مثل
قوله تعالى وما لله يرد ظلم العباد وان
الله لا يامر بالفتنة ولا يرضى لعباده
الكفر والله لا يحب الفساد ولما اراد
على الذين قالوا لو شاء الله ما اشركنا
ولا ما في افق صدقهم استهزأوا بذلك
قال الله تعالى كذلك كذب الذين من
قبلهم حتى ذاقوا بنائنا بنعيمهم
مكذبين وعلى بعضين صرح آخر
بانه لو شاء الله ما اشركنا وما خلت
بقوله تعالى وما خلت الجن والانس
الا بدين وقوله تعالى كل ذلك
كان بسطة عن ذلك مكرها ورد الاول
بعد تسليم المهر بان المتعلق الامرهم
بالعبادة او بالذل والركونوا عبادا الى
والثاني بعد تسليم كون الشاة الى
ما وقع بان المتعلق مكرها وبه الناس وفي
بحار العبادات

والجواب ان هذا من الارادة فانها الصفة التي شأنها التخصيص والتزجج وما الآيات
والاحاديث في هذا الباب فانظر من ان تحقن واكثر من ان تحصى ولو اننا تركنا اليهم اللانكته وكلهم
الموت وحشرنا عليهم كل شيء قبل ما كانوا يؤمنوا الان بشيء الله في رد الله ان يهدد بدشرح
صدوره الاسلام ومن يرد ان يضل به جعل صدره ضيقا حرا جافلا لا ينفذكم نصحي ان اردت
ان انصع اليكم ان كان الله يريد ان يغويكم ولو شاء الله لجمعهم على الهدى ولو شاء الله لهدىكم اجمعين
اولئك الذين لم يرد الله ان يطرهم فادبر الله ليعذبهم بها في الحياة الدنيا وزهق انفسهم وهم
كافرون الك لا تلهي من احببت ولكن الله يهدي من يشاء والله يدع الى دار السلام ويهدي من يشاء
الى صراط مستقيم ولتمت به فيها تأويلات فاسدة ونعسفات باردة يتعجب منها الناظر ويتحقق
انهم فيها محجوجون وبهتة مخجوجون ولنظهم والسحق في هذه المسئلة بكاد عا متهم به يمتزقون
ويجري على السنتهم ان ما لم يشأ الله لا يكون ثم العمدة القصوى لهم في الجواب عن اكثر
الآيات حل المشية على مشية النفس والابناء وحين مثلوا عن معناتها تحيروا فقال العلاف
معناها خلق الايمان والهداية فيهم بلا اختيار منهم ويريد ان المؤمن جنته يكون هو الله
لا العبد على ما زعمتم في الزمان حين قلنا بان الخالق هو الله تبارك وتعالى وعز وجل مع
قدرتنا واختيارنا وكسبنا وكيف بدون ذلك ففصل الجبابرة من انما خلق العلم الضموري وبهجة
الايمان واقامة الدلائل المنبثقة لذلك العلم الضموري ورد بان هذا لا يكون ايمانا
والكلام فيه على ان في بعض الآيات دلالة على انهم لو رأوا كل آية ودليل لا يؤمنون بالله
فقال ابن ابي عمير سمعنا ان خلق لهم العلم بانهم لو لم يؤمنوا العذابا شديدا وهذا ايضا
فاسد لان كثيرا من الكفار كانوا يعلمون ذلك وكذا ابليس ولا يؤمنون على انه قال تعالى
ولو شاء لا ينسلك نفس هذا ولكن حق القول في الاملان جهنم من الجنة والناس اجمعين
يشهد بفسادنا وبلاتهم لادلائهم على انه انما لم يهد الكل لسبق الحكم بل جهنم ولا نقض
في الايمان والهداية بطريق الجبر لا يخرج جهنم عن استحقاق جهنم سيما عند المعرفة وتام
تفصيل هذا المقام وتزييف تأويلاتهم في المطولات وكتب التأويلات والمعتزلة تمسكوا في
دعواهم بوجوده الاول ان ارادة القبيح فيجبه والله مزيه عن القبيح ورد بان لا قبيح منه فاذ
الامر له بجني علينا وجهه حسنة الثاني ان العصب على ما اراده نظم ورد بالمنع فانه تصرف في ملكه
الثالث ان الامر لا يرد وانتهى عما يراد نفسه ورد بالمنع انما لا يكون غرض الامر الايمان
بالأمر وبه كما لابد اذا امر العبد امضا بالهمل يطعده ام لا فانه لا يريد شيئا من الطاعة والعصيان
او اعتذارا عن ضربه لانه لا يطعه فانه يريد منه العصيان وكما ذكره على الامر بتهب امواله وكذا الذي
كان قبل ما مور السلطان ينادي بالأمور به ملاما به مراد السلطان قلنا لا مطلقا بل اناظهر امارته
الارادة وانما يعمل مظنفا بالامر والاشارة والحكم الرابع لو كان الكفر مراد الله تعالى لكان
طاعة لان معناه ان يحصل مراد المطاع لندوبه معه وجودا وعدما وورد بالمنع بل هي موافقة
الامر وانما تدور معه عات الارادة اولم تسلم الخاسم لو كان مرادنا فكان قضاء فوجب
الرضا به والملازمة وبطلان اللازم اجماع ورد بان مقتضى لا قضاء ووجوب الرضا انما هو
بالقضاء دون مقتضى ودعوى ان المراد بالقضاء الواجب الرضى به هو المقتضى من تحقن
واذلا والمصائب والازايا لا الصفة الذاتية لله تعالى بهت بل هو الخلق والحكم ولتقيد
وقد يجاب بان الرضا بالكفر من حيث انه من قضاء الله تعالى طاعة ولان هذه الجبينة كفر وفيه
انظر السادس الآيات الشاهدة بنى ارادته للقبيح والتوبيخ والرد على من يقول بذلك كقوله
تعالى وما الله يريد ظلما للعاقلين ان الله لا يأمر الفحشاء ولا يرضى لعباده
الكفر والله لا يحب الفساد وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون سيقول الذين اشر كولو شاء الله
ما اشر كوا ولا ياوتوا ولا حرمنا من شيء آية وذلك لان الله تعالى ذم المشركين ويحبهم

على ادعائهم ان الكفر بمشبه الله تعالى وكذبهم واباهم في ذلك وعاقبهم عليه وحكم بانهم
يؤمنون فيه الظن دون العلم وانه كذب صراح والجواب انه لا يتصور منه الظلم لان ما يفعله بالعباد
تصرف منه في ملكه فالاثبات نفي للظلم يعني لا زعمه اعني الارادة لان ما يفعله القادر الخبير لا يكون
الاحرادا وليس فيها ما لا يريد ظن زبد على عرو نظه وران المعنى على انه لا يريد ظنا منه
واما في الامر والامناء والمحبة فلا نزاع فيه لما في المحبة والرضى من الاستحسان وترك الاعتراض
وارادة الاتسام فهو يريد كفر انكافرو بخلفه ومع هذا يعضه وينهاه عنه ويساقبه عليه
ولا يرشاه وامارد مقال المشركين فلفظ صدمه بذلك الهمة والسخرية وتهيبه العذر في الاشراك
كما اننا قال القدرى استهزاء بالسني وقصدا الى الزامه اوشاء الله رجوعا الى مذهبهم وخلق في عقائدهم
وزبح عذاب الابهاء على تكذيبهم لا كازعم المستدل ولهذا صرح في اخر الآية بنى مشبه
هذه ايتهم والله اوشاء الله البتة ازالة للوهم الذي ذهب اليه المستدل السابع قوله تعالى وما خلقت
الجن والانس الا ليعبدون دل على انه اراد من الكل الطاعة والعبادة لا المعصية ورد بعد تسليم
دلالة لام الغرض على كون ما بعدها مراداً بتبع العموم للقطع بخروج من مات على الصبا
او الجنون فيخرج من مات على الكفر واوسم فليس المقصود بيان خلتهم لهذا الغرض
بل بيان استغفلة عنهم وانفسارهم اليه بدليل قوله تعالى ما اريد منهم من رزق وما اريد
ان يطمعون فكأنه قال وما خلقتهم ليعبدوني بل لامرهم بالعبادة او ليعتدوا بها اما بالنسبة
الى المطيع فظاهر واما بالنسبة الى العاصي في شهادة الفطرة على ذلك وان تخرص واخترى
كنا في الارشاد لا ملام الحرمين وذهب كثير من اهل التأويل الى ان المعنى ليعبدوا عبادا فيكونون لا يبدون
على عودها على انها يعارضها قوله تعالى ولقد ذرانا لجهنم كثيرا من الجن والانس وقوله تعالى
انما ائتمل لهم ابرادوا انما وجعل اللام للعاقبة كما في قوله تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون لهم
عدوا وحربا انما يصح في فعل من يجهل العواقب فيقبل لغرض فلا يحصل ذلك بل ضده
فيحصل كانه فعل الفاعل لهذا الغرض الفساد تنبيهها على خطائه وكيف يتصور في علم
الغويان يفعل فعلا لغرض بل قطعا لا يحصل البتة بل يحصل ضده والجب من المعتزلة كيف
لا يبدون ذلك سفها وعيا انما من قوله تعالى كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها جعل المنهيات
مكروها فلا يكون مرادة لان الارادة والكراهة عند الله ورد بعد تسليم كونه اشارة الى المنهيات الواقعة
ليزعم كونها مرادة بان المعنى انها مكروها عند الناس وفي مجاري المادات لا عند الله تعالى فليزعم المحال
واما جعل المكرو مجزاعا عن المنهي فافهم من الكلام اكون ذلك اشارة الى المنهي (قال البحث الثالث)

في الحسن والقيح جعل هذان مباحث افعال الباري تعالى مع انها لا تنصف الحسن والقيح
بالمعنى الذي يذكره اعني المأدوبه والنهي عنه نظرا الى انها بخلفه ومن اثار فعله وانها هذان
تفسير الخصم يشلقان بافعال الباري اثباتا ونفيًا وقد اشهر ان الحسن والقيح عندنا شرعيان وعند
المعتزلة عقليان وليس النزاع في الحسن والقيح بمعنى صفة الكمال والنقص كالمعقول والمجهول وبمعنى
الملائمة لغرض وعندها كالمعدل والنظم والبالغة كل ما يستحق المدح والذم في نظر المعقول وبمجرى
العادات فان ذلك يدرسه بالاعتدال ورد الشرع ام لا وانما النزاع في الحسن والقيح عند الله تعالى بمعنى
استحقاق فاعله في حكم الله تعالى المدح والذم عاجلا وانواب والعقاب اجلا وبني التعرض
لقنوب والمقاب على ان الكلام في افعال العباد فعندنا ذلك بمجرد الشرع بمعنى ان الفعل لا يحكم
بل لفعل حسن او قبيح في حكم الله تعالى بل ماورد الامر به فهو حسن وماورد التهيى عنه
فقبيح من غير ان يكون للفعل جهة محسنة او مقبحة في ذاته ولا يحسب جهاته واعتباراته

البحث الثالث لاحكام العقل بالحسن
والقيح بمعنى استحقاق المدح والذم
عند الله تعالى خلافا للمعتزلة واما معنى
صفة الكمال والنقص او المعقول والمجهول وبمعنى
الغرض او الطبع وعندها فلا نزاع
فعندنا الحسن بالامر والقيح بالنهي
بل بينهما وعندهم الامر للحسن
والنهي للقيح حتى لو لم يدركا العقل
ضرورة وانظر اكان الشرع كاشفا
متن

لا يمتا

حتى لو امر به انتهى عنه صار حسنا وبالعكس وعندهم الفعل جهة محسنة او مقبحة في حكم الله تعالى يدركها العقل بالضرورة تكسب الصدق النافع وقيح الكذب الضار او بالنظر تكسب الكذب النافع وقيح الصدق الضار او بورود الشرع تكسب صوم يوم عرفة وشيخ صوم يوم عيده فان قيل غاي فرق بين المدعين في هذا القسم قلنا الامر والهي عندنا من وجبات الحسن والتقيح يعني ان الفعل امر به تحسن ونهى عنه فتقيح وعندهم من مقتضياتها بمعنى انه حسن فامر به او قبح فنهى عنه فلا امر والهي اذ اوردا كشافا عن حسن وقيح سابقين حاصلين للفعل لذاته او لجهاته ثم اكمل من التعريفين تعريفات الحسن والتقيح بتناول بعضها فعل اليسارى وفعل غير المكلف والمساخ دون البعض وقد بينا تفصيل ذلك في شرح التنقيح وفولده شرح مختصر الاصول (قال ١١٠) نعمك اصحابنا جوهريل بعضها على ان الحسن والتقيح ليسا لذات الفعل ولا لجهاته واعتبارات فيه وبعضها على انها ما ليسا لذاته خاصة الاول لو حسن الفعل او قبح عقلا لم تعذب تركه الواجب وحرثك الحرام سواء ورد الشرع لم يلزمه على اهلهم في وجوب تعذيب من استخفهم اذ امات غير نائب واللازم باطل لقوله تعالى وما كلفهم من شيء ثبوت رسولنا في لو كان الحسن والتقيح العقل لما كان شي من افعال العباد حسنا ولا قبيحا عقلا واللازم باطل باعتبار ادراكهم وجه الامر ثم ان قول العبد اما اضطراري واما اتفاقي ولا شيء منهما يحسن ولا يقيح عقلا اما الكبري فبالاتفاق واما الصغرى فلان العبد ان لم يتمكن من الترك فذلك وان تمكن فاقبل بتوقف الفعل على مرجع بل صدر عنه تارة ولم يصدر اخرى بلا يجزى امره كان اتفاقيسا على انه بعضي الى الترتيح بالمرجح وفيه استناد باب ثبات الصانع وان توقف فذلك المرجح ان كان من العبد فيقول الكلام اليه ويسلسل وان لم يكن يذهب ان لا يجيب الفعل بل يصح الصدور واللاصودور عاده التردد ولم يمتدحور وان وجب فاعقل اضطراري والعبد مجبور واعترض بان المرجح هو الزيادة التي شانها الترتيح والتخصيص وصدور الفعل معه عندنا على سبيل الصحة دون الوجوب عندنا الى الحسن والوسيل فالوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار ولا وجوب الاضطرار لثباتي في الحسن ومجدة التكليف واسيب بانه قد ثبت بالدليل لزوم الاتهام الى المرجح لا يكون من العبد ويجب معه الفعل ويبطل استقلال العبد ومثله لا يجزى ولا يقيح ولا يصح التكليف عندهم اما الاستراض بانه استقلال في مقابلة الضرورة ونقص فعل اليسارى فقد عرفت جوابه امثال او صكان فيجب الكذب لذاته لما تخفف عنه في شيء من الصور ضرورة واللازم باطل فيما ادعين الكذب لانقاذني من الهلاك فانه يجب قطعا فيحسن وكذا كل فعل يجب تارة ويحرم اخرى كالقتل والضرب حدا وظلما واعترض بان الكذب في الصورة المذكورة باق على فحبه الا ان تركه لاجل النبي اخرج منه فيلزم ارتكابه اقل التقيحين تخلصا عن ارتكابه ارفع فالواجب الحسن هو الاتباع لا الكذب وهذا اذا سلمنا عدم امكان التخليص بالترخيص والافقي المعارض مندوحة عن الكذب والجواب ان هذا الكذب لثنتين سببا وطريقا الى الاتباع الواجب كان واجبا فكان حسنا واما القتل ومحصلة الضرب حدا فامرهما ظاهر الرابع لو كان الحسن والتقيح ذيتين لزم اجتماع المتنافيين في اخبار من قال لا كذب غدا فله امصاد في يلزم لصدقه حسنة ولاستلزامه الكذب في القدح فحبه واما كاذب فيلزم الكذب فحبه ولاستلزامه ترك الكذب في القدح حسنة وقيد بر اجتماع المتنافيين في اخبار القدري كاذبا فانه كذبه قبيح ولاستلزامه صدق الكلام الا لو حسن اولاه اما حسن فلا يكون القبح ذاتيا للكذب واما قبيح فيكون تركه حسنا مع استلزامه كذب الكلام الاول وهو قبيح ومبني الاستلزام على انحصار الاخبار القدري في هذا الواحد وقد يفرق بانه امصاد في واما كاذب واما ما كان يلزم اجتماع الحسن والتقيح فيه ومبني الشكل على ان ملزوم الحسن حسن

ومن السمع قوله تعالى وما كلفهم من شيء ثبوت رسولنا ومن العقل لذاته الاول لو حسن الفعل او قبح لذاته لما اختلف حسنا وقبيحا كالفعل حدا وظلما والضرب اذ يباين تعذبا والكذب او الصدق اتفاقا واهلا كما انشأ لو كانا بالذات لما اجتماعهما في اخبار من قال لا كذب غدا او هذا الذي انكلم به كاذب الثالث العبد لا يستقل بفعله لما سبق وعندهم لا مدح ولازم من الله تعالى الا على ما يستقل العبد به واما الاستدلال بانهم لو كانوا حقيقيين وهما ثبوتان لكونهما مقتضى للاجتماع واللافصح العدم مبين لزم من اتصاف الفعل بهما قيام المعنى بالمعنى بل قيام الموجود بالمعدم لانهما لكونهما ما ادعى والمصارف يتقدمان الفعل وبانه اذا اختلفت الافعال حسنا وقبيحا بالذات او الاعتبار لا يضل اختيار اليسارى في شريعة الاحكام وتعيين الحلال والحرام فضه يفتق

ولزوم القبح فيجب وان كل حسن اوضح ذنبي ويمكن تقرير الشبهة بحيث يجمع الصدق والكذب
 في كلام واحد فيجتمع الحسن والقبح وذلك اذا اعتبرنا قضية يكون مضمونها الاخبار عن نفسها
 بعدم الصدق فيلزم فيها الصدق والكذب كما نقول هذا الكلام الذي اتكلم به الان ليس
 بصادق فان صدقها يستلزم عدم صدقها وبالعكس وقد يورد ذلك في صورة كلام غدي وامسى
 فيقول الكلام الذي اتكلم به غديا ليس بصادق اولاشئ مما اتكلم به غدا بصادق خارجية
 ثم يقتصر في الغد على قوله ذلك الكلام الذي تكلمت به امس صادق فان صدق كل من الكلام
 الغدي وامسى يستلزم عدم صدقهما وبالعكس وهذه مغالطة تحير في حلها عقول العقلاء وقول
 الاذكياء، ولهذا سميتها مغالطة جذر الاصم ولقد نصفت الاغويل فلم اتطرق بما يروى القليل
 وتأملت كثيرا فلم يظهر الاقل من القليل وهو ان الصدق او الكذب كما يكون حالا للحكم اي النسبة
 الالهيية او السلبية على ما هو الالزام في جميع القضايا قد يكون حكما اي محكوما به محولا على
 الشئ بالاشتراك كما في قولنا هذا صادق وذلك كاذب ولا يتناقضان الا اذا اعتبرنا حالتين لمحك واحد
 او حكمين على موضوع واحد بخلاف ما اذا اعتبر احدهما حالا للحكم والاخر حكما لاختلاف
 المرجع اختلافا جليا كما في قولنا السماء تحتنا صادق او كاذب او خفيا كما في الشخصية التي هي
 مناط المغالطة فلما اذا فرضناها كاذبة لم يلزم الا صدق نقيضها وهو قولنا هذا الكلام صادق
 فيقع الصدق حكما للشخصية لا حالا لحكمها وانما حال حكمها الكذب على ما فرضنا
 والصدق حال للنسبة الالهيية التي هي حكم النقيض وحكم للشخصية التي هي الاصل فلم يجمعها
 حالتين لحكم ولا حكمين لموضوع وكذا اذا فرضناها صادقة وحديثا فلعل الجيب يمنع تناقض
 الصدق والكذب المتلازمين بناء على رجوع احدهما الى حكم الشخصية والاخر الى موضوعها
 لكن الصواب عندي في هذه القضية ترك الجواب والاعتراف بالجزء من حل الاشكال الخامس
 لو كان الفعل حسنا او قبيحا لذاته لزم قيام العرض بالعرض وهو باطل باعتراف الخصم وبما هي
 من الدليل وجه الزوم ان حسن الفعل مثلا امر زائد عليه لانه قد يعقل الفعل ولا يعقل حسنه
 اوقعه ومع ذلك فهو وجودي غير قائم بنفسه وهذا معنى العرض اما عدم القيام بنفسه فظاهر
 ولما الوجود فلا نقيضه لاحسن وهو سلب اذ لم يكن سلبا لاستلزام محلا وجودا فلم يصدق
 على المعلوم انه ليس بحسن وهذا باطل بالضرورة واذا كان احد النقيضين سلبا كان الآخر
 وجودا بالضرورة امتناع ارتفاع النقيضين ثم انه صفة للفعل الذي هو ايضا عرض فلزم قيام
 العرض بالعرض واعتراض بان النقيضين قد يكونان عدميين كالامتناع والامتناع وبان صورة
 السلب اعني ما فيه حرف النفي لا يلزم من صدقه على المعلوم ان يكون سلبا محضا لجواز ان يكون
 مفهوما كالما يصدق على افراد بعضها وجودي وبعضها عدمي كاللا يمكن الصادق على
 الواجب والمنتهى وبه منقوض بامكان الفعل فانه ذاتي له مع اجراء الدليل فيه وانما ينقضوا
 الدليل بانه يقتضي ان لا يتصف الفعل بالحسن الشرعي لزوم قيام العرض بالعرض لان الحسن
 الشرعي عند التحقيق قديم لا عرض ومنعني بالعدل لاصفة له وقد بينا ذلك في شرح الاصول
 السادس اوحسن الفعل اوضح لذاته او اصفاته وجهاته ام يمكن الباري اعتبارا في الحكم والالزام
 باطل بالاجماع وجه الزوم انه لا بد في الفعل من حكم والحكم على خلاف ما هو المقول فيجب
 الاصح عن الباري بل ينعين عليه الحكم بالمعقول الرابع بحيث لا يصح تركه وقبه اني للاختصار
 واعتراض بانه وان لم يفعل القبح لاصراف الحكمة لكنه قادر عليه يمكن منه ولو سلم فلا يتشاع
 لاصراف الحكمة لاني الاعتراض على ان الحكم عندكم قديم فكيف يكون بالاختصار المهم الان
 بقصد الالزام ايراد جملة متعلقات بالافعال السابعة فيجب الفعل اوحسنه اذا كان صادقا عنه

أودع إليه كل ما سبق عليه فيلزم قيام الموجود بالمعدم واعترض بان الصادق والباقي في التصديق هو العالم بإضاف الفعل بالفتح أو الحسن عند الحصول (قال غصصوا بوجوه الأول ان حسن الأحسان ٢) لا يترد في كون الحسن والتعجب عقليين وجوه الأول وهو عدم فهم القصوى ان حسن مثل العدل والأحسان وقع مثل الظلم والكفران مما تنافي عليه العقلاء حتى الذين لا يتبينون بين ولا يقرون بشرع كإبراهيم والدة هريه وغيرهم بل رعايا علي فيه غير المؤمنين حتى يستبعدون ذبح الحيوانات وذلك مع اختلاف أغراضهم وعاداتهم رسومهم ومواضعاتهم فلو لاقته ذاتي للفعل يعلم بالفعل لما كان كذلك والجواب منع الانشاق على الحسن والفتح بالمعنى المتنازع وهو كونه متعلق المدح والدم عند الله تعالى واستحقاق الثواب والعقاب في حكمه بل بمعنى ملاءمة غرض العامة وطباعهم وعدمها ومتعلق المدح والدم في مجازي العقول والمادات ولا نزاع في ذلك فيقول اعتراضهم بالنافعي بالحسن ما ليس لفعله مدخل في استحقاق الثلم وبالفتح خلافه واما اعتراضهم به لما ثبت المدح والدم واستحقاق الثواب والعقاب في الشاهد فكذلك في الغائب قياسا فلا يخفى ضعفه كيف وغير المشرع ربما لا يقول بدار الآخرة والثواب والعقاب الثاني ان من استوى في تحصيل غرضه الصدق والكذب يجب لامر حرج أصلا ولا يلزم استيفاء الشرع على تحصيل الصدق وتضييع الكذب فانه يؤثر الصدق في فعله وما ذلك الا لان حسنه ذاتي ضروري عقلي وكذلك انتقاد من اشرف على الهلاك حيث لا يتصور التمسك بغيره وغرض واولدها ونشاء والجواب ان اشارة الصدق لما تقرر في النفوس من كونه الملائم لغرض العامة ومصلحتها العالم والاستواء المفروض انما هو في تحصيل غرض ذلك الشخص والافتقار حاجته لا على الإطلاق كيف والصدق بمدح والكذب مذموم عند العقلاء وعلى مذهبه عند الله ايضا بحكم العقل ولو فرضنا الاستواء من كل وجه فلا نسلم اشارة الصدق قطعا واما القطع بذلك عند الغرض والتقدير فيبوههم انه قطع عند وقوع المقدور المفروض وقد أوضحنا الفرق في قوله شرح الأصول واما انتقاد الهالك فلرقة الجنسية المجردة في الطبيعة وكله يتصور مثل تلك الحسابات لنفسه فيجبر استعسان ذلك الفعل من غيره في حق نفسه الى استحسانه من نفسه في حق غيره وبالجمله لا نسلم ان اشارة الصدق والافتقار عند من لم يعلم استقرار الشرع على حسنهما انما هو لحسنهما عند الله على ما هو المتنازع بل لامر آخر الثالث لولم يثبت الحسن والتعجب الا بالشرع لم يثبتا أصلا لان العلم بحسن ما امر به الشارع أو اخبر عن حسنه وبكذب ما نهى عنه أو اخبر عن قبحه يتوقف على ان الكذب فيجب لا يصدر عنه وان الامر بالفتح والنهي عن الحسن سقم وعيب لا يثبت به وذلك اما العقل والتقدير انه معرول لاحكامه واما بالشرع فيدور والجواب اننا لا نجعل الامر والنهي دليل الحسن والفتح ليرد ما ذكرتم بل نجعل الحسن عبارة عن كون الفعل متعلق الامر والمدح والفتح عن كونه متعلق النهي والذم قال امام الحرمين وما يجب التنبه له ان فواتنا لا يترك الحسن والفتح الا بالشرع فيجوز حيث يوهم كون الحسن زائفا على الشرع موقوف ادراكه عليه وليس الامر كذلك بل الحسن عبارة عن نفس ورود الشرع بالثناء على فاعله وكذا في الفتح فاذا وصفتنا فعلا بالوجوب فلسنا نقدر للفعل الواجب صفه بها بغير عما ليس بواجب واما المراد بالواجب الفعل الذي ورد الشرع بالامر به ايجابا وكذا الحظر وهذا وقد بينا في بحث الكلام امتناع الكذب على الشارع من غير لزوم دور الرابع لو ايقع من الله تعالى شي مجاز انظار المجرة على هذا الكاذب وفيه انسداد باب اثبات النبوة والجواب ان الانكشاف العقلي لا ينافي الجزم بعدم الوقوع أصلا كسائر العبادات الخمس انما فاعلون به بفتح عند الله تعالى من المعارف بثنائه وصفاته ان يشرك به وينسب اليه الزوجية والولد وسائر صفات الحدوث والتقصان وأصر على الكفران وعبادة الأولين علم قطعا انه في معرض الذم والعقاب قلنا لما علم من استقرار الشرائع بذلك واستقرار العبادات عليه السداس لو امكن وجوب النظر عقليا لزم الحقام الانبياء عليهم السلام وقد مر لقوة الأخير بذهب البعض من اهل الحسن والفتح عن علاق بعض الافعال من

٣ وقع العدوان مما لا يشك فيه عاقل وان لم يتبين قلنا لا بالفتح المتنازع الثاني من استوى في غرضه الصدق والكذب وانتقاد اخريق واعلاصه يؤثر لصدق والافتقار وما ذاك الا لحسنهما عقلا قلنا بل لكونهما اصلح وأوفق لغرض العامة والابق برقة التجسبه على ان هذا القطع انما هو عند فرض السأوى ولا تساوى فانه محال الثالث لو كان بالشرع لما ثبت أصلا لان امتناع كذب الباري وأمره بالفتح ونهيه عن الحسن يكون ايضا بالشرع فيدور قلنا قد سبق بيان امتناع كذبه من غير دور على اننا لا نجعل الحسن بالامر بل نفسه ولا دور حيث الرابع لو لم يقع منه الكذب وانظار المجرة عند انكذب ما يثبت النبوة قلنا ربما يمكن الشيء ويفطع بعدم وقوعه كسائر العبادات الخمس من عرضه بثنائه وصفاته وانعاماته بما يشرك به ونسب اليه ما لا يليق به من الزوجية والولد وسائر صفات الحدوث والتقصان وأصر على الكفران وعبادة الأولين علم قطعا انه في معرض الذم والعقاب قلنا لما علم من استقرار الشرائع بذلك واستقرار العبادات عليه السداس لو امكن وجوب النظر عقليا لزم الحقام الانبياء عليهم السلام وقد مر لقوة الأخير بذهب البعض من اهل الحسن والفتح عن علاق بعض الافعال من

النقص وسماها الحدوث بمعنى انه يستحق الذم والعقاب في حكم الله تعالى سواء ورد الشرع او لم
يرد والجواب ان مبنى القطع على استقرار الشرائع على ذلك واستمرار العادات بمقتضى ذلك
فصار فيه من كثر في العقول بحيث ينفذون الله بمجرد حكم العقل السادس لو لم يكن وجوب
النظر وبالجملة اول الواجبات عقليا لزم الحكم الانبياء وقد مر بموجبها واقوة هاتين الشبهتين
ذهب بعض اهل السنة وهم المخنفون الى ان حسن بعض الاشياء فيجبها عندك بالاعتدال كما هو
رأى المعتزلة كوجوب اول الواجبات ووجوب تصديق النبي وحرمة تكذيبه دفعا للسلسل
وحرمة الاشراك بالله ونسبة ما هو في غاية الشناعة اليه على من هو عارف به وبصفاته وكالاته ووجوب
ترك ذلك ولا نزاع في ان كل واجب حسن وكل حرام قبيح الا انهم اربطوا بالوجوب او الحرمة
على الله تعالى وجعلوا الحاكم بالحسن والقيح والخالق لافعال العباد هو الله تعالى والدفع الى

لمعرفة بعض ذلك من غير ايجاب ولا لبديل باليجاد الله تعالى من غير كسب في البعض ومع
الكسب بالنظر الصحيح في البعض (قال المصنف اربع ٩) لاختلاف في ان الباري لا يفعل قبيحا
ولا يترك واجبا اما عندنا فلا لا يوجب منه ولا واجب عليه ذلك بالشرع ولا يتصور في فعله
واما عند المعتزلة فلان كل ما هو قبيح منه فهو تركه اليه وما هو واجب عليه فهو يفعله اليه
وسمي ذكر ما اوجبوا عليه فان قيل للفر والظلم والمعاصي كلها قبيح وقد خلقها
الله تعالى فقتلناهم الان خلق القبيح ليس قبيح فهو موجود التسبب لافعالها فان قيل
فلا يفعل الحسن ايضا الله لاحكم عليه امره لا لاحكم عليه نهيا والاجماع على خلافه قلنا
قد ورد الشرع بالشاء عليه في افعاله فكانت حسنة اكرهها متعلق المدح والثناء عند الله تعالى
واما اذا اتى في الحسن بدم استعفاف الذم في حكم الله تعالى فالامر اظهر فان قيل الذي
ثبت من مذهبه انه لا واجب عليه بمعنى ان شيئا من افعاله ليس مما امر الشارع به وحكم بان
فعله يستحق المدح وتاركه الذم عند الله تعالى والمعتزلة انما يرون ان الواجب بمعنى استعفاف
تاركه الذم عند العقل او بمعنى المأمور عليه بما في تركه من الاخلال بالحكمة قلنا على الاول لان
الله يستحق الذم على فعل او ترك فانه المالك على الاطلاق وعلى الثاني لان شيئا من افعاله
يكون بحيث يخل تركه بحكمة بل لو ان يكون له في كل فعل او ترك حكم ومصلحة لا تهتدي اليها
بالقول فانه الحكيم الخبير على انه لا معنى للزوم عليه الا عدم التمكن من الترك وهو يتنا في الاختيار

او لو لا يوافق مذهبه ان صدور الفعل عنه على سبيل النجدة من غير ان ينتهي الوجوب وهذا
اضطر المتأخرون منهم الى ان معنى الوجوب على الله انه يفعله اليه ولا يتركه وان كان الترك جائزا
كافي العادات فان لم يقدح ان جعل احدينا على حاله لم يقدح ذهب وان كان جائزا والجواب
ان الوجوب حيث لا يجرى تسمية والحكم بان الله تعالى يفعل اليه ما سمح به واجبا جهالة
وادعاء من شدة بخلاف العادات فانها علوم ضرورية خلقها الله تعالى اكل طاف والجواب
انهم لا يسمون كل ما يخبره الشارع من افعاله واجبا عليه مع قيام الدليل على انه يفعله اليه
(قال المصنف الخامس ٧) جعل الصوابا جواز تكليف ما لا يطاق وعدم تعليل افعال الله تعالى
بالاغراض من فروع مثله الحسن والقيح وطلان لقول الله تعالى يقي منه شي ويوجب عليه
فعل او ترك لان المتخلفين انما عاؤا في ذلك على ان تكليف ما لا يطاق سفه واذل الحلال
عن الفرض فيما شانه ذلك عيب وكلاهما قبيح لا يلقى بالحكمة فيجب عليه ترك والمعتزلة
منهم من ادعى انهم الضروي بفتح تكليف ما لا يطاق حتى زعم بعض جهلة منهم ان غير العقلاء
كالحصيان والمغاسية يستفيع ذلك بل البهائم ايضا بان الحلال حيث يجاريون بالقرون
والاذناس وكثير من الاعضاء عند عدم الطاقة وثالث خبر بان هذا منسافة للطبع والم وسفة

٩ لا يوجب من الله تعالى وان كان
هو الخالق لكل ولا واجب عليه
وان حسن افعاله بحكم الشرع
والمعتزلة قالوا بوجوب اشياء عليه
ويثبت قبيح بالهمل قد هو الى
ان يفعل اليه ما وجب وبترك ما قبح
وقوع الايمان على انه لا يفعل قبيحا
ولا يترك واجبا واضطروا في تفسير
الواجب عليه تعالى ثم اضطروا
الى ان معناه انه يفعله اليه وان جاز تركه
وهو مع كونه رجا بان ينجب مجرد تسمية
من

٧ لا يمتنع تكليف ما لا يطاق ولا تامل
افعاله بالاغراض خلافا للمعتزلة
وعندهم ان تكليف ما لا يطاق سفه
والفعل الحلال عن الفرض عيب
فلا يلقى بالحكم وقد عرفت منه ههنا
من

في الاول ما يمكن في نفسه ولم يقع
منه لما افترقه البد أصلا كخلاف
الاجسام اعادة كالمصعود الى السماء
لما امتنع لذاته كجمع التقيضين
فان الجمهور على امتناع التكليف به
يتأدى الى انه يستحيل تصور المكلف به
واقعا والمستحيل لا يتصور
الا على سبيل التشبيه والذي ولما
امتنع سابق علم او اخبره من الله
تعالى بعدم وقوعه فان التكليف به
واقع وقفا فم الزراع في الجواز والا
فالوقوع مني بحكم النص والاستقراء
وفي التكليف بمعنى طلب تحقيق
العمل والاثبات به واستحقاق العذاب
على الترك والا فعل قصد التعجير
واقع وقفا وبهذا يظهر ان تمسك
المتأخرين بعمل لا يكلف الله نفسا الا
وسعه اليهم على المتنازع وكذا تمسك
المتأخرين بعمل فأنوا بسورة وان فعل
المعديس بشدته وبلن استكليف قبل
العمل والقدرة معه وبلن علم الله
انه لا يؤمن بمكلف بالايمان وقفا على
استدراكه منه لاستحالة الجهل على
الله تعالى وفي الكلام كثير من المحققين
ان التكليف بالمتنع لذاته كجمع
التقيضين جائز بل واقع فان عمل
اي لهب مكلف بان يصدق في جميع
ما جاء به ومن جالسه انه لا يصدق
اصلا فلا يصدق كلف بان يصدق في
انه لا يصدق وهو جمع للتقضيضين
والجواب بان التكليف به ليس الا
تحصيل الايمان وهو يمكن في نفسه
متنع لسابق العلم والاخبار او انه انما
كلف التصديق بما عدا هذا الاخبار
مستعيف

وتعذر لافقح بالمتنازع ومنهم من اثبت بقباس الغائب على الشاهد فان العقله حتى
الذاهلين عن اوهام الشرعية بل المنكرين للشرائع يستعجون تكليف المولى عبيدهم
ملا يطبقونه وبذلك ومنهم على ذلك مائلين بالخير وعدم الطقة والجواب ان ذلك من جهة
قناع المستعجلين بان افعال العباد مع الله اذ فرض وان يدل ذلك من ان فرض العادة وصلة
العالم ولا كذلك تكليف علام الغيوب اما انزله افعاله من الغرض واما بقصد حكما صالحا
لا تهدي اليها العقل فاب قبل كلالنا في تكليف التحقيق والمعاقبة على الترك لاني التكليف
لا يصرح انكر كافي التحري قلنا نحن ايضا انما اعتبار احتمال استمراره في ذلك استكليف وفي تثبيت
استحقاق العقاب (قال ثم لمنزوع) يشير الى تحرير محل الزراع على ما هو اى المحققين
من اصحابنا فانه حكى عن بعضهم تحوير تكليف لمحال حتى المتنع لذاته كعمل القديم محمدا
وبالعكس وعن بعضهم ان تكليف ماعل الله تعالى عدم وقوعه او اراد ذلك او خبره كلها
تكليف ملا يطاق فنقول مراتب الملا يطاق ثلث اذناها ما يتنع يعلم الله تعالى بعدم وقوعه
اولادته ذلك او اخبره بذلك ولا نزاع في وقوع التكليف به فضلا عن الجواز فان من مات
على كفره ومن اخبر الله تعالى به م ايمان به بعد عاصيا اجابا واقصاه ما يتنع لذاته كعمل
الحقائيق وجمع الضدين او التقيضين وفي جواز التكليف به تردد بناء على انه يستحيل تصور
المكلف به واقعا والمتنع هل يتصور واقعا فيه تردد فقيل لو لم يتصور لم يصح الحكم بامتناع
تصوره وقيل يتصوره انما يكون على سبيل التشبيه بان يعقل بين السواد والحلاوة امر هو
الاجتماع ثم يقال مثل هذا الامر لا يمكن بين السواد والابيض او على سبيل الدليل بان يحكم العقل
بانه لا يمكن ان يوجد مفهوم هو اجتماع السواد والابيض كذا في الشفاء وله زيادة تحقيق وتفصيل
اوردناها في شرح الاصول والمربى الوسطي ما يمكن في نفسه لكن لم يقع متعلقا بقدرة العبد
اصلا كقاي الجسم اعادة كالمصعود الى السماء وهذا هو الذي وقع النزاع في جواز التكليف به
بمعنى طلب تحقيق العمل والاثبات به واستحقاق العقاب على تركه لا على قصد التعجير
واظهار عدم الاقدار على الفعل كافي التحدي بمعارضة القرآن فانه لا خفاء في وجوب كونه
ملا يطاق فان قيل تكليف الجهد ليس باعدي هذا الجواز ان يتحقق الله فيه الحيوة والعلم والقدرة فكيف
المشع الزراع في امتناعه حتى لقائلين يجوز تكليف المتنع لذاته فقلنا لان شرط التكليف الفهم ولا فهم
لجهد حين هو جاد على الجمهور على ان النزاع انما هو في الجواز واما الوقوع مني بحكم الاستقراء
وبشهادة من قبله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعه او ما ذكرنا يظهر ان كثيرا من التمسكات المذكورة
في كلام الفريقين لم ترد على المتنازع اما المتنعين خذل قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعه فانه
انما يتنوع الوقوع لا الجواز فان قيل ماعل الله او خبر به عدم وقوعه يلزم من فرض وقوعه محال
وجود المزوم بدون اللازم فجوابه منع الكبرى ولما يصدق او كان يلزم المحال لذاته اما لو كان
اعراض كادام او الخبر فيها نحن فيه فلا جواز ان يكون هر يمكن في نفسه ومنشأ لزوم المحال
هو تلك الارض وامل لهذه التمسكة في بعض كتبنا تقريرا آخر واما المعجوزين في فوجره منها مثل
قوله تعالى ان يؤمن بالله هؤلاء وقوله تعالى فأنوا بسورة من مثله وذلك لانه تكليف متعسر
لا تكليف تحقيق ومنها ان قول العبد يتحقق الله تعالى وقدرته فلا يكون بقدره العبد وهو معنى
ملا يطاق وذلك لانه معنى ملا يطاق ان لا يكون متعلقا بقدرة العبد وما وقع التكليف به متعلق
بقدرته وان كان واقعا بقدره الله تعالى ومنها ان التكليف قبيل العمل والقدرة معه فلا يكون
التكليف لا بغير المقدور وذلك لان القدرة المتعبرة في التكليف هي سلامة الاسباب والآلات

لا استطاعة التي لا تكون الامع الفعل ولو صح هذا ان الوجهان لكان جميع التكليف تكليف
 ما لا يتساقط وبإس كذا وكذا ومنها ان من علم الله تعالى منه انه لا يؤمن بل يموت على الكفر مكلف
 بالايان وقفا مع انصاحه له منه لانه لو آمن من زمن انقلاب علم الله تعالى جهلا لا يقابل لانسان له
 لو آمن من زمن انقلاب العلم جهلا بل ازم ان يكون العلم المتعلق به من انزل الله يموت مؤثما فان العلم
 تابع للمعلوم فيكون هذا تقدير علم مكان علم لا تغيير علم الى جهل بل ان قدرت الآية على تغيير شيء
 بالحسن منه يكرن من اول الامر مستحقا للمدح لانقلابه من استحقاق الذم الى استحقاق المدح
 لانا نقول الكلام فحين تحقق العلم بانه لا يؤمن من كافي جهل وبإي الهب وضرا بهما وقد عرفت
 وكذا الكلام فحين اخبر الله تعالى بانه لا يؤمن من كافي جهل وبإي الهب وضرا بهما وقد عرفت
 ان هذا ليس من المتنوع فلا يكون الدليل على هذا التقرير وادرا على محل النزاع واما على
 تقرير كثير من المحققين فيبدل على ان التكليف بالمتبع لذاته كجميع التقضيات جائز بل واقع
 قال امام الحرمين في الارشاد فان قيل ما جرت به عقلا من تكليف الحال هل اتفق وقوعه
 شرعا قلنا قل شيئا ذلك واقع شرعا فان الرب تعالى امر بالجهل بان يصدق وبإي من به
 في جميع ما يخبر عنه وما اخبر عنه انه لا يؤمن من قدامه ان يصدق بانه لا يصدق وذلك جرم من
 التقضيات وكذا ذكر الامام الرازي في المطالب العاليه وقال ايضا ان الامر بتخصيل الايمان مع
 حصول العلم بعدم الايمان امر يجمع النوجود والعدم لان وجود الايمان يستلزم ان يحصل مع العلم
 بعدم الايمان ضرورة ان العلم يقتضي المطابقة وذلك يحصل عدم الايمان واجب بعضهم
 بان ما ذكر لا يدل على ان المكلف به هو الجرم بل تحصيل الايمان وهو ممكن في نفسه قدور للعبد
 بحسب اصله وان امتنع سابق علم او اخيار للرسول بانه لا يؤمن فيكون عمله وجائز بل واقع بالاتفاق
 وفيه نظر لان الكلام فحين وصل اليه هذا الخبر وكلف التصديق به على التبيين وبعضهم
 بان الايمان في حق من اتي به هو التصديق بما عدا هذا الاخبار وهذا في غاية السقوط وقد يتسلك
 على قوله انه حكايه نبيا ولا تحتمل الاطاعة لانه ولا تامة على الجواز فظاهر واما على الوقوع
 فلا نه انما يستلزم في العادة واقوع في الجملة لا في الممكن ولم يقع اصلا والجواب ان المراد به العوارض
 التي لا تقع فيها التكليف (قال واما في الغرض ٩) ما ذهب اليه الاشاعرة ان افعال الله تعالى
 ليست معللة باذغراض يفهم من بعض ادته عموم السلب ولزوم التي بمعنى انه يتبع ان يكون
 شيء من افعاله معللا بالغرض ومن بعضها سلب العموم وفي لزوم بمعنى ان ذلك ليس
 بلان في كل فعل غنى الاول وجهان احدهما لو كان الباري فاعلا لغرض فكان ناقصا في ذاته
 مستكنا بتخصيل ذلك الغرض لانه لا بد في الغرض من ان يكون وجوده اصلح للمسائل
 من عدمه وهو معنى الكمال لا يقال لعل الغرض بدون الا غير فلاتم اللزامة لانا نقول وحصول
 ذلك الغرض لا غير لا بد ان يكرن اصلح للفاعل من عدمه والا لم يصلح غرضنا لعله ضرورة
 وحديثه بدو الالتزام ورد بمنع الضرورة بل يمكن مجرد كونه اصلح للغير وانها بما لو كان شيء
 من الممكنات غرضنا لفعل الباري لما كان حاصلا بخلافه ابتداء بل بنية ذلك الفعل
 ونوسطه لان ذلك معنى الغرض واللازم باطل لما ثبت من استناد انكل اليه ابتداء من غير
 ان يكون البعض اولى باخر ضرورة والتبعية من البعض لا يقال معنى استناد النكل اليه ابتداء
 انه الموجد بالانفلال لكل ممكن لان يوجد ممكنا وذلك الممكن ممكنا آخر على ما رآه الفلاسفة
 وهذا ليس في توقف تحصيل البعض على البعض كالحركة على الجسم والوصول الى التنبه
 على الحركة ونحو ذلك مما لا يحصى لانا نقول الذي يصلح ان يكون غرضنا لعله ليس الا اتصال
 للذات العبد وهو بدولة تعالى من غير شيء من الوسائط وورد بعد تسليم انحصار الغرض فيلزم كريان

٩ في أدلة القوم ما يقيد لزوم التي
 كقولهم لو كان فاعلا لغرض كان
 ناقصا في ذاته مستكنا بغيره وقولهم
 قد ثبت استناد النكل اليه ابتداء من
 غير ان يكون البعض غرضنا وبما
 لبعض ومنها ما يقيد التي للزوم
 كقولهم لا بد من الاستناد الى ما يكون
 البعض لغرض قطعا للاستناد وقولهم
 لا يعقل في مثل تخليد الكفار نفع
 لاحد وهذا اقرب لان تعليل بعض
 الافعال سيما شرعية الاحكام بما
 يشهده النصوص ويكاد يقع عليه
 الاجماع وبه ثبت القياس
 من

ايصال بعض اللذات قد لا يمكن الإتلاف وسائط كالأحساس ووجود ما يندبه ونحو ذلك
ومن الشيء وجهان أحدهما أنه لا بد من انتفاع السلسلة إلى ما يكون غرضها ولا يكون لغرض
فلا يصح القول بلزوم الغرض وعمومه وتاليهما أن مثل تخليد الكفار في النار لا يعقل فيه
نفع لا حدوا حتى أن تعاليل بعض الأفعال الشرعية الأحكام بالحكم والمصالح بظاهرها كاجتناب الحدود
وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون ومن أجل ذلك كتبنا على بني إسرائيل الآية فلا فضي
زيد منها وطراز وجنا كهنا لكي لا يكون على المؤمنين حرج الآية ولهذا كان القياس حجة
الأعند شريعة لا يمتد بهم وأما تعميم ذلك بأن لا يخلو فعل من أفعاله عن غرض فعمل بحث (قال
خاتمة) ذهبت المعتزلة إلى أن الغرض من التكليف (٣) وأولاً نسبة إلى من مات على أن الكفر والفسق
هو التبرع بالثواب أعني منافع كثيرة دائمة خاصة مع السرور والتعظيم فان ذلك لا يحسن بدون
الاستحقاق ولا خفته في أن الأفعال والتزكيات فتناً لبراق اثبات الاستحقاق بشهادة الآيات
والأحاديث الدالة على ترتيب الثواب واستحقاق التعظيم على تلك الأفعال والتزكيات ومن يطعم
الله ورسوله يدخله جنة تجري من تحتها الأنهار ثواباً من عند الله من عمل صالحاً من ذكرا أو أنثى
وهو مؤمن فليحبه حبه طيبة ولخير بهم أجراً من أحسن ما كانوا يعملون في غير ذلك
عسى لا يحصى وبدلالة القول أما أولاً فلأن الخصال عن الغرض عبث لا يصدر عن الحكيم
الحكيم إنما خلقتكم عبداً ولا غرض سوى ذلك إجماعاً لا ثابت غيره وانما خلف لا يثبت الغرض
اصلاً وأما ثانياً فلأن ثبت على امرئ شاق بطريق الاستعلاء بحيث لو خوف ترتيب عليه العقاب
اضطرار واضطرار غير المستحق للمنفعة ظلم يستعمل على الله تعالى فأتعريض تلك المنافع
والتكليف من الكسب السعادة الأبدية هي الجهة المحسنة للتكليف ولا يعطل حسنة يتعويض
الكافر والفاقد ذلك على نفسه بسوء اختياره وأجاباً ولا تأثم له لا يحسن اثواب والتعظيم
بدون الاستحقاق أما على أنه لا يصح من الله تعالى شيء فظناره وأما على النزل والقول بالرفع
العقلي فلأن إفادة منفعة الغير من غير ضرر لأفئد ولا غيره محض الكرم والحكمة وغطت به
انما إنشاء من عدم التفرقة بين الاستحقاق الحاصل بالأعمال وبين كون الفساد والنعم لا يضاف
بحال النعم عليه فان إعادة ما لا ينبغي كتعظيم الصبيان والبهائم لا بعد جوداً ولا يحسن عقلاً
فوهوا أن إصصال النعم إلى غير من عمل الصالحات من هذا القبيل ولا خفته في أن هذا
أما هو على تقدير التكليف وأما تقدير عدمه وكون الإنسان غير مكلف بأمر ولا نهى فكيف
يصور دفع إفاضة سرور دهم عليه من غير حقوق ضرر بالغير وتالياً بترتيب الثواب
على الأعمال لا يبين على أن لها تأثيراً في إثبات الاستحقاق لجواز أنه **ك**ون فضلاً عن الله تعالى
دأب امرأ العمل كيف وجب الأفعال لأن في شكر القليل مما فاض من النعماء وكيف يعقل استحقاق
مالا غير ذلك ولا بد من سمعت ولا خطر على قلب بشر مجرد تصديق القلب واللسان فحين آمن خلت
في الحال وبهذا يظهر أنه لا حاجة في إثبات الاستحقاق إلى ما شرع من التكليف على ما قلنا في علم
القيمة وعلم صفات القلب وأحوال الآخرة الذي يسميه الإمام حجة الإسلام بعلم السر وثأبائه
نوساً رزم الغرض فلا نسلم الإجماع على أنه لا غرض سوى ما ذكرتم فقد قيل الغرض
الابتلاء وقيل شكر النعماء وقيل حفظ نظام العالم وتهذيب الأخلاق ويمثل أن يكون
أمر الأمر تهدي إليه الموعود وبهذا يدفع أيضاً كونه ظلالاً للاضطرار تلك المنافع يكون
محض المدلل سيما من له ولاية الربوبية وكان التصرف في خاص ملكه ورأبما بأن العمل والثواب
على ما ذكرتم يشبه إجارة ولا بد منها من رضى الإجير وإن كان الإجارة مضمناً لآفة لاجرة المثل
والحق على أن القول بالرفع العقلي وجوب تركه على الله تعالى يشكل الأمر في تكليف الكافر
لأنه لا بد من إصرار من جهة أنه الزام أفعال شاق لا يتبرع عليه نفع بل استحقاق عساق

هو التبرع بالثواب فانه لا يحسن
بدون الاستحقاق الإجماع بالمشاق
وبدل عليه وجوه الأول مثل قوله
تعالى من يطعم الله ورسوله يدخله
جنة الآيات الثاني أنه لا غرض سواء
إجماعاً لأنهم لا يتنبون الغرض
وتحتمل في غيره فحين الثالث أن
التكليف بالمشاق اضطرار وهو بدون
الاستحقاق ولا منفعة ظلم فيكون
التبرع للمنفعة هو الجهة المحسنة
وربما أن المترتب قد يكون فضلاً من
الله تعالى لا أثراً لما ترتب عليه
وكيف يعقل استحقاق النعم الدائم
بمجرد كلمة وتصديق فحين آمن فأت
ولا نسلم الإجماع على أنه لا غرض
سواء بقول الاستعلاء وقيل الشكر وقيل
حفظ النفساء وقيل أمر لاطريق
اليد للعقل ولوسلم فلا يفيد كونه
الغرض إلا بعد ثبوت أن الغرض
وإن ثبت

دائم وإن كان مسببا عن سوء اختياره ولا خفاء في أن مثله يستجيب لاختلاف تكليف المؤمنين حيث يرتب عليهم منافع لبعضهم ويكون تكليف الكفار لغرض التعريض والتذكير أي جده في مرض الثواب ونحوه منا من اكتسبه أنا بحسن الظن بكم قطعا أنه لا يكسب الذواب وإن استحقاقه انعقاب والوقوع في الأهلاك الدائم كان مستقيا لولا هذا التكليف وإيجاب بعض العترة بأن لا أصلا جديلا تفعله أمثال هذه الشبه وهو أنه قد يستجيب الفعل في إبداء النظر مع أن فيه حكما ومصالح إذ ظهرت عا د الاستباح استحسانا كما في قصة موسى مع الخضر عليهما السلام من خسر في السفينة وخنق الغلام وكما في تعذيب الإنسان ولده أو عبده قلنا رب والزجر عن بعض المنكرات وعلى هذا ينبغي أن يحمل كل ما لا يدرك فيه جهة حسن من أفعال البراري تعالى وتقدس واليه الإشارة بقوله أني أعلم ما تدعون حيث تعجب الملائكة من خلق آدم عليه السلام وبه تبين حسن خلق المؤذبات وأبليس وذريته وثيقته ونحو ذلك قلنا إذا تأملتم فهذا الأصل عليكم لا لكم والله أعلم (الفصل السادس في تباين الأفعال) قد جرت العادة بتعقيب مسئلة خلق الأفعال بمباحث الهدى والضلال والارتباك والاشكال ونحو ذلك فعدنا إلهافا فصلا وسببا بفضل تباين الأفعال لا لتباينها على أنه تعالى هو الخالق لكل شيء وأنه لا فيج في خلقه وفعله وإن وقع الخلق في حال البحث الأول الهدى فليكون لازما معنى الابتدائي وجدان طريق الوصول إلى المطلوب وبالله الضلال أي فقدان الطريق الوصول وقد يكون متصلا بمعنى الدلالة على الطريق الوصول والأرشاد إليه وتباليه الأضلال بمعنى الدلالة على خلافه مثل اضل فلان عن الطريق وقد تستعمل الهداية في معنى الدعوة إلى الحق وكقول تعالى * أولئك شهدى إلى صراط مستقيم * وقوله تعالى وأما عهود فهديتهم أي دعوتهم إلى الطريق الحق فاستجابوا العمى على الهدى أي على الاعتدال وبمعنى الآية كقولهم تعالى في حق المهاجرين والأصبار سيدهم ويصلح إليهم وقبل معناه الارشاد في الآخرة إلى طريق الجنة ويستعمل الأضلال في معنى الاضاعة والأهلاك كقوله تعالى فلن يضل أعمالهم ومنه الدلالة في الأرض أي هلكنا وقد يستندان بحسبنا إلى الأسباب كقوله تعالى * إن هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم * وكقوله تعالى حكاية رب أنهن اضلن كثيرا وهذا كدعائس فيه كثير نزاع وإنما الكلام في الآيات المشتملة على تصاف البراري تعالى بالهداية والأضلال - الطالع على قلوب الكفرة والخم والمد في طغيانهم ونحو ذلك كقوله تعالى والله يدعو إلى دار السلام ويهدي من يشاء إلى صراط مستقيم إنك أنت الهدى من أحببت ولكن الله يهدي من يشاء فحين رد الله أن يهديه يشرح صدره الإسلام ومن رد أن يضله يجعل صدره ضيقا حرجيا من يهدي الله فهو المهتدى ومن يضلل فلنضلهم الخاسرون إنهم لا يفتك أضل بهم من تشاء ويهدي من يشاء يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا ختم الله على قلوبهم أي طبع الله عليهم بكفرهم وجعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه ومدغم في طغيانهم أي غير ذلك فهي عندنا راجعة إلى خلق الأيمان والأهتداء والكفر والأضلال بناء على ما مر من أنه الخلق وحده خلافا للعترة بناء على أصلهم الفساد أنه لو خلق فيهم الهدى والأضلال لم يصح عنه المدح والثواب والذم والعقاب والتلقب بالهداية على الارشاد إلى الطريق الحق بالبيان ونصب الدلالة والارشاد في الآخرة إلى طريق الجنة والأضلال على الأهلاك والتعذيب أو التسمية والتلقب بالضلال أو الوجدان ضلالا وانظروا على بعضهم أن بعض هذه المعاني لا يتعلق بالمشية وبعضها لا يخص المؤمنين دون الكافر وبعضها ليس مضافا إلى الله تعالى دون النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وبعض معاني الأضلال لا يتناول الهداية جملا الهداية بمعنى الدلالة الموصلة إلى الجنة والأضلال مع أنه فعل الشيطان مستندا إلى الله تعالى بحسبنا لما له إقداره وتكميله ولأن ضلالهم بواسطة ضربه المثل في تضليله

٤ وفيه مباحث البحث الأول الهدى
قد يراد به الاستدلال وتباليه الأضلال
وقد يراد بالدلالة على الطريق الوصول
وتباليه الأضلال وقد تستعمل الهداية
في الدعوة إلى الحق وفي الآخرة وفي
الارشاد في الآخرة إلى الطريق الجنة
والأضلال في الاضاعة والأهلاك
وقد يستندان بحسبنا إلى الأسباب
وإنما الخلاف في تبادل على تصاف
البراري تعالى بالهداية والأضلال
والطبع والختم على قلوب الكفرة وقد
في طغيانهم فعدنا بمعنى خلق الهدى
والضلال فثبت من المخلوق وحده
وعند العترة الهداية والدلالة الموصلة
إلى الجنة أو البيان بمعنى نصب الدلالة
أو منع الأخطاء والأضلال الأهلاك
والتعذيب أو التسمية والتلقب بالضلال
أو منع الأخطاء والاستدلال بحسبنا وهذا
مع إيتائه على فساد أصلهم بأننا طهر
كثير من الآيات متن

كثيرا او بواسطة الفتنة التي هي الابتلاء والكليفت في فصل بهما من تشاء ونحن نقول بل الهداية هي الدلالة على الطريق الموصل سواء كانت موصلة ام لا والعدول الى الجسار انما يتصاحب عند تعدد الخفية ولا تذمر و بعض المواضع من كلام الله تعالى يشهد للتأويل بان نصفاً من الهداية والاضلال ان الله تعالى لم يست الا بطريق الحقيقة والله الهادي (قال المبحث اشق الاطراف والتوفيق ٤) خلق قدرة الطاعة والخذلان خلق قدرة العصمة والعصمة هي التوفيق بعينه فان عصمت كانت تو في ساعدا وان خصصت كانت توفيقا خاصا كذا ذكره امام الحرمين وقال ثم الوفاق لا يعصى الا بقدرة الله على المعصية وبالعكس ومنه على ان القدرة مع الفعل وليست نسبتة الى الطرفين على السواء ومن اصحابنا من قال لا يخلق الله تعالى في العبد الذنب وقوات الغلاصة هي ملكة تمنع الفجور مع القدرة عليه وقيل خاصية في نفس الشخص اولى به يمنع بسببه صدور الذنب عنه ورد به ح لا يستحق المدح بتلك الذنب ولا ثواب عليه ولا التكليف به وفي كلام المعتزلة ان اللطف ما يختار المكلف عنده الطاعة تركا او تابا ما يقرب منهما مع تمكنه في الحاسن فان كان مقررا من الواجب اترك القبيح يسمى اطفا مقربا وان كان محصلا له فاطفا محصلا ويخص المحصل للواجب باسم التوفيق والمحصل لترك القبيح باسم العصمة ومنهم من قال التوفيق خلقى اطاف بعلم الله تعالى ان العبد يطيع عنده والخذلان منع اللطف والعصمة اطاف لا يكون معه داع الى ترك الطاعة ولا الى ارتكاب المعصية مع القدرة عليهما ولطيف هو الفعل الذي بعلم الله تعالى ان العبد يطيع عنده (قال المبحث الثالث الاجل ٢) في اللغة الوقت واجل الشيء يقال يجمع مده ولا آخرها يقال اجل هذا الدين شهران واخر الشهر وفسر قوله تعالى ثم قضى اجلا واجل معنى مده بعضهم باجل الموت واجل القيامة وبعضهم بما بين ان يخلق الى الموت وما بين الموت والبعث ثم شاع استعماله في آخر مدة الحياة فلذا يفسر ما وقت الذي علم الله تعالى بطلان حياة الحيوان فيه ثم من قواعد السلب ان المقتول ميت باجله اي موته كان في الوقت الذي علم الله تعالى في الازل وقدر حاصل بان حياته تعالى من غير صنع للعبد مباشرة ولا توقيدا والله او لم يقتل لجزان يموت في ذلك الوقت وان لا يموت من غير قطع بائنه العسر ولا بائنه بطل القتل وخالف في ذلك طوائف من المعتزلة فزعموا انكبي انه ليس بميت لان القتل فعل للعبد والموت لا يكون الا قبل الله تعالى اي فعله له واثر صنعه ورد بان القتل قائم بالقاتل حال فيه لاني القاتل وانما فيه الموت واثره في الروح الذي هو ايجاد الله تعالى عقوب القاتل بطريق جرى العادة وكنه يريد القتل المتوقفة ويحملها نفس بطلان الحياة ويخص الموت بما لا يكون على وجه القتل على ما يشعر به قوله تعالى افان مات او قتل لانتدعك لافاءه فينا لعني مات حتف انفه وان يجرد بطلان الحياة موت ولهذا قيل ان في المقتول معينين قتلا هومن فعل انفسال وموتاه من فعل الله تعالى وزعم كثير منهم ان القاتل قد قطع عليه الاجل والله لو لم يقتل لعاش الى امد هو اجله الذي علم الله تعالى موته فيه لولا القتل وزعم ابو الهيثم بل انه لو لم يقتل لانت البنية في ذلك الوقت لما لايات و الاحاديث الدالة على ان كل هالك مستوف اجله من غير تقدمه ولا تأخره ثم في تقدير عدم اقتل لا قطع بوجوه الاجل وعدمه فلا قطع بالموت ولا الحياة فان عارض بقوله تعالى وما يعمر من معمر ولا ينقص من عمره الا في كتاب وقوله عليه السلام لا يزيد في العمر الا برأجب بان المعنى لا ينقص من عمر معمر على ان الصغير يطلق المعمر لان ذلك المعمر بعينه كما يقال في درهم ونصفه اي لا ينقص عمر شخص من اعمار اخوانه ومبالغ عدد امشاله والما الحديث فخير واحد فلا يراد القضي وقد يقال المراد الزيادة والنقصان بحسب الخير والبركة كما قيل في ذكر القتي عمره انشا في او بالنبية الى ما نبشئ الملازمة في حقيقةهم

والخذلان خلق قدرة الطاعة والمعتزلة لا يخلق قدرة المعصية فالوفاق لا يعصى وبالعكس وقيل العصمة ان لا يخلق الله تعالى في العبد الذنب وقيل خاصية في نفس ابيه صدور الذنب منه وقوات الغلاصة هي ملكة تمنع الفجور مع القدرة عليه وقيل خاصية في نفس الشخص اولى به يمنع بسببه صدور الذنب عنه ورد به ح لا يستحق المدح بتلك الذنب ولا ثواب عليه ولا التكليف به وفي كلام المعتزلة ان اللطف ما يختار المكلف عنده الطاعة تركا او تابا ما يقرب منهما مع تمكنه في الحاسن فان كان مقررا من الواجب اترك القبيح يسمى اطفا مقربا وان كان محصلا له فاطفا محصلا ويخص المحصل للواجب باسم التوفيق والمحصل لترك القبيح باسم العصمة ومنهم من قال التوفيق خلقى اطاف بعلم الله تعالى ان العبد يطيع عنده والخذلان منع اللطف والعصمة اطاف لا يكون معه داع الى ترك الطاعة ولا الى ارتكاب المعصية مع القدرة عليه حسا قالوا واللطف يختلف باختلاف المتكافئين وليس في ملوذه ما هو اللطف في حق الكل ومن ههنا جلول المشقة في مثل قوله تعالى ولو شئنا لانتينا لك نفس هداها على مشيئة قسروا لجاه من الوقت وشاع في الوقت الذي علم الله تعالى بطلان حياة الحيوان فيه وهو واحد الموت من فعل الله تعالى وقد يكون عقوب فعل العبد بطريق جرى المادة والمقتول ميت باجله ولو لم يقتل لم يقطع بونه ولا حيوته وقال ابو الهيثم بل يموت البنية في ذلك الوقت وقال كثير من المعتزلة بل يعيش البنية الى امد هو اجله لما مثل قوله تعالى فاذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون وله اذا لم يعلم الاجل لم يلزم الموت والحياة وقوله تعالى وما يعمر من معمر ولا ينقص من عمره منه من عمر معمر لان ذلك المعمر

الآحاد بحمل كثرة الخير والبركة ويجوز
تأخر الموت ليس تغير العلم الله بل
تقريرا لان عدم القتل انما يتصور
على تقدير العلم بذلك وجوب
الجزاء على القاتل لا تكسبه من الفعل
وارتكبه من النهي لا لما في
الحل من الموت من

وقد ثبت فيها الشيء مطلقا وهو في علم الله تعالى مفيد ثم يؤتى الى موجب علم الله تعالى والله
الإشارة بقوله تعالى بحول الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب او بالنسبة الى ما قدر الله تعالى
من عمره لولا سبب الزيادة والنقصان وهذا يعود الى القول بتعدد الاجل والمذهب انه واحد
تمسك الكثيرون بانه لو مات باجله لم يستحق القاتل دما ولا دية اوقصا ولا ضمانا في ذبح شاة
بأنغير لاه لم يقطع عليه اجالا ولم يحدث بفعله امر الامباشرة ولا توليدا وبالله قد يقتل في الحزمة
الوقوف تقضي لمادة باستماع موتهم في ذلك الزمان والجواب عن الاول ان استحقاق الدم واخفوية
ليس بجائز في الحال من الموت بل بما اكتسبه القاتل وارتكبه من الفعل المنتهي سيما عند ظهور
البقاء وعدم القطع بالاجل حتى لو علم موت الشاة باخبار الصادق او الامارات لم يضمن عند
بعض الفقهاء وعن الثاني منع فضاء العادة بل قد يقع مثل ذلك بالوباء والزوال والتعرق والحرق
تمسك ابو الهيثم بل بانه لو لم يمت لكان القاتل قاطعا بالاجل قدرة الله تعالى في مقبره الامر عليه وهو
بحال والجواب ان عدم القتل انما يتصور على تقدير علم الله تعالى بانه لا يقتل وجبنا ان لا نسلم
لزم الحال وقد يجب بانه لا يستعمل في قطع الاجل المقدر الثابت لولا القتل لانه تقرير للمعلوم
لا يتغير فان قيل اذا كان الاجل زمانا بطلان الحيوة في علم الله تعالى كان المقتول ميتا باجله قطعا
وان قيد بطلان الحيوة بان لا يرتب على فعل من العبد لم يكن كذلك قطعا من غير تصور خلاف
وكان الخلاف انقضى على ما راه الاستاذ وكثير من المحققين قلنا المراد باجله المضاف زمان
بطلان حيوته بحيث لا يحصى عنه ولا تقدم ولا تأخر على ما يشير اليه قوله تعالى فاذا جاء اجلهم
لا ينسأ خرون ساعة ولا يستقدمون ومراجع الخلاف الى انه هل يتحقق في حق المقتول مثل ذلك
لم المعلوم في حق انه ان قتل مات وانما يقتل على وقت هو اجل له فان قيل فيلزم على الاول
القطع بالوت ان لا يقتل وعلى الثاني القطع باستداد العمر الى امد وقد قال يجوز الامرين البعض
من ككل من الفريقين اجيب بمنع لزوم الثاني لجواز ان لا يكون الوقت الذي
هو الاجل مترابعا بل يكون متصلا بمحين القتل او نفسه وهذا ظاهر واما الاول
فيمكن دفعه بان عدم قتل المقتول سيما مع تعالى علم الله تعالى بانه يقتل امر مستحيل
لا يمنع ان يستأنس بحال هو انقلاب الاجل وان قدر معد تعاق العلم بانه لا يقتل فانقضاء
القطع يكون ذلك الوقت هو الاجل ظاهر لان القطع بذلك انما كان من جهة القطع بالقتل ثم
الاجل عدنا واحد وعندنا فلا سفة الحيوان اجل طبيعي يحصل ربطه وانقطاع حرارته الغريزيتين
وآجال اختراعية بحسب اسباب لا تخص من الامراض والآفات (قال المصنف اربع رزق)
في الاصل مصدر سمي به المربزوق وهو ما ساقه الله تعالى الى الحيوان بما ينفع به فيدخل رزق
الانسان والدواب وغيرهما من المأكول وغيره ويخرج ما لم ينفع به وان كان لسوق الانتفاع
لانه يقال في ذلك شئ ويمكن من الانتفاع به ولا ينفع ان ذلك لم يصرفه الله تعالى وعلى هذا يصح
ان كل احد يستوفي رزقه ولا يأكل احد رزق غيره ولا الغير رزقه بخلاف ما اذا اكنى بمجرد صحة
الانتفاع وانما كان منه على ما راه المعتزلة وبعض اصحابنا نظرا الى ان انواع الاطعمة والاشربة
تسمى ارزاقا ويؤمر بالانتفاع من الارزاق ولهذا اختاروا في تفسير المعنى المصدري التمسك
من الانتفاع وفي المعنى ما يصح به الانتفاع ولم يكن لاحد منه احتراز عن الحرام وما يصح
التصريف مثلا قل ان اكل ومن قسره بما ساقه الله تعالى الى العبد فأكله لم يجعله غير المأكول
زرعا عرفا وان من لمة حيث يقال رزقه الله واراد بالبعد ما يشمل البهائم تغليا وتفسيرا
بأنها ليس بمطرد ولا منة كس الدخول ملك الله تعالى وخروج رزق الدواب بل العبد والامام

٢

ما ساقه الله الى الحيوان فانفع به
فكل يستوفي رزقه ولا يأكل احد رزق
احد وقيل لينفع به وقد يخص
بالمأكول وقيد المعتزلة بان لا يكون
لاحد منه يخرج الحرام جريا على
اصلهم في التبعين من لم يأكل طول
عمره سوى الحرام لم يكن مرزوقا
الصوص الدالة على صحت الارزاق
فالواضح يدفع عنه وبهم ويعاقب
عليه ومنع من السعي في تحصيله
قلنا لا رتبة المنتهى واكتسابه التبعين
من

مع الاختلال بما في مفهومه من الإضافة الى الرزق اللهم الا ان يقال المراد الماوى لى المتجمل
 ملكا بمعنى الاذن في التصرف الطرعى وفيه معنى الإضافة ولا يشمل ملك الله تعالى ويبدل رزق
 غير الإنسان بطريق التقلب لكن لابد مع هذا من قيد الانتفاع وحيد فتخرج ملك الله تعالى
 ظاهر ومن قدره بالانتفاع اراد المتعبد به واخذ الرزق مصدرا من المبنى للتعبد لى الرزق
 ولما كان الرزق مضافا الى الرزق وهو الله تعالى وحده لا يمكن الحرام المتعبد به رزقا عند المعزلة لى تعبد
 وقد عرفت فساد اصلهم وزعمهم ان من لم يأكل طول عمره الا الحرام لم يرزقه الله تعالى وهو
 باطل لقوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها واجيب بأنه تعالى قد صدق انية كثيرا
 من المباح الا انه اعرض عنه اسوء اختياره على انه منقوض بمن مات ولم يأكل حلالا ولا حراما
 فجوأبكم جوابنا قائلوا لو كان الحرام رزقا لما جاز دفعه عنه ولا الذم والعقاب عليه فلما تنوع وانما
 يصح لو لم يكن مرتكب النهي عنه مكسبا للفتح من الفعل سيما في مباحرة الاحباب لان
 السعي في تحصيل الرزق فديح وذل عند الحاجة وقد استحب وذلك عند قصد التوسعة
 على نفسه وعياله وقد يباح وذلك عند قصد التكثير من غير ارتكاب منهي وقد يحرم وذلك عند
 ارتكاب النهي كالتصيب والسرقة والربوا قال البحث الخامس السرقة تدبر ما يباع به
 الشئ (٢٠) طعاما كان او غير، ويكون غلا، وبخاصة باعتزال الزيادة على المقدار المألوف في ذلك المكان
 والاول والعصا عنه ويكونان بما لا اختيار فيه لبعده عن كتمان ذلك اجانس وتكثير الزبنيات
 فيه وبالعكس وبما له اختيار كخافة السبل ومنع التبايع واخذ الاجناس ومرجهه ايضا الى الله
 تعالى فالسرقة هو الله وحده خلافا للمعزلة زعمنا منهم انه قد يكون من افعال العباد لو لم تكن
 ومباشرة كالواضحة على تقدير الامتنان (قال البحث السادس) اما نقل بوجود شئ على الله كنيانا
 مؤثمة تكثير من تطويلات المعزلة القائلين بوجود اشياء على الله تعالى عن ذلك علو كبيرا
 وقد اكثروا الكلام في تفصيلها وانتهى منها عدة الاول اللطف وهو فعل يقرب العبد الى الطاعة
 ويبعد عن المعصية لالى حد الاجزاء ويسمى اللطف المقرب او يحصل الطاعة فيه ويسمى
 المحصل وذلك كالارزاق والاحمال والنوى والالات وكمال العقل ونصب الادلة وما يشبه ذلك
 وفسروا الوجوب عليه بأنه لا بد ان يفعله لقيام الداعي وانتفاء الصارف وتارة بان تركه يدخل
 في استحقاق الذم وقد عرفت ما فيه واستدلوا على الوجوب بوجود الاول انه مراد لاطاعة
 قائلوا جاز من يحصل او يقرب منها لكان غير مراد بها وهو تناقض ورد بجمع الملازمة ومنع
 ان كل ما ورد به مراد الثاني ان منع اللطف نقض لفرضه الذي هو الثانيان بالماورد به ونقض
 الفرض فيجب تركه ورد بجمع المقدارين جواز ان لا يكون نقض المأورد به مراد او فرضا وتعلق
 بنقضه حكم ومصلح الثالث ان منع اللطف يحصل للمصيبة او تقرب منها وكلاهما يجب
 تركه ورد بالجمع فان عدم حصول الطاعة اعم من حصول المصيبة وكذا التقرب ولازم ان لا يباح
 فيجب وقد مر الرابع ان الواجب لا يتم الا بما يحصله او يقرب منه فيكون واجبا ورده بعد تسليم القاعدة
 بان ذلك وجوب على المكلف بشرط كونه مندورا فلا يكون مما نحن فيه ثم عارضوا الوجوه
 بوجود الاول املوا وجوب اللطف للمنافق لان من الانطاف ما هو محصل ومن قواعدهم
 ان اقصى اللطف واجب فلا يترفع ما ذكرنا بمقتل ان الكافر او الفاسق لا يتجاوز عن لطف فلذا
 اجيب بان اللطف يتفاوت بالنسبة الى المكلفين وليس كل ما هو لطف في ايمان زيد لطف في ايمان
 عمرو فليس في مملوك الله تعالى ما هو لطف في حق الكل حتى يحصل اية فهم ورد بالتصوص
 البالغة على ان انتفاء ايمان الكل مبني على انتفاء مشيئة الله وذلك كقوله تعالى ولو شئت
 لا تيتاكم كل نفس هداها ولو شاء ربك لجلست على السلاسل

ثم السرقة تدبر ما يباع به الشئ ويكون غلا، وبخاصة باعتزال الزيادة على المقدار المألوف في ذلك المكان والاول والعصا عنه ويكونان بما لا اختيار فيه لبعده عن كتمان ذلك اجانس وتكثير الزبنيات فيه وبالعكس وبما له اختيار كخافة السبل ومنع التبايع واخذ الاجناس ومرجهه ايضا الى الله تعالى فالسرقة هو الله وحده خلافا للمعزلة زعمنا منهم انه قد يكون من افعال العباد لو لم تكن ومباشرة كالواضحة على تقدير الامتنان (قال البحث السادس) اما نقل بوجود شئ على الله كنيانا مؤثمة تكثير من تطويلات المعزلة القائلين بوجود اشياء على الله تعالى عن ذلك علو كبيرا وقد اكثروا الكلام في تفصيلها وانتهى منها عدة الاول اللطف وهو فعل يقرب العبد الى الطاعة ويبعد عن المعصية لالى حد الاجزاء ويسمى اللطف المقرب او يحصل الطاعة فيه ويسمى المحصل وذلك كالارزاق والاحمال والنوى والالات وكمال العقل ونصب الادلة وما يشبه ذلك وفسروا الوجوب عليه بأنه لا بد ان يفعله لقيام الداعي وانتفاء الصارف وتارة بان تركه يدخل في استحقاق الذم وقد عرفت ما فيه واستدلوا على الوجوب بوجود الاول انه مراد لاطاعة قائلوا جاز من يحصل او يقرب منها لكان غير مراد بها وهو تناقض ورد بجمع الملازمة ومنع ان كل ما ورد به مراد الثاني ان منع اللطف نقض لفرضه الذي هو الثانيان بالماورد به ونقض الفرض فيجب تركه ورد بجمع المقدارين جواز ان لا يكون نقض المأورد به مراد او فرضا وتعلق بنقضه حكم ومصلح الثالث ان منع اللطف يحصل للمصيبة او تقرب منها وكلاهما يجب تركه ورد بالجمع فان عدم حصول الطاعة اعم من حصول المصيبة وكذا التقرب ولازم ان لا يباح فيجب وقد مر الرابع ان الواجب لا يتم الا بما يحصله او يقرب منه فيكون واجبا ورده بعد تسليم القاعدة بان ذلك وجوب على المكلف بشرط كونه مندورا فلا يكون مما نحن فيه ثم عارضوا الوجوه بوجود الاول املوا وجوب اللطف للمنافق لان من الانطاف ما هو محصل ومن قواعدهم ان اقصى اللطف واجب فلا يترفع ما ذكرنا بمقتل ان الكافر او الفاسق لا يتجاوز عن لطف فلذا اجيب بان اللطف يتفاوت بالنسبة الى المكلفين وليس كل ما هو لطف في ايمان زيد لطف في ايمان عمرو فليس في مملوك الله تعالى ما هو لطف في حق الكل حتى يحصل اية فهم ورد بالتصوص البالغة على ان انتفاء ايمان الكل مبني على انتفاء مشيئة الله وذلك كقوله تعالى ولو شئت لا تيتاكم كل نفس هداها ولو شاء ربك لجلست على السلاسل

لهذه المعزلة الى انه يجب على الله تعالى امور الاول اللطف وهو فعل يقرب الى الطاعة او يحصلها ويبعد عن المعصية لالى حد الاجزاء، واستدلوا بأنه لو جاز منع ما يقرب الى المأورد به لكان غير مراد وهو تناقض وبان منع اللطف نقض لفرض وتقررب او يحصل فيجب وبان الواجب لا يتم الا بما يحصله او يقرب منه فيجب وبالعكس ضعيف ومعارض بأنه من قواعدكم ان اقصى اللطف واجب فليزم ان لا يقرب كافر ولا فاسق وبأنه لو وجب لما اخبر الله تعالى بعبادة البعض وشقاوة البعض لكونه اقنطا ونفرا ولما خلا عصر عن الاتياد والاولياء والخلفاء من

أمة واحدة فلو شاء لهذا كم اجمعين الى غير ذلك مما لا يحصى سببا في أو آخر سورة الانعام
وجعلها على شبهة القسور والالغاء اجزاء والنقل عن أمة التفسير اجزاء والنقل بقوله تعالى
كذلك كتبنا من قبلهم مرات لا اله الا الله على ان تعاقب الامور بشبهه الله كذب بل على ان قول
الكفرة لولم نالله ما شركنا وانا لا نأخذ منهم وكذب الله وتوبة بين مشبهه ورضاه وامره
على ما قالوا حين فعلوا فاحشاً وجعلنا عليه اباءاً والله امرنا بها الناس اني اوجب لما اخبر الله
بعبادة الامم وشقاوة لبعض بحيث لا يطع البنية لان ذلك اخطأ واغراء على المصيبة وهو قبيح
واوفى حق من علم الله انه لا يجدي عليه اللطف الثالث اما اوجب لكاتب في كل عصر نبي وفي كل بلد
معصوم يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر وعلى وجه الارض خيفة يصف للظلم ويصف
من الظالم الى غير ذلك من اللطائف (قال الثاني في العوض وهو منع من عن العظمى ٣) يستحق
في مقابلة ما يفعل الله تعالى بالعباد من الاستقام والالام وما يجزى مجرى ذلك فيخرج الاجر
واثواب لكونها في العظمى في مقابلة فعل العبد وكذا المنفعة المنفعة به لكونه غير مستحق بوجه
وجوبه على الاطلاق ان تركه قبيح لكونه ظلماً فيجب فعله قالوا ويستحق على الله تعالى ان يثأره
الالام على العبد ويقتويه المنافع عليه الصلحة الغير عليه كالركن او يثأره العزم ان لا تسند الى
فعل العبد كالمسند الى علم ضروري او مكسب او ظن بوصول مضرة او قنوت منقصة
بخلاف المسند الى جهل من كماله من العبد وبأمر السبب بالمضار كالذبح لئلا يهدى والنذر
او اباحت اباها كالصيد او تمكينة غير العاقل كالوحوش والسباع من غير اضرار العباد لا يثبت
الى الاحرار حين التي صبي في السار والام القتل بشهادة الزور لان الاول بما وجب طبعاً بخلاف
الله تعالى ذلك فيها بطريق جرى العادة فالعوض على الملقى والثاني بما وجب شرعاً بفعل الشهود
فعلهم العوض واما في تمكين الظالم من الظلم فالعوض على الله تعالى فانما لا يتصف واجب
عليه قالوا فان كان المظلوم من اهل الجنة ففرق الله تعالى اعواضه الموزنة بنظم النظام على
الوقت المتتالية على وجه لا يميز القطع اعواضها كلياتهم او يفضل الله عليه بمثل تلك الاعواض
عقب قطعها فلا ينام وان كان من اهل النار اسقط الله تعالى باعواضه جزءاً من عقابه
بحيث لا يظفر له التخفيف وذلك بان يفرق بتقدير السقوط على الاوقات المتتالية فلا يقطع
الله وفسر والقلم بشمر غير مستحق لاشكل على نفع او دفع ضرر معلوم او معتقون ولا يكون
دفعاً عن نفسه ولا مفعولاً بطريق جرى العادة فخرج العذاب وبشفقة السحر والحجاجة ودفع
الصائل واحراق في الله تعالى نصيب الملقى في اضرار فان الاضرار اذا كان مستحقاً او مشدداً على
نفع او دفع ضرر او طاعة لا يكون ظلماً بل يكون حسناً يجوز صدور عن الله تعالى من غير عوض
عليه ثم لم يمتد في بحث الالام والاعراض فروع واختلافات لا بأس بذكر بعضها منها
ان الالام ان وقع جزاء لسيئة فهي عقوبة لا عوض عليها وان لم يقع فان كان من الله تعالى
وجب العوض عليه واما ان كان من مكلف فان كان له حسنات اخذ الله حسناته واعطاها
الاولم عوضاً لا يلام وان لم يكن له حسنات ففي الله العوض من عنده حيث يمكن التمسك ولم يفسر
عن الاضرار قالوا واجب قبل الوقوع اما الصرف واما انترام العوض وان كان من غير عاقل
كالنظف والوحوش والسباع فان كان مجلب اليه بسبب من الله تعالى كزجر وتخوف وتوهمها
فالعوض على الله تعالى والا فملى المازم عند القصاص وعلى الله تعالى عند ادبى على لان
التمكين وعدم المنع بعم او نهي اغراء على اتصال تلك المضار فاخذ العوض منها يكون
ظلمة منة من التي طمعت بالكتب فأكلم ثم اخذ يضرب به ولا فاضى ما ورد في الحديث من انها اخذ للجماء
من القرارة وبأن في الشرع من وجوب منها عن تلك المضار واجيب بان الحديث خبر احاديث في

في مقابلة ما يفعل بالعباد من الالام
وتجبه ويجب ان ترك ظلم وهو ضرر
لا يكون مستحقاً ولا مستثلاً على نفع
او دفع ضرر ولا عاذاً قالوا ولا ان
وقع جزاء سيئة فعقوبة ولا فان كان
من الله تعالى اوجب مكلف لاحسنه له
او من غير عاقل اضطر اليه بسبب
من الله تعالى او واقعاً بامر او اباحت
او تمكينة فالعوض عليه واخلفوا
في لزوم دوام العوض وفي لزوم العلم
عند الإثبات بكونه حقيقاً وفي جواز
تفضل بفضاء عوض انما هو عن
القصاص وفي وجوب كون العوض
في الآخرة وفي جوبه بالثبوت وفي
جواز الفصل بمثل الاعواض
من غير سبق الالام واضطرر بواقي ان
اعواض الالام الكفر والفساق وغير
العاقل كالصبيان والبهائم تكون
في الدنيا في الآخرة وفي ان البهائم
هل تدخل الجنة وهل يخاف فيها من
الزلم

القطعي مع أنه لا يدل على كنية الانتصاف فلعله لا يكون بإفساء الموضع من عنده وأما التكليف فأنه هو
 لحفظ الأموال من السباع الأموال عن الضياع حتى لا يجيب منع الهرة عن أكل الحشرات والعصافير
 بل قد يحرم أكله منه لما يترقى عنها الألبان إلا أن تأمل قلب العقل بالافتراض فيجب المنع دفعاً
 لتضرره بآثار قلبه ومنها أن الألبان بأمر الله كافي استعمال البهائم أو بالاحتكاك في نجسها أو بتكديدها
 مع تأخير الانتصاف إلى دار الجزاء كافي المظلوم عوضه على الله تعالى لتعاليه عن الظلم ومنها
 أنه إذا استوى لذته والمزى كونهما لعضفاً فالجمهور على أنه تبيين للذة ويقبح الإلزام للمنفعة عن الظلم
 إذا تبين طر يقا الموضع والمطغ وقال أبو هاشم بل يتخير منهما كما بين المنفعة لأن الإلزام
 بكونه عوضاً وإطعاماً قد خرج عن كونه عبثاً وظلماً ومنها أن العوض يستحق دائماً عند أبي هاشم
 كالثواب إذا لم يقطع لأخيه بانقطاعه فثبت عوض آخر وهو جواز قطعها عند أبي هاشم
 إذا شرط الدوام لمحسن بدوئه والآخر باطل لأن العقلاء قد يستحبون الإلزام لنفسهم من قطعة
 ومنها أنهم اختلفوا في أنه هل يشترط عند إيقاع العوض على الموضع بانه حقه كالألبان لبناء
 على أن العوض منه مجرد للذة والمنفعة وفي الثواب قصد استغنيهم عما لا يثبت بدون حله بذلك
 ومنها أنه هل يجوز التفضل بقضاء عوض المظلوم عن الظالم لبناء على أن حقه في الأعراض
 المقابلة بالضرر وقد وصلت أم لا بناء على أن حقه في الأعراض الواجبة ولم تصل وأنه
 يجوز التفضل لموضع ترك الانتصاف من الظالم وهو باطل ومنها أن العوض واجب على الله
 لا يصح إسقاطه إذا نفع فيه لأحد لكن يصح نقله إلى الغير فتشبهه بخلاف الثواب فإن جهة
 التعظيم لا تتبدل ذلك وأما الواجب على السيد فعند القاضي لا يصح كونه لمصلحة وقيل يصح لما فيه
 من نفع الجاني والجهالة لا تمنع صحته إلا إذا كان في الاعتاق والأبراء وكذا يصح نقله إلى الغير بناءً
 عوضه من غيره لكن شبهة الجاهلية في ذلك مما كدونهما الاختلاف فهم في أن العوض هل يجب أن يكون
 في الآخر وهل يجب بالذوق اعتباراً بالثواب يميز في الرضا ولا يحيط أصلاً لعدم الدليل على
 التقيص وفي أنه هل يجوز التفضل بثمن الأعراض ابتداء من غير سبب الم لا وعلى فقد يراجلوا هل
 يجوز الإلزام وتحسن المحن تجرد العوض كما هو رأي أبي على بناء على أن للعوض الإلزام المستحق
 مزية على التفضل به من غير لزوم واستحقاق أم لا بدع ذلك من أن يكون الطاعن للقول في
 الرجوع عن التقيص والغير بحسب الاعتناء والاعتبار كما هو رأي الضعيفي لا بد من كلا الأمرين
 كما هو رأي أبي هاشم بناء على أنه لما جاز مثل العوض ابتداء كان الإلزام لمجرد العوض عبثاً
 خارجاً عن الحكمة وما يقال من أن المستحق الإلزام مزية على التفضل به الغير اللازم فأنه هو في
 حق من يوقف من تفضله فإن قيل وهل يجوز الإلزام لاجلها فإن قيل فليزم جواز ذلك للعبث أيضاً
 عظيمة موقفة تتفق العقلاء على إبطال ذلك الإلزام لاجلها فإن قيل فليزم جواز ذلك للعبث أيضاً
 واجب بالترامد أو بالفرق فإن الله عالم بالثمن من التعويض بخلاف العبد وأما الإلزام بدون الرضا
 لمنفعة الغير على ما يراه الضعيفي في الإلزام زيد اعتبار عرو وجهه والمعتزة في ذبح الجوز واستعمالها
 لمنافع العباد فلا يعقل حسن ومنها أنهم ذهبوا إلى أن آلام غير العقل من الصبيان
 والمجانين وإلها تم حسنة لا لزوم أعواض يزيد عليها ثم اضطربوا في أنها تكون في الدنيا
 أم في الآخرة وفي أن البهائم هل تدخل الجنة ويخلق فيها العقل والدم وإن ذلك عوض أم لا وفي
 أن عاقبة أمرها ما ذوق في بعض التفسيرات قول الكافر بالنيك كذا وبأن يكون حين يؤمل
 الله تعالى إلى البهائم أعواضها ثم يجعلها تراباً وأما أعواض الكفار والغشاق فيقول في الدنيا
 وقيل في النار بتعريفه زاب (قال الثالث الجزاء وسياً) وهو الثواب على إطعامه واعتقابه
 أهل العصية وسياً في مقصد السبعيات على التفصيل (قال الرابع الإلزام) ذهب بعض

إذا علم من المعصوم أو النائب
 أنه يكفر أو يفسق أو يولي لها في
 تركه من نفوذ التعرض وجهه وهم
 على أنه لا يجب لأن الله وبستانه هو
 بفعل العبد

المعترفة لان البشارى تعالى اذا علم من المؤمن المصوم او التائب انه ان ابقاء حيا يكفر
او يفسق يجب احترامه لان تركه تقوى شالغ فرض منه حصوله وهر فحيح ولا كثرون على انه لا يجب
لان تقوى التبرع الفرض انما هو يشمل العبد وهو الماصية لا بالتيقن والله لا يهتم من كفر بعد
الايان وعصى بعد الطاعة ولا يهتم ابليس مع ما روى انه عبد الله تعالى عشرين الف سنة
كفر والقول بان ذلك كان مع التفاسق بعد جرد الاستدلال بقوله تعالى وكان من الكافرين
ضميق القول المفسرين انه بمعنى صار او كان من جنس كفرة الجن وشيا طينهم او كان في علم
الله تعالى عن يكفر واما اذا علم من المؤمن انه يكفر او يفسق فيجب ان يوثق او من الكافر والفساق
له يرداد كفرا وعصيانا ولا يجب الا احترام كالا يجب تيقن المؤمن اذا علم انه يزداد
الطاعة وتلقيه الطفل اذا علم انه لو كان آمن واما يتيقن ابليس وتكفيه فقال ابو علي
انما يحسن اذا كان المعلوم ان من يعصى يوسوسه يعصى لولا وسوسته (قال النخاس الاصلح ٨)
ذهب للبغداديين من المعترفة انه لا يجب على الله تعالى ما هو اصيل لعباده في الدين والنسب
وقال البصريون بل في الدين فقط فيعلمون بالاصلح الانفع والبغداديون الاصلح في حكمته
والتدبير وتفق الفريسيان على وجوب الاحد او التمكن واقصى ما يمكن في علم الله تعالى
ما يؤمن من عبده المكلف ويطيعونه قبل لكل احد غابا مقدوره من الاصلح وابس في مقدوره
خلف او فعل يكفر لانوا جميعا والا كان تركه بخلاف وسفها وعنه فهم القصور قياس
الناس على الشاهد القصور نظريهم في المعارف الاكبر والطلايف الخفية لا ياتية ووقور
غلطهم في صفات الواجب الحق وقدر الغنى المطلق قانوا نحن نقطع بان الحكماء اذ امر بضاعته
وقدر عسى ان يعطى المأمور ما يصل به الى الطاعة من غير تضرر بتركه لم يفعل كان
مذموم ما عدا العلة ممدودا بزره الخلاء ولذلك دعا عدوه الى الموالاة والرجوع الى الطاعة
لا يجوز ان يسامه من اغلظ واللين الانما هو اتجيع حصول المراد وادعى الى ترك الشد
وابضا من اخذ ضيافة لرجل واستدعى حضوره وعلم انه لو تفساه بشر وطلافة وجه
دخل واكل والا فلا واجب عليه البشر والطلافة والملاطفة لا ضد ادعاه قلنا ذلك
بعد تسليم استنزاع الامر الارادة انما هو في حكمه يحتاج الى طاعة الاولياء اور جوع
الاعضاء ويشترط بكثرة الاعوان والانصار ويعظم لديه اقدار ويكون للشيء باسبة اليه
مقدار وقد يتأكد بان عند وجود الداعي والقدرة والتمسك الصار في يجب الفعل ورد بان ذلك
بعد تسليم وجوب عنه بمعنى الاروم عند تعلم العلة والكلام في الوجوب عليه بمعنى استحسان
الذم على المنكر فانه هذا من ذلك لسا بعد التناول الى القول لوجوب شيء على الله وان ابس
الصلاح واتساد بخلق الله تعالى وجوه اول لو يجب عليه الاصلح لعباده لما خلق التكافر
الغفير المذهب في الدنيا والاخرة سيما المبني بالاسقام والالام ولحقن والافاكت الذي يلزم
على ما ذكرتم من الامثلة لا يجب على كل احد ما هو اصيل لعبيده ونفسه فان دفع بان انكاف يتضرر
بذلك ونفسه الكد والتعب اجب باله يلزم حيث ان لا يجب عليه شيء مما هو كذلك فان قبل
يترتب عليه ثواب يربى عليه فيصن لذلك قلنا فليكن الاصلح كذلك الثالث يلزم ان يكون
الاصلي للكفار الخلاق في النار اذا لو كان الخروج او عدم الدخول صلح الفعل فان قيل نعم يلزم ان
الاصلي هم الخلق لعلمنا به انه يورده الدادوا انهم امره قائل لا خفاء في ان الامرة وقطع العذاب ثم
سلب القول الصلح وبضا فاذا كان كاتيف من علمه بكفر اصلح مع انه تجبر مشقة فلا يكون اعتقادا
من علم انه يعود اصلح مع انه تجبر راحة الرابع يلزم ان لا يستوجب الله على فعل شكر لكونه
مؤدبا لوجوب كثر يردو بعبادة ودينا اذ لما الخامس قد وردت الله تعالى غير مشبهة فان قد

٨ النخاس الاصلح ٨. ا. في الدين عند
البرية والدنيا ايضا عند
البرية اذ به واقفوا على وجوب
الافاد او التمكن واقصى ما يمكن من
من الاصلح لكل احد حتى ابس
في المقدور ما لو فعل بالكفر ولا تموا
جميعا والا كان تركه بخلاف وسفها
كالحكم امر بضاعته ولم يقطع
القدرة وعدم التضرر ما يوصل
انها وكالكريم امتدعى حضورا
صنيف وترك تلقه باساسة الى
الظلمة وقد يتأكد بان وجوب
الفعل عند خلوص الداعي والقدرة
قطعي ونحن نقول بعد التمكن
لو وجب الاصلح لما خلق الكافر
الفقر المبني طول عمره بالحق
والا فأت لوجوب بمقتضى مؤدبكم
على كل احد ما هو الاصلح لعبيده
وانزل ان يكون الاصلح للكفار الخلق
في اذارو ان يكون كل ما يشاء بالعباد
اذا الواجب فلا يستوجب شكر
وان تنهى مقدور من الاطف
وان تكون امانة الانبياء ولا ريب
والحسنين والكرماء وتيقن الظلمة
والعقوبة وابس والذريات ومن علم
منه الارادة و صلح لعباده وان
لا يحسن الله ما تدفع ابلاء
وان يسأوى امتانته على الكفر وعلى
الانبياء وان لا يبقى له في الفضل
بجاني ولا يكون له خيرة في الافضالي

يضبطونه في الأصلح فإن يدعيه يمكن فحجب لا إلى حد فإن قيل وما يصير ضم المريد إليه مفقده
 كان ضم النافع إلى النافع يصير غمرة فيها فإزاد من الدواء على القدر الذي فيه الشفاء اجيب
 بأنه لا يعقل أن يكون ضم الصلاح إلى صلاح قسدا وتقدر قدر من الدواء للشفاء إنما هو
 بطريق جرى العادة من الله تعالى فإنه لتنافع والضرار للدواء حتى لو غير العادة وجعل
 الشفاء في القدر الزائد جاز وسمي فالنفع بقدره والزيادة في الدواء ليس من ضم النفع إلى
 النفع بل من ضم ليس ينفع مثلا لتنافع في الحمى قدر من المبرد يساوم الحرارة الغلبة فإذا زيد
 عليه قدر فليس ينفع لأن عمله ليس في دفع تلك الحرارة التي هي المرض بل في تبات برودة
 تزيل الحمى والاعتدال بخلاف الصلاح في الدين فإنه لا ينفع بقدر ولا ينهي إلى حد وكل
 صلاح ضم إلى صلاح يكون صلح فان قيل ينفع الأصلح لاشباعه فقدره الله تعالى لي
 أعلم أن المريد عليه يصير سببا للطغيان يجب بأنكم لا تفترون في وجوب الأصلح جانب
 العلوم حيث تزعمون أن من علم الله تعالى أنه لو كلفه طغيان وعصى واستكبر وكفر يجب على الله
 أن يضل ذلك ورابع علمه بأنه لا يدرك بل يقع في العقاب ولونه اخترمه قيل كمال العقل خالص نجيبا
 السادس يلزم أن تكون أمانة الأنبياء والأولياء المرشدين بعد حين وتيقن إبليس وفوزياته
 المضلين إلى يومئذ يصلح لعباده وكفى بهذا قطاعة لسابع من علم الله تعالى منه الكفر
 والعصيان والارتداد بعد الإسلام فلاحقا في أن الأمانة أو سبب العقل أصلح له ولا يفعل
 فان قيل بل الأصلح التكليف والتعرض للتعلم الدائم لكونه أعلى المراتب قلنا في لم يفعل
 ذلك بمن مرات طفلا وكيف لم يكن التكليف والتعرض لأعلى المراتب أصلح له وبهذه
 البككة الزم الأشعري الجبا في ورجع عن مذهبه فان قيل علم من الطفل أنه إن عاش ضل
 واصل غيره فإماتة لمصلحة الغير قلنا فكيف لم يمت فرعون وهامان ومن ذلك وزدادت
 وغيرهم من الضالين المضلين أضحا لو كيف لم يكن منع الأصلح عن إضلاله لأجل
 مصلحة الغير سها وظلم الضالين أجمع الأنبياء والأولياء وجب العقلاء على السوء أن يدفع الإساءة
 وكشف البأساء والضرر فتدبركم يكون ذلك سؤالا من الله تعالى أي نفع الأصلح ونبه الواجب
 وهو علم التاسع أن أعطى الجاهل اعتداله غايه متدوره من المصالح والاطراف فقد سوى بين النبي
 صلى الله تعالى عليه وسلم وبين أبي جهل في الانعام والاحسان ورجع فضل النبي عليه السلام
 إلى بعض اختياره من غير امتنان وأن منع الجاهل بعض المصالح والاطراف ففسد ترك الواجب
 أن السوء والظلم على ما هو أصلكم الفاسد العاشر وجوب الأصلح لما في الفضل بحال
 ولم يكن لله خبره في الانعام والأفضل وهو باطل أقوله تعالى وربك يخلق ما يشاء
 ويختار يختص برحمته من يشاء يؤتي الحكمة من يشاء إن شاء الله أصطفى آدم ونوحا وإبراهيم وآل
 عمران على العالمين ولعمري أن مفسده هذا الأصل أظهر من أن تنفي وأكثر من تحجب ولو وجب
 على الله الأصلح لمعابه لم يضل المعترف بظن الرشد (نقل السماع في اسمائه وفيه ما بحث)
 معظم كلام انفراد في هذا الفصل شرح معاني اسمائه ورجعها إلى ما له من الصفات والأفعال
 ولما خرون فوضوا ذلك إلى ما صنف فيه من الكتب واقتصرواعلي ما خلفوا فيه من معاني الاسم
 لسمى وكون اسمائه تعالى توقيفية (قال المبحث الأول الاسم ٤) هو اللفظ المفرد الموضوع
 لتعني على ما يعين التوابع البككة وقد بقيد بالاعتلال والتجريد عن الزمان فيقال الفعل والحرف
 على ما هو مصطلح النحاة والمسمى هو المسمى الذي وضع الاسم بإزاءه والتسمية هو وضع الاسم
 للمعنى وقد يراد بها ذكر الشيء باسمه كما يقال سى زيدا ولم يسمه غرا فلا يخفى في تعاريفه ودور
 الثلاثة وإنما انخفضت فيما ذهب إليه بعض المحققين أن الاسم نفس الشيء وفيد أن الشئ الأشعري

٤ هو اللفظ الموضوع والمسمى هو
 المعنى الموضوع له والتسمية وصفه
 أو ذكره فتعارفها ضروري وما
 اشتهر من أن الاسم نفس الشيء
 والتسمية غيره مما يرد باسم المدلول
 كافي قلنا زيدا كالبخلاف قلنا
 زيدا مكتوب تفصل الشجران الاسم
 قد يكون نفس الشيء كقوله الله
 وقد يكون غيره كالخاتم وقد يكون
 مجتمعا لهما ولا غيره كالعام على أنه
 أخذ المدلول بحث باسم النصفين
 وأراد بالمسمى نفس الذات والحقيقة
 وتلك ألفي شقين مثل قوله الله
 سبح اسم ربك الأعلى وقوله تعالى به
 الله سبحانه في يومئذ يومئذ رزق
 اسم وليس كذلك ضيق قد
 بقدر الاسم يصير بتعريفه عن
 نظم الذات وقد يراد به عند الشيخ
 التسمية مع أن تعدد المفومات
 لا يثنى وحدة الذات فان قيل
 لا خفاء في تعاريف اللفظ والمعنى وعدم
 تعاريف المدلول والمسمى فلا يظهرها
 بصلح بخلاف النزاع والاشباه قلنا
 عند ذكر الاسم قد يتلحق الحكم
 بالمدلول كما في كتب زيد وقد يتلحق
 بالمدلول كما في كتب زيدا حتى كان
 لكل لفظ وصفا عليا بالنسبة إلى
 نفسه كما في قولنا ضرب فحل ماض
 من هو من أفراد المسمى كالبككة
 والاسم ومن المدلولات ما هو ذات
 المسمى كالإنسان وما هو عارض
 كالضاحك والمسمى قدير به لا فهو
 وقد يراد به ما صدق هو عليه من
 الأفراد فلا يبعد أن توثق هذه
 الاطلاقات اشتباها في اطلاق أن
 الاسم نفس الشيء أم غيره

من ان اسماء الله تعالى ثلاثة: قد سمى ما هو بنفس المسمى مثل الله اذ ادى على الوجود الى الذات وما هو
غيره كالخالق والرازق ونحو ذلك مما يدل على قول وما لا يقال انه هو ولا غيره كالعلماء والقادر
وكل ما يدل على الصفات القديمة والماضية والاسم والمسمى ووضيحه انهم يريدون بالتسمية
اللفظ وبلاسم مدلوله كما يريدون بوصف قول الواصف وبالصفة مدلوله وكما يقولون ان القراءة
جاذبة والمقرو قد يدعى الان الاصحاب اعتبروا المدلول المطابق قاطعوا القول بان الاسم نفس
المسمى لا يقطع بان مدلول الخالق شيء ماله الخلق لانفس الخلق ومدلول العالم شيء ماله العلم لانفس
العلم والشئ اخذ المدلول المسمى واعتبر في اسماء الصفات المعاني المقصودة فزعم ان مدلول الخالق
الخلق وهو غير الذات ومدلول العالم العلم وهو لا عين ولا غيره تمسكوا في ذلك بالعقل والنقل اما العقل
فلا يله لو كانت اسماء غير الذات لكانت حادثة فيمكن الباري تعالى في الازل الهيا وصلا لا وعاددا
ونحو ذلك وهو محال بخلاف الخلقية فله يلزم من قدمها قدم المخلوق اذ اراد الخلق بالخلق
كالقاطع في قولنا السيف قاطع عند الوقوع بخلاف قولنا السيف قاطع في القدم بمعنى ان من مثله
ذلك فان الخلق ح معناه الاقتدار على ذلك واما النقل فله قوله تعالى سمع امر ربك والتسبيح
انما هو للذات دون اللفظ وقوله تعالى ما تعبدون من دونه الاسماء سميتموها وعبادتهم انما هي
للانسان التي هي التسميات دون الاسامي واما التمسك بان الاسم لو كان غير المسمى لما كان قولنا
محمد رسول الله حكما يثبت الرسالة للشيء صلى الله تعالى عليه وسلم بل انما هو تسمية ونسبة
فان الاسم وان لم يكن نفس المسمى لكنه دال عليه ووضع الكلام على ان تذكر الالفاظ ويرجع
الاحكام الى المدلولات فتقر انما زيد كاتب اي مدلول زيد متصرف بمعنى الكتابة وقد يرجع بمعنى
القرينة الى نفس اللفظ كما في قولنا زيد مكتوب وثلاثي ومعرّب ونحو ذلك واجيب عن الاول
بان الثابت في الازل معنى الالهية والعلم ولا يلزم من انتفاء الاسم معنى اللفظ انتفاء ذلك المعنى
وعن الثاني بان معنى تسبيح الاسم تقديره وتزيينه عن ان يسمى به الغير او عن نفس الالفاظ
او عن ان يذكر على غير وجه التعظيم او هو كتابة عن تسبيح الذات كما في قولهم سلام على المجلس
الشريف والجناب المنزف وقوله من التعظيم والاجلال ما لا يخفى ولفظ الاسم متعبر كما في قول
الشاعر ثم اسم السلام عليك اودى عباد الاسماء انهم يمدون الاصنام التي ايس فيها
من الالهية الايجرد الاسم كى سمي نفسه بالسلطان وابست عنده آلات الساطمة واسما بها
فيقال له فرح من السلطنة بالاسم على ان تقر بالاستدلال اعتبارا بالمغايرة حيث يقال ان تسبيح
لذات الرب دون اسمه والعبادة لذوات الاصنام دون اسمائها بل ربنا يدعى ان في الآية دلالة
على المغايرة حيث اضيف الاسم الى الرب وجعل الاسماء بسميتهم وجعلهم مع القطع بان شخص
الاصنام ابست كذلك ثم عورض الوجهان لوجهين الاول ان الاسم لفظ وهو عرض غير باق
والثاني بانفسه متصرف باله حرّك من الحروف وبانه يحكى او عرى ثلاثي اور باعى والمسمى
معنى لا يصف بذلك وربما يكون جسما قائما بنفسه متصرف بالاولان متمكنا في المكان الى غير
ذلك من الخواص فكيف يتحدان الشئ قوله تعالى والله الاستماع الحسن فادعوه بها وقوله عليه
السلام ان الله تعالى تسعا وتسعين اسما مع القطع بان المسمى واحد لا تعدد فيه واجيب بان النزاع
ليس في نفس اللفظ بل مدلوله ونحن انما نعبر عن اللفظ بالاسمية وان كانت في اللفظ فعل الواضع
او الذاكر ثم لا نذكر اطلاق الاسم على التسمية كما في الآية والحديث على ان الحق ان التسميات
ايضا كثيرة للقطع بان مفهوم العالم غير مفهوم القادر وكذا الباقى واما الواحد هو الذات
المتصف بالتسميات فان قيل تمسك الفرقين بالذات واحد يثبت مما لا يكاد يصح لان النزاع
ليس في اسم بل في افراد مدلوله من مثل السماء والارض والعالم والقادر والاسم والفعل وغير ذلك

ذلك على ما يشهد به صكلا مهم الا يرى له اواريد الاول لما كان لقول بتعدد اسماء الله تعالى
 وانضمامها الى ما هو عين وغير اولا عين ولا غير معنى وهذا يسهل ما ذكره الامام الزمخشري من ان لفظ
 الاسم مسمى بالاسم لا للفعل والحرف فهنا الاسم والمسمى واحد ولا يحتاج الى الجواب
 بان الاسم هو لفظ الاسم من حيث انه دال وموضوع والمسمى هو من حيث انه مدلول وموضوع
 له بل فرد من افراد الموضوع له فتقاربا قلنا نعم والان وجه نمسك الاولين ان في مثل سبع اسم
 ربك اريد بل لفظ الاسم الذي هو من جملة الاسماء مسمى الذي هو اسم من اسماء الله تعالى ثم اريد
 مسماه الذي هو الذات الالهية الاله يرد اشكال الاضافة وجه نمسك الآخرين ان في قوله
 تعالى وهذه الاسماء الحسن اريد بلفظ الاسماء مثل القهار الرحمن والرحيم والعليم والقدير وغير ذلك
 مما هو غير لفظ الاسماء ثم انها متعددة فيكون غير المسمى الذي هو ذات الواحد الحق الذي
 لا تعدد فيه اصلا فان قيل فتظهر ان ابا س الخلاف في لفظ الاسم وانه في اللفظ موضوع للفظ
 الذي اوله اسماء بل في الاسماء التي من جملة لفظ الاسم ولا خفاء في انها اصوات وحروف
 مقارة للمدلولاتها ومعها وما فيها وان اريد بالاسم المدلول فلا خفاء في ان المدلول اسم الشيء ومفهومه
 نفس مسماه من غير احتياج الى استدلال بل هو اتقوا من الكلام بمنزلة قولنا ذات الشيء ذاته
 فوجه هذا الاختلاف المستر بين كثير من العقلاء قلنا الاسم اذا وقع في كلام قد يراد به معناه
 كما هو ازيد كاتب وقديران نفس لفظه كما قلنا ازيد اسم معرب حتى ان كل كلمة فانه اسم موضوع
 بازاء لفظه يعبر عنه كقوله ضرب قل ماض ومن حرف جر وقد وردنا لفظ ازيد في موضع
 وتفصيل في قوله شرح الاسول ثم اذا اريد المعنى وقد يراد نفس ماهية المسمى كقولنا الجنان
 جنس والادناس نوع وقد يراد بعض افرادها كقولنا هاتين انسان ورأيت جنونا وقد يراد جزؤها
 كما دلت احوالها على كمالها فلا يبعد ان يقع بهذا الاعتبار اختلاف واشباه في ان الاسم
 انشئ نفس مسماه لم غيره (قال البحث الثاني ٧) لا اختلاف في جواز اطلاق الاسماء والصفات
 على البراءة تعالى اوردنا ذلك الشرع وعدم جوازه لا يورد منعه وانما خلاف فيما اريد به اذن ولا منع
 وكان هو موصوفا بمعناه ولم يكن اطلاقه عليه بما يستحيل في حقه فعندنا لا يجوز وعند المعتزلة
 يجوز وليس مال القامسي ابو بكرنا ووقف امام فخرهم وفصل الامام الغزالي رحمه الله فقال يجوز
 الصفة وهو ما يدل على معنى زائد على الذات دون الاسم وهو ما يدل على نفس الذات وبشكل
 هذا يثبت الاله اسم المعبود والكتاب اسم المكتوب والرحم اسم الملام من العظام او بلى واسماء الزمان
 والمكن والاكه ولعل المتكلم يلزم كونها صفات وان كانت اسما عند النحاة وقيل ورد تمام
 تحقيق الفرق في قوله يشرح الاصول نائه لا يجوز ان يسمى النبي صلى الله عليه وسلم بما ليس من اسمائه
 بل او يسمى واحدا من افراد الناس بما يسمى به اياهما ان رضاه قال البري تعالى وتقدس اولي قالوا هل
 كل لفظ مسموفا باسم يخص بعنهم كقولهم خذني وتكرري وشاع ذلك وذاع غير تكبروا وكان
 اجابا قلنا لا في الاجاب مع ذلك لا على الاذن الشرعي وهذا ما يدل على لا خلاف فيما يرد في الاسماء
 اورد في انشرع قال امام الحرمين معنى الجواز وعدمه الحلق والمخروعة وكل منهما حكم شرعي
 لا يثبت الا بدليل شرعي والقياس انما يستعمل في العمليات دون الاسماء والصفات واجب بان التسمية
 من باب العمليات واقعه الالسان وقال الامام الغزالي ان اجراء الصفات اخبار بثبت مدلولها
 فيجوز عند ثبوت المدلول بالادلة لئلا يقال في الباطن ان المدلول على الباطن اصدق بل استحبه بخلاف التسمية
 فانه تصرف في المسمى لا لولاه عليه والالاب والمسالك ومن يجري مجرى ذلك فان قيل لا يجوز مثل
 العارف والعاقول واغظن والذي وما شبه ذلك قلنا لا بد من الابهام لشهرة سماعه مع خصوصية تمنع
 في حق البري تعالى فان المعرفة قد تشترى بعدم العقل بما يقابل العالم ابي بحسبه وبمنعه وانقطعت

في البحث الثاني اسماء الله تعالى
 توقيفية خلافا للمعتزلة والقاضي
 معلما وقهرت في الصفات ووقف
 امام الحرمين على النزاع ما اختلف
 الباري بمشاه ولم يرد اذن ولا منع
 به ولا يراد به وكان مشرا باجلال
 من غيرهم اختلف انما لا يجوز في
 حق النبي صلى الله عليه وسلم بل
 لا يرضيه آحاد الناس قالوا اشاع في
 سائر اللغات قلنا غير محل النزاع قال
 الامام الحل والحرم من احكام الشرع
 فيوقف على دليل شرعي ولا عبرة
 بالقياس في الاسماء والصفات قلنا
 التسمية من العمليات وقال الغزالي
 اجراء الصفات اخبار بصفات
 مدلولها لا تسمية فيجوز بدليل الباطن
 اصدق بل استحبه الالاف بخلاف
 التسمية فانه تصرف في المسمى فلا
 يصلح الالاف لولاه وانما لا يجوز
 مثل العارف والعاقول في منعه
 الاخلال ولا يثبت الحظا والازار
 اعدم الاجلال متى

والذكا يسرعة ادراك ما طالب وكذا جميع الاله ظاهرا للعلم الادراك حتى قالوا ان الدرية تشتم بضرب
من الحيلة وهو ان عمل الفكر واروية وما فيه ايهام لا يجوز بدون الاذن ونفاها بالصبر والشكور والحليم
والرحيم فان قيل قد وجدنا من الاوصاف ما يتبع اطلاقها مع ورود الشرع بها كالامكر
والشعري والمبذل والمثني والمجارت والازعج والراعي قلنا لا يركن في صحة الاجراء على الاطلاق
بمجرد وقوعها في الكتاب والسنة بحسب اقتضاء المعام وسياق الكلام بل يجب ان لا يتخلو عن
نوع تعظيم ورعاية ادب (قال المصنف في كتابه) مفهوم الاسم قد يكون نفس الذات والحقيقة
وقد يكون مأخوذا باعتبار الاجزاء وقد يكون مأخوذا باعتبار الصفات والافعال والسلوب
والاضافات ولاخفاء في تكثر اسماء الله تعالى بهذا الاعتبار واتباع ما يكون باعتبار الجزاء لنزعه
عن التركيب واختلغا في الموضوع لنفس الذات فقول جازيل واقع كقولنا الله فان الجمود
على انه علم لذاته المخصوصة وكونه مأخوذا من الاله بحذف الهجمة وادغام اللام ومشتقا
من الله يا له او له بوله اولاه بليه اذا اخجب اولاه بوله اذا ارتفع او غير ذلك من الاقوال
بالحقيقة والسادة لا يتا في العلية ولا يقتضي الوصفية وقيل غير جازل ان الوضع يقتضي العلم
بالموضوع له ولا سبيل للمعول الى العلم بحقيقة الذات واجيب بانه يجوز ان يكون الواضع هو الله
تعالى وبانه يكتفي معرفة الموضوع له انه لا يعرف بكنهه الحقيقة ولما الاستدلال بان اسم الله تعالى
فالموضوع له يكون هو الذات مع انه لا يعرف بكنهه الحقيقة ولما الاستدلال بان اسم الله تعالى
لا يكون الاحتمال والخس انما هو بحسب الصفات دون الذات وبان اسم العلم انما يكون لما يدرك
بالحس ويتصور في الوهم وان العلم قائم مقام الاشارة ولا اشارة الى الباري تعالى وبان العلم لا يكون الا بغير
الخبير عن انشاركات النوعية او الخسبة فلا يتحقق ضعفه فان قيل اعتبار السلوب والاضافات
بقتضي تكثر اسماء الله تعالى جدا حتى ذكر بعضهم انها لا تنهاى بحسب لا تنهاى الاضافات
والمغايرات وجه التخصيص بالنسبة الى اثنين على ما نطق به الحديث على انه قد نزل الدعاء
المأثور عن النبي صلى الله عليه وسلم على ان الله تعالى اسمه لم يعلمها احدا من خلقه واستأثر
بها في علم الغيب عنده وورد في الكتاب والسنة اسماي خارجة عن التسع والتسعين كالباري
والكافي والدائم والبصير والود والمدين والصادق والمحيط والقديم والعزيز والور والناظر
والعظيم والملوك والاكرم والمندبر والرفع وذو الطول وذو المعارج وذو الفضل والخالق
والولي والناصر والغالب والرازب والنامر وشديد العقاب وقابل التوب وغافر الذنب وموجب الليل في النهار
وموجب النهار في الليل ومخرج الحى من الميت ومخرج الميت من الحى والسيد والحيان والمنان وورضان
ومشاع في عبارات العلماء المراد بالملك والشئ والموجود والذات والازل والصابغ والواو اجب
وامثال ذلك اعجب بوجوده الاول ان التخصيص على اسم العدد ربما لا يكون لثني الزيادة بل
لنقص آخر كزيادة الغضبية مثلا الثاني ان قوله من احصاها دخل الجنة في موقع الرصف
كقولنا لا خير عشرة غلمان يكونون معها ان معنى ان لهم زيادة قرب واشتغال بالهمام وان
هذا القد من غلبته الجنة كافي لهما من غير افتقار الى الاخرين فان قيل ان كان اسمه
الاعظم خارجا عن هذه الجملة فكيف يختص ما سواه بهذا الشرف وان كان داخلا فكيف
يصح انه ما يختص لمعرفته نبي او ولي والله سبب الكرامات عظيمة لمن عرفه حتى قيل ان آسف
ان يرجع اسماء الجاهل بعرض بلقيس لانه قد اوقى الاسم الاعظم فلنا يتحمل ان يكون خارجا ويكون
زيادة شرف التسعة والتسعين وجلالتهما بالاضافة الى ما عداه وان يكون داخلا فبالايرافه
بعبارة النبي اولي الثالث ان الاسماء مخصصة في التسعة والتسعين والرواية المشتملة على تفصيلها
غير مذكورة في الصحيح ولخاتمة عن الاضطراب والتغيير وقد ذكر كثير من المحدثين ان في اسنادها

مدلول الاسم قد يكون نفس الذات
وقد يكون مأخوذا باعتبار الاجزاء
وبعض العوارض من الصفات
والافعال والسلوب والاضافات
وبهذا الاعتبار كثر اسماء الله تعالى
ولاخفاء في امتناع الثاني واختلغا
في الاول وزعموا انه فرع الاختلاف
في العلم بالذات وليس بشئ يجوز
ان يكون الواضع هو الله تعالى
او يكتفي بالذات بوجه ما قلنا
ذهب المحققون الى ان الله علم للذات
فان قيل ما يصح اتصاف الباري تعالى
كثير جدا وقد ورد في الكتاب والسنة
ما يزيد على مائة وخمسين فما وجهه
الحصر في التسعة والتسعين قلنا بعد
تسليم دلالة اسم العدد على ثني
الزيادة يجوز ان يكون قوله صلى الله
عليه وسلم من احصاها دخل الجنة
في موقع الوصف وبكون الاسم
الاعظم داخلا فيها مبهما لا يعرفه
الا الخاصة او خارجا وزيادة شرفها
بالنسبة الى ما عداها على ان الرواية
المشتملة على تفصيل التسعة والتسعين
ما ضعفه كثير من المحدثين
من

ضعفوا على هذا يظهر معنى قوله عليه السلام ان الله وتر يحب الوتر اي جعل الاماء التي سمي بها نفسه تسعة وتسعين واما يكلمها مائة لانه وتر يحب الوتر ويكون معنى احصائها الاجتهاد في انقضاءها من التكليف والسنن وجعلها وحفظها على ما قال بعض المحققين له صح عندى قريب من ثمانين يستدل عليه الكتاب والصحاح من الاخبار والبر في بئني لمن يطلب من الاخبار بطريق الاجتهاد والمشيهور ان معنى احصائها عددها والنلفظ بها حتى ذكر بعض الفقهاء انه يابى ان تذكر بلا اعراب ليكون احصاءه وبشكل تام هو مضاف كمالك الملك وذو الجلال وقيل حفظها او التأمل في ما بها

(قال المقتصد السادس في السموات وفيه فصول) اربعة مباحث الشئ وباحث الاماد وباحث الاسماء والاحكام وما يلاهما وباحث الامامة (قوله الفصل الاول في النبوة وفيه مباحث) وهو كون الانسان مبعوثا من الحق الى الخلق فان كان النبي مأخوذا من النبوة وهو الارتضاع لعلو شأنه واشتهار مكانه او من النبي بمعنى الطريق لاسكونه وسيله الى الحق تعالى فالنبوة على الاصل كلالوه وان كان من انبيا وهو الخبر لانيه عن الله تعالى فولي قلب الهيرة واوامم الاذغان كالمروة (قوله المبحث الاول الذي انسان يشهد الله لتبليغ ما روي اليه وكذا الرسول وقد ينص (عن ٢) له شريعة وكتاب فيكون اخص من النبي واعترض بما ورد في الحديث من زيادة عدد الرسل على عدد الكتب فقول هو من له كتاب او نسخ لبعض احكام الشريعة السابقة وانبي قد يخاف عن ذلك كروش عليه السلام وفي كلام بعض المعتزلة ان الرسول صاحب الوحي بواسطة الملاك والنبي هو المختار عن الله تعالى يكتب او الهام او تنبيه في المنام ثم البشارة لطف الحكيم من النبي فيما لا يستقل به العقل مثل الاكلام وكرية والمعاد الجسماني ومنها ازالة الخوف عن قومه مثل وجود الباري وعلمه وقدرته الثلاث يكون للناس على الله حجة بعد الرسل ومنها استفادة بيان حال الافعال التي تحسن ثابرة وتقع اخرى من غير اهتداء العقل الى واقعها ومنها بيان نافع الاغذية والادوية ومضارها التي ياتي بها التجربة الابعد ادوار واطوار وما فيها من الاخطار ومنها تكبير النفوس البشرية بحسب استعدادهم المختلفة في العمليات والعمليات ومنها تعليم الصنائع لتفعية من الخصاصات والضرريات ومنها تعليمهم الاخلاق الفاضلة والاجتماعي لاشخاص والسيادات المتكاملة العائنة الى الجماعات من المنازل والمدن ومنها الاخبار بتفاصيل ثواب المطيع وعقاب اعدائهم مرغيبا في الحسنات ومخذرا عن السيئات الى غير ذلك من القولات فلهاذا كانت المعتزلة توجب بها على الله تعالى وانفلاسة بزموها في حفظ نظم العالم على ما سيجي والحاصل ان النظام المؤدى الى صلاح حال النوع على العموم في المعاش والمعاد لا يتكامل الا بتبليغ الانبياء فيجب على الله تعالى عند المعتزلة لكونه اطقا وصلاحا لعباده وعند الفلاسفة لكونه سببا الخير العام المستجمل تركه في الحكمة والنهاية الالهية والى هذا ذهب جمع من المتكلمين بما وراء النهر وقالوا انها من مقتضيات حكمة الباري عز وجل فيستحيل ان لا يوجد لاستخانة الحكمة عليه كان ما على الله وقوعه يجب ان يقع لاستخانة الجاهل عليه ثم طولوا في ذلك وعروا على ضرر من الاستدلال مر جمعا الى ما ذكرنا من انهم السفوف المبعوث كافي خافي لاغذيه والادوية فاقى لانغير من انعمهم الهة كماله الانبياء صارب الانبياء صارب عليها العقلاء ولا ياتي بها الاعمار وخاف لا بد ان التي ليس لها بدون الله اناء الاغذية وخاف نوع الانسان المعترف في البقاء الى اجتماع لا ينظم بدون منه الانبياء وكذا خلق العقل المثل الى المحاسن المتعارفين القايح للجانم بان شرفه وكما له في انهم متفصيل ذلك والعمل متفصلا بها من الامثال والاجتناب والى لا يستقل بمجسم ذلك على تفصيل بل بغفر الى الذين من اوجدها وادعوا الى الاتيان ببعض منها والاتباع بها من البعض كالمثل من الخطاب فان خلق العقل ما لا

خص بشر اعد وحسب كتاب
والبعة لتضمنها مصالح لا تحصى
لطف من الله تعال ورحمة يخص
بها من يشاء من عباده من صغير
وجوب عليه خللا للمعزلة ولا عنه
خللا للحكساء وبعض المتكلمين
ذهبوا الى ان مقتضى الحكمة يجب
ان يقع لامتناع السفسه كالماور
وفوعه لامتناع الجاهل
من

الى الجحش نأخرا عن القبايح بمنزلة الخطأ في كونه دليلا على الأمر والنهي الذين هما
من الصفات القائمة بذاته تعالى ان لا معنى لهما سوى لدعوة الى المباشرة والامتناع وكما في
جعل بعض الافعال بحيث قد يصحدها عقبة فيجب وقد يذم فيجزم كالصوم مثلا فلو لم يكن له بيان
من الشارع لكان في ذلك باحثة ترك الواجب واباحية مباشرة محذور وهو خارج عن الحكمة
فتظهر هذه الوجوه ومثلها له لا بد من النبي لبنة ولهذا كان في شكل عصره مقلداً نبي
او من يخلفه في اقامة الدليل السمي وكان الغالب على المتكسرين بالشرائع سلوك طريق الحق
وسبيل النجاة وازداد مع اشتغالهم بالكتابات اسباب المعاش وخلو أكثرهم عن صناعة النظر
وحذاقته الذين وعلى الفلاسفة المتكسبين: ذناب العقل المدول عن الصواب والوقوف في الضلال
مع راحة عقولهم. وقد انظارهم واقتناهم بالكتب على البحث عن المعارف الآتية والمعلوم
البعينة وانت خبير بان في ترويج امثال هذا المقال توسيع مجال الاعتزال فانهم لا يمتنعن بالوجوب
على الله تعالى سوى ان تركه لقصده محض بالحكمة وظنينة لاستحقاق المذمة فالحق
ان البعثة اطف من الله تعالى ورحمة يحسن فعلها ولا يفتح تركها على ما هو المذهب
في سائر الاطراف ولا يفتي على استحقاق من المبعوث واجتماع اسباب وشروط فقهه بل
الله تعالى يختص رحمته من يشاء من عباده وهو اعم حيث يجعل رسالته (قال والمكركرين ٤)
المتكرون للنبوة منهم من قال باستحسانها ولا اعتداد بهم ومنهم من قال بعدم
الاحتياج اليها كالبراهمة جمع من الهند يحسب برهام ومنهم من ازم ذلك من عقايدهم
كالفلاسفة النافين لاختيار الباري وعلمه بالجزئيات وظهور الملك على البشر وتزويله من السموات
ومنهم من لا ذلك من على افعاله واقله لا كصديق علي الخلافة وعدم البعثة ونبى
التكليف ودلالة المجرىات وهذه آحاد او ايس من الطوائف لاطراف معينة يكون لها ملة
وتحله والجملة المذكورين شيئا الا ان البعثة تتوقف على علم المبعوث بلن الباعث هو الله تعالى
ولاسيل الى ذلك والجواب المنع لجواز ان ينصب دليلا له او يخاف عسا ضرور باقيا ثابتة وهي
تأمرهم ان ما جاء به النبي اما ان يكون موافقا للعقل حسنا عنه وقبيل ويعمل وان لم يكن نبى
او مخالفا فيه عاصده فبذلك وبذلك وان جاء به النبي والاما كان لاحاجة اليه فان قيل لعله لا يكون
حسنا عند العقل ولا يفتح في مقابلة عند الحاجة لان مجرد الاحتمال لا يبرأ من تغير الاحياج
وبذلك عند عدمها فلا حجة والجواب ان ما وافق العقل قد يستقل بعرفه فعايند النبي بؤكده
بمنزلة الأدلة العقلية على مدلول واحد وقد لا يستقيم فيه له عليه ويرشده وما يتخالف العقل
قد لا يكون مع الخبر قيد فقهه النبي او يرفع عنه الاحتمال وما لا يدرك حسنه ولا يفقد قد يكون
حسنا يجب فعله او يفتح يجب تركه هذان الالقول متساوية فالتفويض اليها مظنة التنازع
والانتقال ومقتضى الاختلال الظاهري وان فؤاد البعثة لا تصرف في بيان حسن الاشياء وفتحها
على ما تقدم التباين ان المزمة في باب البعثة هي التكليف وهو عيب لا يلق بالحكم ان لا يستقل
على غلبة لا مبدل لكونه في حقه مضرة ناجزة ومشفقة ظاهرة ولا مبدل له عن الاستفادة
والاستغناء وايضا فيه شغل القلب عه هو غاية الاعمال ونهائية الكمال اعني الاستغناء في معرفة
والفساد في عظمه والجواب ان مضاره الناجزة قليلة جدا بالنسبة الى نفعها الدنيوي والافروية
الظاهرة فندى الوافقين على طواهر الشريعة النبوية فضلا عن الكاشفين عن اسرارها الحفية
وانما لم يترك التكليف صرف الى ما ذكرتم لاشغل عنه على ما هوهم الرابعة وهي لاهل الخلافة
المتكسرين في اتباع الهوى وترك الطاعة لما يند السرايع مشغلة على افعال وهيات لا يشك
في ان الصانع الحكيم لا يمتريها ولا امر بها عائشا هدى في الحج والصلوة وكفيل بعض

شبه احداها انها تتوقف على هي
المبعوث بان الباعث هو الله تعالى
ولاسبيل اليه ويرجوز نصب الأدلة
او خلق العلم الضروري الثاني انها
عبث لان ما حسن عقلا فعل وما
فصح بترك وما لم يحسن ولم يفتح بفعل
حسب المصلحة ورد بانها تعاضد
الافعال فيما يستقل وتمايه فيما يستقل
وتدفع الاحتمال فيما يفتن وتكون
الطريق فيما لا يدرك مع ان التفويض
الى العقل المتفاوتة فتنه اختلال
الانظام الثالث عيبا على التكليف
بما لا يفتح به العبد لضرره ولا مبدل
لنفعه مع ما فيه من شغل السمع عن
التوجه انم ورد بان نفعه جاف غالب
الرابع ان في الشرايع ما يشعربانها
ليست من عند الله كادال الصلوة
والحج والوضوء والفعل وغير ذلك
من الامور الخارجة عن قانون العقل
ورد بانها ابتلاء ونأجد الملكة
الانتقال عند الظاهرين وحكم
واسرار خفية ظاهرة على المتقين
الخامس التفسخ في العجزة وسأ في
ان شاء الله تعالى

من

الاعضاء لتأوت بعض آخر الى غير ذلك من الامور الخارجة عن قانون العقل والجواب انها
 امور تمهيدية اعتبرها الشارع ابتلاء للكافرين وظهور بها لنفوسهم وتأكيده المذمة امتثالهم
 الاوامر والتهيؤ لعل فيها حكما ومصالح لا يعلمها الا الله والراسخون في العلم وقد اشار اليها
 بعض الخائفين في بحار اسرار الشريعة الخامسة القدر في ثبوت المجرة ووجدها لها ونقلها
 سيأتي باجوبتها (قال المصنف الثاني المجرة ٧) مأخوذة من البحر المتأهل للقدرة وحقيقة الاعجاز
 اثبات البحر استعمل لظاهره ثم استند بحجازه الى ما هو سبب البحر وجعل اسماءه فانا المثل من الوصفية الى
 الاسمية كما في الحقيقة وقيل الباطنة كما في البلاء وذكر امام الحرمين بناء على رأى الاشعرى ان ههنا يجوز
 آخر هو استعمال البحر في عدم القدرة كالجهل في عدم العلم وهو في الحقيقة ضد القدرة وانما يتعلق
 بالوجود بما به مدر عليه حتى ان بحر الزن انما هو صفة القعود بمعنى انه وجرده اضطرار الاختيار
 فلو تحقق البحر عن المعارضة لوجرت المعارضة للاضطرار به والمجرة في العرف امر خارج
 للعادة مقرون بالقدرة مع عدم المعارضة وانما قال امر ليساؤل الفعل كما تفجير الماء من بين
 الاصابع وعدمه كعدم احراق اثار ومن اقصر على الفعل جعل البحر ههنا كون النار بردا
 وسلاما وبقي الجسم على ما كان عليه من غير احتراق واحتراز بعيدا المعارضة للقدرة على كرامات
 الاولياء والعلامات الارها صبة التي تقدمت بشئ الانبياء وعن ان يتخذ الكاذب مجرة من معنى
 من الانبياء حجة لنفسه وقيد عدم المعارضة عن السحر والشعوذة كذا ذكره الامام الرازي
 وفيه نظر اما اولافلاية لا بد من قيد الظهور على يد المدعي ومن جهة احتراز عن ان يتخذ كتاب
 مجرة من معاصره من الانبياء حجة لنفسه وعن ان يقول مجرى ما ظهر من في السنين الماضية
 فقد سرحو باله لاجرة بذلك ومن قيد الموافقة للدعوى احترازاً عما اذا قال مجرى في نطق
 هذا الجهاد فخطق بانه مغتر كذاب ولهذا قال الشيخ ابو الحسن هي قمل من الله تعالى اوفائهم
 مقام الفعل بقصد يثله التصديق وقال بعض اصحاب هي امر قصديه اظهر صدق من ادعى
 الرسالة واما ثانيا فلان القوم عدوان المجرات ما هو متقدم غير مقرون بالقدرة ولا مقصوده
 اظهار الصدق لعدم الدعوى حينئذ كاطلال الغمام وسليم الحجر والمدر وتحوذوا واماناً
 فلان المجرة قد تتأخر عن التصديق كما اذا قال مجرى في ما يظهر من يوم كذا فظهرت ويمكن
 الجواب عن الاول بان ذكر ~~صكر~~ التصديق مشعر بالقدرة بان فانه معناه طلب المعارضة فاجابه
 شا هذا لدعوى وتعيين الغير عن الاثبات بل ما ابتداء تقول تحدثت فلانا اذا بارته الفعل
 وتاريخه القلبي وتحدثته القراءة اينا اقراءه والتصديق يحصل بطل الدعوى بالمجرة حتى لو ظهرت
 آية من شخص وهو ساكت لم يكن مجرة وكذا لو ادعى الرسالة فظهرت الآية من غير
 اشعار منه بالتصديق قالوا وبكفي في التصديق ان يقول آية صدق ان يكون كذا وكذا ولا يحتاج
 الى ان يقول هذه آيتي ولا بآي احد يمثلها فولى هذا لا يكون مجرة بنى ماض ولا حاضر مجرة
 لا غير وعن الثاني ان عدم الارها صصات من جهة المجرات انما هو على سبيل التغليب وانما يشبه
 والمتحقق على ان خوارق العادات المتعلقة ببعض النبي اذا كانت متقدمة فان ظهرت منه فان
 شاعت وكان هو مظنة البعثة كما في حق نبي عابه السلام حيث اخبر بذلك بعض اهل الكتاب والكهنة
 فارها صص اي تأسيس القاعدة للبعثة والافتكامة محضه وان ظهرت من غيره فان كان
 من الاخبار فكذلك اي اوصاف او كرامة والافاها صص محض كظهور النور في جبين عبد الله
 او ابتلا كما اذا ظهرت على يد من ادعى الاولوية فان الادلة القطعية قائمة على كذبه بخلاف مدعى النبوة
 فلهذا جوزوا اظهارها على يد التائه دون النبي وعن الثالث ان المتأخر ان كان زمان يسير بعد
 مثله في العرف مقارنا فلا اشكال وان كان زمان متطاوّل فالمجرة تعد من شرط المعارضة وذلك

١٧ امر خارجي للعادة مقرون بالقدرة
 وعدم المعارضة وقبل امر قصديه
 اظهار صدق من ادعى النبوة
 والرسالة وزاد بعضهم قيد موافقة
 الدعوى وبعضهم مضارعة كمن
 التكليف ان عند انقراضه تظهر
 الخوارق لا قصد التصديق
 من

٦ وكذا مكانها الى الغائبين واما وجه دلالة (١٣١) فانه وانما المرصيح التصديق باننا ادعى احداه رسول هذا الملك فقط ولب الحجة

فقال ان يخالف الملك ما له ويقوم
عن سريره ثلث مرات ففعل وهذا
توضيح بالثبوت لاستدلال بقباس
النصاب على الشاهد فان قبل
ههنا انواع احتمالات لا يثبت
دمها المقصود الاول ان يستدل ذلك
الامر الى المدعى الخاصية في نفسه
او راجع في بدنه او اطلاع مدعي على
بعض الخواص او الارضاع الفلكية
او الى ملك او جني او غير ذلك اثنى
ان يكون ابتداء عادة او تكريرا بما
لا يكون لا يبعد وهو ان الشاهد لا يكون
بما يعارض ولم يعارض فمعرض
او عارض ولم يتل مانع الزام
ان لا يكون لعرض التصديق اما
لاشغاله لعرض او شيرت عرض آخر
ككلف المكلف او اياه لدعوة او
معيمة لشيء اخر او ابتلاء العباد
او اضلالهم به وعدم كونه بمصرح
القول بانك صادق فاما ما يقيد اذا
اشغل الكذب في اخباره وما ذلك
الا بالسبب فالجواب اجمالا ان
الاحتمالات العقلية لا تساق حصول
العلم القطعي كما في سائر الامارات
ومقتضيا لولا ان الشاهد لا يؤثر حيا
في مثل هذه الغرائب الا الله تعالى على
ان يجدوا التمكن كاف في اعادة المطالب
والتسايل الكلام فيما على قطعا انه
خارق للعادة وان التحديق بغير راض
معارضته مع شرط الاعتقاد وكال
الاشتغال واهذا كانت مغيرة كل
شي من جنس ما غلب على اهل زمانه
كالخبر في زمن موسى عليه السلام
والطوبى في زمن عيسى عليه السلام
والموسيقى في زمن داود عليه السلام
والقصيدة في زمن محمد صلى الله
عليه وسلم فاما ما لا يخالف في ترتيب
الغرائب على اقسامه وان لم تكن
اغراضا على الا لا على سوى انها

القول المخارن فانه اخبار بالغيب لكن العلم بانجازه تاريخي الى وقت وقوع ذلك الامر ومن
جمل المغيرة نفس ذلك الامر فهو لا يشترط المعرفة وعلى المتدبرين لا يصح من ذلك الشيء
تكليف اساس بالترام الشرع لاجل الانتفاء المغيرة او اهلها لكن لو بين الاحكام ودللى لزامها
يؤدع ذلك الامر مع عند الامام ولم يصح عند القاضي ثم لمراد عدم المعارضة لا يظهر
منه من ليس بلي واما من بني آخر فلا تمساع وزاد بعضهم في تفسير المغيرة قيدا آخر وهو
ان يكون في زمان التكليف لان ما مضى في الآخرة من الخوارق ليست بمغيرة ولا يظهر عند
ظهور شرائط الساعة وانتهاء الكتاب لا يشهد بصدق له سوى لكونه زمان نقض العادات
وقد راسم (قال واما مكانها فضروري (١) فحس بعض المتكبرين للشيء في المغيرات بان تجوز
خوارق العادات مسطرة اذا جازت لجزان انقلب الجبل ذوبا والبصر هنا والمدعي للشيء
مختصا آخر عليه ظهرت المغيرة الى غير ذلك من الخيلات وبعضهم بانها على تقدير بيوتهما
لا تثبت على الغائبين لان اقوى طرق تفاهل التواتر وهو لا يثبت اليقين لان جواز الكذب على
كل احد يوجب جواز على الكل لكونه نفس الاحاد ولانه لو افاده خوارق الواحد لان كل طبيعة
يفرض عدد التواتر فمقتضى مقتضا واحد منه ان يثبت مفيدة لليقين وهكذا الى الواحد فقط
وان لم يكن كان المفيد هو ذلك الواحد الزائد ولانه غير مضبوط بحد بل مضبوط حصول
اليقين فثبت اليقين به يكون دورا والجلوب عن الاول ان المراد بخوارق العادات امور ممكنة
في نفسها متبعة في العادة يعني انها لم يغير العادة بوقوعها كغالب المعاصية فانكناها
ضروري ولما عساه ليس ايسر من ابداء خافي الارض والسما وما بينهما والجرم بعدد
وقوع بعضها كغالب الجبل والبحر وهذا الشخص وامثال ذلك لا يمكن الذي
على ما مضى في صدر الكتاب وعن اثنى بان التواتر احد اقسام الضروريات فاقدم فيها
بما ذكره انه ظاهر الانتفاء لا يستحق الجواب واما وجه دلالتها اى وجه دلالة المغيرة على
صدق الرسالة فانه عند التحقيق بمنزلة صريح التصديق لما جرت العادة به من ان الله تعالى
يخلق عبدها العلم الضروري بصدقه كاذبا فام رجل في مجلس ملك بمحض وجعاده وادعى
بانه رسول هذا الملك اليهم فضا يوه حجة فقال هي ان يخالف هذا الملك عاده ويقوم عن
سريره ثلث مرات ويقعد ففعل فانه يكون تصديقه ومفيدا للعلم الضروري بصدقه من غير
ارتباب فان قيل هذا تمثيل وقباس للغائب على الشاهد وهو على تقدير نظره والاطلاع
انما يعتبر في المعالجات لا فائدة الظن وقد اعتبروه بلا جامع لفائدة اليقين في العليسات التي هي
اساس ثبوت الشرائع على ان حصول العلم فيما ذكرتم من المثال انما هو بشواهد من قرأت
الاحوال فلا الغشيل انما هو للتوضيح والتعريف دون الاستدلال ولما دخل لمشاهدة القرأت
في اعادة العلم للضرورة حصوله للغائبين عن هذا المجلس عند تواتر القضية اليهم والمخاضين
فيم اذافر ضمتا المنك في بيت ليس فديعة ودونه يجب لا يقدري على تحريكها احد سواء وجد
معي الرسالة حتى ان الملك يحركه لان الحجب من سماعته ففعل فان قبل ههنا احتمالات
بني الدلالة على الصدق والجرم به وهي الاول احتمال ان لا يكون ذلك الامر من الله تعالى
بل يستدل الى المدعى بخاصية في نفسه او امراج في بدنه او اطلاع مدعي على خواص في بعض
الاجسام فبعضها فريضة الى ذلك او يستدل الى بعض الملائكة او الجني او الى النصابات
كوكبية او وضاع فذلك لا يطلع عليه ما غيره الى غير ذلك من الاسباب اثنى احتمال ان لا يكون
خارقا للعادة بل ابتداء عادة اراد الله اجرا هسا لوتر بصاده لانكون الا في دعوى متطاوله كمود
التواتر ان تعطف معينة التواتر احتمال ان يكون مما يعارض الا انه لم يعارض لعدم باوجه

مدل على تصديق في عالم بذاته سواء كان عرضا او كان وراء ما انما يظهر المغيرة على يد الكاذب وان كان جازع فلا يعلو الانتفاء قطعا ومن انما قال
باسمائه لانه لا فاضا الى التعجب عن الدلالة على صدق دعوى الرسالة لان الصدق لا يميز بين العلم باليقين والاعمال والافان السوية بين الصادق
والكاذب سفه وخاسا انه قد يدعى العلم بالصدق من غير افتقار الى اعتبار ارباب من الله بغيره ان يقول جهة تيك رسولنا رسالتا رسالتا

الى من يقدر المعارضة اولواضحة من التوهم وموافقة في اعلاء كنهه ونظروف اولاسة هسانة وقلة
 دبالة او لا شغل بما هو اهم او عورض وبما ينقل لما نزع ارباع احتمال ان لا يكون انقض التصديق
 املا انتفاء الغرض في ذمه على ما هو المذهب واما الشكوت غرض اخر مثل ان يكون لطفاً بكلف
 او اجابة لدعوى او مجرته انجي اخر او ابتلاء لعبدليل الشواب بالتوقف عن موجهه او الظهور لا بجهاد
 في دفعه كما في ائزال المشبهة او اضلالا للحقائق على ما هو المذهب عندكم من ان الله تعالى بان المدعى
 من عباده وبعد تسليم انتفاء الاحتمالات وكون المجزئة بمنزلة صريح القول من الله تعالى ولا يصح الى قلت
 صادق فهو لا يوجب صدقه الا بعد استحالة الكذب في اخسار الله تعالى ولا يصح الى قلت
 بتدليل السمع للزوم الدور ولا بتدليل العقل لان غاية ان لا يكذب قبيح وهو على الله تعالى مستحيل
 وشكوت المتقدمين بغير دليل السمع في حيز المنع فاجوب ان الاحتمالات والتجوزات العقلية
 لا تنافي في العلوم العادية الضرورية القطعية فمن نطق بمحصول العلم بالصدق عقب ظهور
 المجزئة من غير التفات الى ما ذكر من الاحتمال لا ينافي ولا بالاثبات كما يحصل في المثال المذكور
 وان كان ذلك ظاهراً غشوماً كذوباً لا يبال باغواء رعيته والاستهزاء برسوله وتفضله ولا يلتفت
 ان لا يؤثر في الوجود الا الله وحده سيما في مثل احياء الموتى وانتقال المصاحبة وانشاء القمر
 وسلام الحجر والمدر على ان مجرد التكليم ترك الدفع من قبل الحكم المقتدر الخسار كافي في غادة
 المطلوب ولهذا ذهب المعتزلة الى ان المجزئة تكون فعلا لله تعالى او واقعا بامر او بتكليمه
 وكذا ان كلامه فيها حصل الجرم بآله خارق للعادة وان المخبرين بجزاوعن معارضته مع كونهم
 احق بها ان امكنت لكثرة اشتغالهم بما ياسب ذلك ولهم فيه وقوفهم اعمشاهم بالمعارضة
 وتوقره واعتبره ولهذا كانت مجزئة كل نبي من جنس ما غلب على اهل زمانه ونهضوا لكونه عليه
 ونفاخروا به كالصخر في زمن موسى عليه السلام ولطيف في زمن عيسى والموسى في زمن داود
 والنصاحه في زمن محمد صلى الله عليه وسلم وبالله انه لا يخاف ولا خلاف في ترتيب العايات
 والاداء على بعض افعاله وان لم يجعلها اغراضا له على ان لا تقول انه فعل المجزئة لغرض
 التصديق بل انها دلت على قصد من الله تعالى قائم بذاته سواء جعل من جنس العلم او الكلام
 النفس او غيرهما واربعا ان ظهور المجزئة على يد الكاذب لا يضر فرض فرض وان جاز عقلا يتساءل
 على شوك قدرة الله فهو ممتنع عادة معلوم الانتفاء قطعا كما هو حكم سائر العايات وهذا ما قال
 القاضي ان اقتران ظهور المجزئة بالصدق احد العايات فاذا جوزنا انحرافها عن مجراها جاز
 اخسار المجزئة عن اعتقاد الصدق وحينئذ يجوز اظهاره على يد الكاذب واما بدون ذلك فلا
 لاستحالة العلم بالصدق والكاذب ومنهم من قال باستحالة عقلا فالشيخ لا يفضله الى التجيز عن اقامة
 الدلالة على صدق دعوى الرسالة والامام وكثير من المتكلمين لان الصدق مدلول بها لازم
 بمزلة العلم لاقتان الفعل فلو ظهرت من الكاذب لزم كونه صادقا كاذبا وهو محال والمال في يد المجزئة
 المشوبة بين الصادق والكاذب وعدم التفرقة بين النبي والنبي وهو سعة لا ينافي بالحكم وخامسا ان مجرد
 اظهار المجزئة على يده يفيد العلم بصدقه ويتصدق الله به من غير افتقار الى اعتبار كلام واختيار ومن
 هنا يصح التسليم بتجيز النبي في اثبات الكلام واستماع الكذب والنقص على ماس والى هذا يبرر ما قال
 امام الحرمين انما تجوز اظهار المجزئة قصد بقا بمنزلة ان يقول جعلته رسولا وانشأت الرسالة فيه
 كقولك جعلتك وكلاما استفتيك لشي من غير قصد الى اخبار واعلام بمثبت ومحصوله انه يعتبر القول
 فيه انشاء لاخبارا واما لو لم ينافي الكذب عنه بغير خبر النبي على ما سبق فلا إشكال (قال خاتمة)
 لا يخاف في شكوت النبوة بخلاف العلم الضروري كعلم الصدوق رضي الله عنه وتجزم من ثبت صحتها
 عن الكذب كنصوص التورية والانجيل في نبوة نبيها عليه السلام وكاخبار موسى عليه السلام
 بانوه باهرون وكالب ويوشع عليهم السلام فيما ذكر امام الحرمين من انه لا يمكن ان يصيب دابيل

طريق آيات النبوة على الاطلاق على
 المكرر هو المجزئة لا غير وهذا لا ينافي
 خلق العلم الضروري بها او نبوتها
 واختيار من نبي آخر او كتاب

مفتي

٢ قال الحكماء ان الانسان يحتاج

في قبحته الى اجتماع مع بني نوعه
وتترك الاتيم الاعمال ومعلومات
تتقترأ فانون متفق عليه بقوله
على ما ينبغي من تميز عن الآخرين
بخصوصية من قبل خلق الكل
وأبأن تقتضي الاقرار به والتعبد له
وهي بحسب القوة الانسانية الاطلاع
على المغيبات لاتصال النفس بعالم
الغيب وبحسب النسوة الحيوانية
باعتبار الحركات ظهور افعال بجزء
عن امتثالها مثله كحدوث رياح
وزلزل وحرق وسند فاسدة
اشخاص ظلمة وسند فاسدة
ومحذوكل لاختصاص النفس بقوة
الصرف فيما عدا بدنها من الاجسام
وباعتبار السكات الامساك عن القوت
مدة غير معانة لاجتناب النفس الى
عالم القس واستباحها القوة الخادية
وخودها هو من ههنا تان تنزل فوقه
التجسلة الكماله العقول المجردة
والنفوس العداو بسيا الدقل الفعال
الذي له زيادة لخصائص بعالم العناصر
اشباحا مصورة تخاطبه وتحدث
في معمه كلاما منظوما يحفظ ويتلى
وهذا هو الوحي وزول الملك والكتاب
واما كون ذلك من الله تعالى لنظام
المعاش ونجاة العباد وصلاح العباد مع
نفي القصد والغرض من افعاله والعلم
بالجبر على الوجه الجبري في اوصافه
فقد روي بان العادة الالهية اعني
احاطة علمه السابق بنظام الموجودات
على الوجه اللائق تقتضي قبضان ذلك
النظام على الترتيب والتفصيل الذي
من جعلته وجود اشروع والشارع
ليكون الموجود على وفق المعلوم
ولاختلاف في ان هذا لا يكتفي في ثبت
بالضرورة من الدين
متم

على التربة سوى المجرة لان ما به دليلان لم يكن خارقا للعادة او كان خارقا ولم يكن معروفا
بالدوى لم يصلح دليلا للاعتراف على جواز وقوع الطوارق من الله تعالى ابتداء بمحمل على ما يصلح
دليلا للنسوة على الاطلاق وحجة على التكرار بالنسبة الى الكل بني حتى انني لاني قبله ولا كتاب
واما ما سألني من الاستدلال على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم بما شاع من الخلافة واحواله
فعمد الى المجرة على ما بين ان شاء الله تعالى (قال المجتهد الثاني) في طريفة الفلاسفة هم
يقرون بالاحتياج الى النبي والله ربيعة وبشرت المجرة لكن يردون ذلك على وجه لا يوافق ما علم
ياضرورة من الدين اما تقريرهم في الاحتياج الى النبي فهو ان الانسان مدني بالطبع اى يحتاج
في قبحته الى التردد وهو اجتماع مع بني نوعه للتعاون والاشراك في تحصيل ما يحتاجون اليه
من الغذاء المراتق واللباس الرافي من الحر والبرد والسكن الملايم بحسب الفصول المتخلفة
والسلاح الحامي عن السباع والاعداء فكل ذلك مما يحصل باستناعات ولا يمكن للانسان
الواحد اقيام بجميعه ابدل لا بد ان يخبر هذا ذلك وذلك يخطئ آخر وآخر يخبر الاخر له الى غير ذلك
من المصالح التي لا بد لالتحذير منها ثم ذلك التماسون والاشراك لا يتم الاعمالات فيما بينهم
والمواضات ولا ينظم لانسائون متفق عليه مبنى على العدل والانصاف ضابط لما احصاه
من الجزئيات فلا يقع الجور فيجفل امر النظام لما جبل عليه كل احد من انه يشتهي ما يحتاج
اليه ويتصب على من يراجه وذلك القانون هو الشرع والبدله من شارع بقوله على ما ينبغي
متبعا عن الآخرين بخصوصية فيه من قبل خالق الكل واستحقاق طاعة وتقدير والا لما قبوه
ولم يتقادوا له وان يكون انسايا يخطئهم ويلزمهم المعاملة على وفق ذلك انسان ورجاوه
في مواضع الاحتياج ومفان الاشياء ذلك بخصوصية هي البعثة والنبوة وذلك الانسان
الشارع لقوانين المعاملات فيما بينهم والسياسات في حق من يخرج من مصالح لبقا هو النبي
فلا بد من امر يخص يدل على ان شرعهم من عند ربهم ويعتد به ويقنعون لمن وقف عليه ان يقر بنبوته
وينقاد له وهو المجرة قالوا الانسان هو الذي يجتمع فيه خواص ثلث هي الاطلاع على
المتغيرات وظهور خوارق العادات ومشاهدة الملك مع سماع كلامه ومعنى ذلك على ما شرحه
في الشفاء وغيره انه يكون كاملا في قوة النفسانية اعني الانسانية والحيوانية لدركة والمحركة
بمعنى ان نفسه القدسية بمصفاه جوهرها وشدة اتصالها بالبادي العالي المتعشقة بصور
الكانات ماضيتها وحاضرها وآتيها وقلة انشغافها الى الامور الخادية الى الطبيعة السافلة
تكون بحيث يحصل لها جميع ما يمكن للتعرف او قريبا من دقة اذ لا يخل ذلك والاحتياج
واما المانع هو الجذب القوي الى عالم الطبيعة وانغماسها في الشواغل عن عالم العقل وان
قوته الخبيثة تكون بحيث يتغل لها العقول المجردة صورا واشباحا يخاطبونه ويسمعونه كلاما
منظوما مخموشا وان قوته المحركة تكون بحيث يطعن لها هبولى العناصر فيصرف فيها
قصرها في بدنه فيعتون بالخصائص هذه القوى ومعاملة الملك هذا المعنى فلا بد الاعتراض
بان الاطلاع على المتغيرات وظهور خوارق العادات قد يوجد لغير الانبياء فلا يكون
من خواصهم وان مشاهدة الملك وسماع كلامه مجرد عبارة لا يقولون بمعناها على ان الخاصة
قد تطلق على الاضافية وان ما ذكر بمجرد اعتبار مشاربته بالتحدي بصير خاصه حقيقة واما
تقريرهم في المعجزات فاجلانه لا يبعد ان يخص بعض النفوس الانسانية بقوة هي مبدأ
لافعال غريبة بسبب ما لها من الخصوصية الشخصية او بسبب امر طارعا لها من غير اكتساب
او حاصل لها بالاكتساب على ما هو شأن اكثر الاولياء وهذا لا ينافي اتحاد النفوس بحسب النوع
وتفصيل الانتماء ومن معجزات الانبياء وكرامات الاولياء ثبت بحسب القوة الانسانية والقوة الحيوانية

صلى الله عليه وسلم لانه ادعى
الرسالة وهو ظاهر وان ظهر المجرة
لانه اتى بالقرآن المجرب واخبر عن
المنعيات وظهر منه ما لا يتبادر من
الاحوال اما النوع الاول منه فيسان
الانجازه صلى الله عليه وسلم بتحدى
ياقصر سورة منه مصافح البقاء
مع كثرة هم وشهرتهم لصدية قدوا
عن المعارض الى المعارضة وهو دليل
المجرب ووجه العجز عند الاكثري
كونه في العلية العليا من البلاغة
وعند الكثرين المعرفة وهي ان
الله تعالى صرف العقول عن المعارضة
مع القدرة عليها ورد بان فصحاء
الرب انما كانوا يتخبرون من ذلك
لان عدم المعارضة مع سهولتها
وبان ترك كمال البلاغة ادخل في
الانجاز بالصرفة وقوله تعالى قل
لئن اجتمعت الاناس والجن الآية
وقيل كونه على اسلوب غريب يخالف
لما دل عليه كلامهم وقيل سلاسه
عن الاختلاف والتناقض وقيل
اشتغاله على دقائق العلوم والحكم
والصالح وقيل على الاختيار عن
المنعيات وردت بان خرافات سبله
غيره على ذلك الاسلوب وكلام كثيرين
البناء والحكمة سالم عن الاختلاف
والتناقض ومشتغل على العلوم
والعقائبات وكثير من السور وال
عن الاخبار عن المنعيات ووجه دفع
المطاع اجالا ان رؤساء العرب مع
تحذقهم وعدوتهم اعترقوا به
واذعنوا ولم يطعنوا بل انسبهوا كمال
حسنه الى البحر وتفضيلا الجواب
عما يورد بعض المعاند من اعراضه
البدن مثل ان قسده غير العربي
كلاستبرق والسحب فكيف يكون
قربا بينا وان فيه خطاء من جهه ٢

باعتبار الحركات والسكنات فالاول الاطلاع على المنعيات وليس بعيدا تحققة في حال النوم على ما
تعرفه من نفسك وتسمع من غيرك وسبب ذلك اتصال النفس بالبدن العالمة عن العقول والنفس
السموية المنقشة بصور ما يشاء الهنالك الحوادث لما تقرر من انها عالمة بذواتها وان العلم بالعلل
والاسباب يوجب العلم بالعلول والاسباب غاية الامر ان العلم بالعقل بالحوادث لا يكون الا على وجه كلي
مثال عن قيد الهذبة وخصوص الوقتية والكلابون قد يدركونها في الوجه الجبري ما يجدها
جبرية بمعرفة الحواس الباطنة على ما قررها الحكماء واما الارشاد في النفوس السموية
كذلك على ما يراه بعضهم ومعنى اتصال النفس بالبدن العالمة بصورتها مستعدة لقبضان
المعلوم عليها بحصول القوة لها وزوال المانع عنها الشواغل الحسية عنها بمنزلة مرة تجلوة
تخاذل شطر الشمس ولا يلزم من ذلك اتساعها فجميع ما في البدن من الصور لان يقول كل
صورة استنداداً بتخصصها والذي في ظهور حركاتها واتصالها بفهم عن ادائها ان الله يكون
رياح وزلازل وحرق يرقى بهلاك شخص خاص فلما ذكرنا من فائدة اختيار الاربعة من الاجزاء بل
من الاصابع وليس بعيدا ان علاقة النفس مع البدن انما هي بالتدبير والتصرف لالحلول والانطباع
فيكون ان يكون بعض النفوس من القلوب يتصرف في اجسام آخر غير بدن بل في كاية العناصر حتى
كانها نفس العالم العناصر واثبات الله عن القوة مدته غير معتادة وليس بعيدا في بعض الاراض
لاشغال الطبيعة بهضم الاطلاقة الفاسدة وتحليل المواد اربعة من تحليل المواد المحمودة والوطوات
الاصيلة لمحو الى البدن فيحوّل في حق الشخص الكثرة لا يتخلف نفوسهم الى حساب
النفوس الكلية واستباحتها القوى الجماعية التي بها الهضم والشهوة والتغذية وما يتبعها
بذلك بل لا يعد ان يكون هذا في حق هؤلاء اول واقرّب منه في المرض لكون احتياج
المرضى الى الغذاء اوفر واوفى اما اولاً فخلل رطوبته بسبب الحرارة الغربية المسعة بسوء
الرياح واما ثانياً فلهذا احتياجه الى حفظ القوى البدنية لمحافظة الرطوبات التي بها معتدل
الحرارة فلهذا من ذلك الماعرض لها بسبب المرض المضاد لها من القنور واما ثالثاً فلهذا احتياجه
المعارف بالمر يقتضي الاستغناء عن الغذاء وهو السكون بسبب الحاصل بسبب ترك القوى
البدنية افعالها عند مشاقتها النفس واما تقررهم انزول الوحي وظهور الملك مع انه
من المحدثات دون الاجسام فهو ان الله ومن يجري مجراه في عدم استيلاء الحواس عليه
قد يشاهد صورا غريبة ويسمع اصواتا عجيبه ليست بمعدومة صرفة ولا موجودة في الخارج
بل في القوة المخيلة والحواس المشتركة وبما لا يكون متأدبة بالبدن من طرق الحواس الظاهرة
بل من عالم آخر فلا يمد ان يكون لبعض افراد الانسان نفس شريفة شديدة الاتصال بعالم
العقل قليلة الالتفات الى عالم الحواس ومضلة شديدة جدا فوعدنا ان في عالم الغيب قليلة
الانغماس في جانب الظاهر لا يصبها المصورة ولا يتبعها الحسوسات عن افعالها الخاصة
ويحصل لذلك الانسان في البقعة ان يتصل بعالم الغيب ويتخلل لقوة التخيلة بالعقول المجردة
والنفوس السموية اشياء مصورة سيما العقل الفعال الذي له زيادة اختصاص بعالم العناصر
فتخطيه وتحدث في سمعه كلاما مسموعا يحفظ ويثلي ويكون ذلك من قبل الله ولا يكتفه
لان الانسان وهذا معنى الوحي وزوال الملك والكتاب وقد يكون ذلك على غاية الكمال فبغير
عنائها بمشاهدة وجه الله الكريم وسماع كلامه من غير واسطة كما تقررهم في كون النبي موصوفاً
من قبل السادة انه لا يلفظ النظام ومصلاح العباد في المبادئ والمبادئ لا يلفظ لغرض في الاور والاله
فهو ان العتبة الالهية مخلوقة اعني احاطة علمه السابق بنظام الموجودات على الوجه الاثني

٢ الاغراب ، مثل ان هذان اسماخران

وان فيه مفسد احدى حشرة آية من
 كلام البشر وهى رب اشرح لى
 صدرى الآيات فكيف يصح العصى
 بسورة وقلها ثلث آيات وان فيه
 ما يتك به اهل القوارىء مثل الرحمن
 على العرش استوى وان فيه عيب
 التكرار كقصه فرعون او فوسى
 الا ربكنا نكتين وويل يونس
 للمكذبين وان فيه اخلافا كثيرا
 فى الفرقان فكيف يصح قوله لو كان
 من عند غير الله لوجدوا فيها اخلافا
 كثيرا وان فيه التناقض مثل
 فيومئذ ناسل عن ذنبه انفس قبلهم
 ولا جان مع قوله فويلك لنساء لهم
 اجمعين والكذب المحض مثل واقد
 خلقناكم ثم صوناكم ثم قلنا للاملاك
 مثل قوله ومن شاء فليؤمن ومن شاء
 فليكفر وغير ذلك والجواب انه لا يعد
 توافق اللغتين او جعل اكل عربيا
 تغلبا وان الخطا اما فى الخطأ
 على ما بين فى هذه العلوم المحكى بالزمن
 ان يكون عبارة المحكى عنه وفى
 الشك به فائدة مثل مؤنة النظر
 او التوقف والتكرار ربما يكون من
 المحاسن والاختلاف الذى هو تفاوت
 النظم بحيث يعسر عن الانجاز وبهم
 التناقض والتكذب والشعر من
 الجهل بعلم التفسير ومعنى الشعر
 من

فى الاوقات المترتبة التى يقع كل موجود منها فى واحد من تلك الاوقات فاحضة ذلك
 النفس على ذلك الترتيب والتفصيل الذى من جلته وجود الشرح والشرح ووجوب ما به
 يكون الظلم على وجه اصواب فيجب ذلك عنه وعن احاطته بكيفية الصواب فى ترتيب وجود
 الشكل ليكون الموجود على وفق العلوم وعلى احسن النظام وان لم يكن هناك اثبات فقصده
 وطلب منه تعالى وهذا ما قال فى الشفاء ان العلم بالاهلية تقتضى المصالح انى لها منفعة ما فى البقاء
 كليات الشعر على الاشفاق وعلى الحاجين وتقدم الاخص من اقدم من فكيف لا تقتضى المنفعة انى
 هى فى محل الضرورة للبقاء وتتميد نظام الخير واساس المنافع كلها وكيف لا يجب وقد وجد
 ما هو مبنى عليها ومنه لى بها وكيف يجوز ان يكون المبدأ الاول والملكة بعينه يعلمون ذلك
 ولا يعلمون هذا فى الجملة قالوا بوجوب البعثة لزوم النبوة فمن قال هى واجبة فى الحكمة اراد تيقم
 النظام على الوجود اللابى ومن قال فى الغاية اراد تمثل النظام فى علم الشاغل ومن قال فى العلية
 اراد وجود النظام الكامل والرافع عن المقصود بعض الافصاح من قال ان المبدأ الذى يسوق
 انشوع من نقصان الى الكمال لابد ان يبعث الانبياء ويهدى الشرائع كما هو موجود فى العالم ليحصل
 النظام ويتبين الاشخص ويكرهم الوصل من نقصان الى الكمال الذى خلقوا الاجل
 (قال المحقق الرابع محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم) ولم يخالف فى ذلك من اهل المل
 والاديان الا بعض من اليهود والنصارى ومجتنائه عليه السلام ادعى النبوة وظهر المجرة وكل
 من كان كذلك فهو نبي ما ليس امام عوى النبوة قبل التواتر والاتفاق حتى جرت مجرى النفس
 فى الوضوح والاشراق واما اظهار المجرة فلاه اتى باقران واخبر عن الغيبات وظهر افعلا
 على خلاف المعتاد وابتغى جعلها حادثة التواتر وان كانت تفاسيلها من الاحكام فلتكلم فى الاتواع
 الثلثة الماتوع الاول فبعد ثلاث مقامات لبيان انجز القرآن ووجه الانجاز ودفع شبه الطاعنين
 اما المقام الاول فهو انه صلى الله تعالى عليه وسلم تحدى باقران ودعا الى الاتيان بسورة مثله
 مصافق بالغة والفصحاء من العرب العرباء مع كبريتهم كثرة رمال الدهناء وحصى البطحاء
 وشهرتهم بفاة العصبية والحجة الجاهلية وتها الكهم على المباشرة والذفاق
 عن الاحساب وركوب الشطط فى هذا الباب فجزى حتى اكروا المقارعة على المعارضة وذلوا
 الهجم والادواح دون المدافعة فلو قدروا على المعارضة لعارضوا ولوعارضوا لنقل اليها توافر
 الدواعى وعدم الصلارف والى جميع ذلك قطعى كسائر العاديات لا بدح فيه احتمال انهم
 تركوا المعارضة مع القدرة عليها واعارضوا ولم تغل اليها لانهم كعدم المبالاة وقلة الانشغال
 والانشغال بالمهمات واما القام السابق فالحججور على ان انجاز القرآن لكونه فى الطبقة العليا
 من الفصاحة والدرجة القصوى من البلاغة على ما عرفت فقصاء العرب بسايقهم وطلاء الفرق
 بمهارتهم فى فن البيان واحاطتهم باسابيب الكلام وهذا مع اشتغاله على الاخبار عن الغيبات
 الماضية والآتية كما سذكر وعلى دقائق العلوم الاكاديمية واحوال المبدأ والمعاد وبكلام الاخلاق
 والارشاد الى فون الحكمة العلمية والحكمة المصالح الدينية والتوبة على ما يظفر لئذ برين
 ويحلى على المتكبرين وذهب النظام وكثير من المعترضة والمرضى من الشبهة الى ان انجزه
 بالصفرة وهى ان الله صرف همهم المتعدين عن معارضته مع قدرتهم عليها وذلك امامه لب قدرهم
 او بسلب دواعيهم او بسلب العلوم التى لابد منها فى الآتيان بمثل القرآن بمعنى انها لم تكن حاصلة فيهم
 او بمعنى انها كانت حاصلة فزالها الله وهذا هو المختار عند المرضى وتحقيقه انه كان عندهم
 العلم بنظم القرآن والعلم به كيف يؤلف كلام يساويه او يدانيه والمتأمل ان من كان عنده هذان
 العلمان يمكن من الاتيان بالمثل الا انهم كحا ولو ذلك انزال الله تعالى عن قلوبهم تلك العلوم

وفيه نظروا حجبوا ولا يأنس طمع بان فصحاء العرب كانوا قادرين على التكلم بمثل مقدرات السورة
ومر كتابها القصيرة مثل الجسفة ومثل رب العالمين وهكذا الى آخره فيكون قادرين على الايجاز
بمثل السورة وثانيا بان الصحابة هند جمع القرآن كانوا يوتون في بعض السور واليات الى شهادة
الثقة وابن مسعود رضي الله تعالى عنه قديقي مترددة في الفائضة والعهودتين ولو كان نظم القرآن
مجهزا بفصاحته لكان كافيا في الشهادة والجلوب عن الاول بان حكم الجملة قد يتخالف حكم
الاجزاء وهذه بعينها شبهة من نقي قطعية الاجماع والخبر المتواتر الواضح ما ذكر لكان على
من آحاد العرب قادر على الاتيان بمثل قصائد فصحاءهم كأمري القيس وأخترابه واللازم
قسطي البطلان وعن الثاني بعد صحة الرواية وكون الجميع بعد النبي صلى الله تعالى على عليه وسلم
لا في زمانه وكون كل سورة مستقلة بالاجاز ان ذلك كان للاحتياط والاحتراز عن اد في تغيير لا يتغير
بالاجاز وان اجاز كل سورة ليس يظهر لكل احد بحيث لا يتبدل اصلا وقبل اجازته ينظمه
أعرب الخالف لما عليه كلام العرب في الخطب والرسائل والاشعار وقيل بسلامته عن الاختلاف
والتناقض وقيل باشتغال على دقائق العلوم وحقائق الحكم والمصالح وقيل بإخباره عن المعانيات
ورد بان حفاقات مسيامة ومن يجري مجراه ايضا على ذلك النظم وبأنه كثيرا ما يسلم كلام البلاء
عن الاختلاف والتناقض ويشتمل كلام الحكماء على العلوم والحقائق والاخبار عن المعانيات
التي لا توجد الا في قليل من الكتاب فان قيل لا يظهر فرق بين كون الاجاز ينظمه اخص
وكونه ببلاغة النظم لبعلا مذهبتين متقابلين ويجعل كون الاجاز بالاعرابين جميعا مذهبا ثالثا
ينسب الى القاضي على ما قال امام الحرمين ان وجه الاجاز عندنا هو اجتماع الجزاء مع الاسلوب
والنظم المتخالف لاساليب كلام العرب من غير استقلال لاحدهما ان يجادى على ان بعض الخطب
والاشعار من كلام اعظم البلاء لا ينقطع عن جزالة القرآن انحطاطا بينا فاطمعاللاهم وجماعهم
نظم ترك بضاهي نظم القرآن على ما روى من ترهات مسيطة الكذاب القليل وما دريك
ما القليل له ذنب وشيل وخرطوم طويل فلم يكن كون الاجاز بالنظم البديع مع الجمال الذي بالبلاغة
وهو التعبير عن معنى شديد بلفظ شريف وأن يبنى من المقصود من غير مزيد ثم قال وفي القرآن
سوى النظم والبلاغة وجهان آخران من الاجاز هما الاخبار عن قصص الاولين من غير سماع
ونفي عن الاخبار عن المعانيات المستقلة متكررة متوالية قلنا معنى الاول ان نظم القرار وتركه
يخالف المعتاد من اساليب كلام العرب اذ لم يهدهم فيه كون المقاطع على مثل يعملون ويسهلون والمطالع
على مثل يا ايها الناس يا ايها المرسل والخاصة بالخاصة وعم بسادون والمثل ذلك ومعنى الثاني ان نظمه
بالغ في الفصاحة والمطابقة لمقتضى الحال الجدل الخارج عن طرق البشر وكان معنى النظم
على الاول ترتيب الكلمات وضمت بعضها الى البعض وعلى الثاني جموعها مترتبة المعاني متساقفة
الدلالات على حسب ما يقتضيه العقل على ما قال عبيد القاسم ان النظم هو توحى معاني
الخوف بين الكلام على حسب الاغراض التي يصاغ لها الكلام ولهذا زيادة بيان في بعض
كتبنا في فن البيان وقد استدلل على بطلان الصرفة بوجوه الاول ان فصحاء العرب انما كانوا
تجربون من حسن نظمه وبلاغته وسلاسته في جزائته وبقصون رؤسهم عند سماع قوله تعالى
وقبل يارض ابلى ماله الآية لذلك لاعدتم تأتي المعارضة مع سهولتها في نفسها الثاني انه
لو قصد الاجاز بالصرفة لكان الانسب ترك الاعتناء ببلاغته وعلو طبقة لان لما كان انزل
في البلاغة وادخل في الركاء كان عدم بسمار المعارضة يبلغ في خلق العادة الثالث قوله تعالى قل لئن
اجتمعت الانس والجن على ان يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا فان
ذكر الاجتماع والاستظهار بالغير مقام الهدى انما يحسن في لا يكون مقدورا لبعض ويتوهم كونه

مقدورا لكل فيجصدني ذلك قال قيل لو كان القصد الى الانحياز بالبلا غنة لكان ينبغي
 ان يرقى بالكل في اعلى الطبقات لكونه ابايخ في خرق العادة والمذهب ان الله تعالى قادر على
 ان ياتي بما هو اخصص مما اوتي به وابلاغوا بعض الآيات في باب البلاغة اعلى وارفع كقوله تعالى وقيل
 يا ايها النبي مالك الآية بالنسبة الى سورة الكافرين مثلا قلنا ههنا اوفى بالغرض وازدحم
 في المقصود بمنزلة صانع يبرز من مصنوعة عانه ما ليس غاية مقصوده ونهاية مقصوده ثم يدعوا جواهر
 الحذاق في الصناعة الى ان يأتوا بما يوازي او ياتي دون ما انصاه واهون ما يلبس واما المقام
 الثالث فاشترق العرب مع كل حذاقهم في اسرار الكلام وفرط عدائهم الاسلام لم يجدوا فيه
 ما طعن به الا ولم يوردوا في اقصر محالا ونسبوا الى الشعر على ما هو دأب المجوع البهوت
 نجبا من فصاحتهم وحسن نظمهم وبلاغتهم واعتدوا به ايس من جنس خطب الخطباء وشعر
 الشعراء ان له حلاوة وتليظلاوة وان اسافه معتدقوا اليه ثمرة فاعلوا المقصادة على المقاصدة
 والملة لله على المقاصلة واني الله الان يتم نوره على كره من المشركين ورغم المعادين وحين
 انتهى الاسرائي من بعدهم من اعداء الدين وفرق المحدثين اخترعوا مطاعين ابست الاهدنة
 للساحرين وضخكة للناظرين منها ان فيه كلمات غريبة كالاستبرق والسجبل والغسطناس
 والفسايد فكيف يصح له عربي من فزديت ذلك من توافق العنتين والمراد الهعري النظم
 والتركيب او لكل عربي على سبيل التغلب ومنها ان فيه خطاء من جهة الاعراب مثل ان هذان
 اساحران وان الذين اتنوا والذين هادوا والصابون ولكن الزاسخون في العلم منهم والمؤمنون
 يؤثنون بما نزل اليك وما نزل من قبلك والمؤمنين الصلوة ورد بان كسلك ذلك صواب كبير
 ما بين في علم الاعراب ومنها ان فيه ما يكذب به حيث اخبر بانه لا يلبس والجن
 بل الاناس والجن الايتان يمثل سورة منه واقل السور تلك آيات ثم حكى عن موسى مع اعترافه
 بان هارون اخصص منه مقدار احدى عشرة آية منه وهي قوله رب اشرح لي صدري ويسر لي امرى
 الى قوله لك كنت بشا بصيرا ورد بان المحكي لا ينبغي ان يكون لهذا النظم بعينه على ان المختار
 عند البعض في التحدى به سورة من الطوال او عشر من الاوساط ومنها ان فيه مناهات
 يتسك بها اهل القوافي كالتجسس على الرحمن على العرش استوى وديانها نزل المتو بتانظر
 والابتهساد في طلب المراد او فلو لا لا تخصي بالرجوع اب الزاسخون في العلم ومنها ان فيه
 عيب التكرار كاعادة قصة فرعون في عدة مواضع وكاعادة فسلى الله ربكما تكذبان وويل يوشع
 لكاذبين في سورة الرحمن والمرسلات وديانها ربما يكون من محاسن الكلام على ما يقرره علماء
 البيان فيما وقع منه في القرآن ومنها ان فيه قوله لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا
 وثبتت فيه من الاختلاف المسموع من اصحاب القراءة ما يرقى على اثني عشر الفاورد بان
 المراد من الاختلاف المتن هو التفاوت في مراتب البلاغة بحيث يكون بعضه قاصرا عن مرتبة
 الاعجاز لا فيقال تقدير اطمن فاسد عن اصله لانه استدلال بثبوت اللازم على ثبوت المزموم
 لا نقول لا بل هو مبني على ان كلمة لوفى اللغة تعيد انفسه الجزاء لانفسه الشرط بمعنى عدم وجدان
 الاختلاف فيه بسبب انه ليس من عند غير الله واما اذا جعلت كلمة لوفى الآية على ما هو قاتون
 الاستدلال كافي قوله له لو كان فيهما آية من آياته لفسدناها واستدلال بنبى اللازم على نبى المزموم
 الى لكن لم يوجد فيه الاختلاف فلم يكن من عند غير الله ونما بتحقيق هذا المقام يطلب من شرحنا
 لتلخيص المفتاح ومنها ان فيه التناقض كقوله تعالى في يومئذ لا يسئلك عن ذنبه انس ولا جن مع
 قوله في يومئذ انفسهم لجهنم عما كانوا يعملون ايس لهم طامم الامن صريع مع قوله ولا طامم
 الامن غسلى ان غير ذلك من مواضع يتوهم فيها في الكلامين ودرجته وجود شرائط لتناقض

وقد بين ذلك على التفصيل في كتب التفسير ومنها ان فيه الكذب المحض كقوله تعالى
 ولقد اخفناكم ثم تصورناكم ثم قلنا لللائمة انما اسجدوا لآدم لا تقطع بان الامر بالسجود لم يكن بعد
 خلقتا وتصوّرنا وربان المراد خاق ابناء آدم وصورة ومنها ان فيه الشر من كل بحر وقطال
 وما علقه الشر في الطويل من شاء فله ومن شاء فكفر ومن المديد واصنع الملك باعشا
 ومن تيسر ليعنى الله امر اكان معه ولا ومن ارافر وبخرهم وينصرم عليهم وبشف
 صدور قوم مؤمنين ومن الكلال والله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم ومن الهزج ناله
 لقد ترك الله علينا ومن الرجز ودانية عليهم طلالها وذلك قطو نه انقلا ومن ازل
 وجفان كالجواب وقدر راسيات ومن المريع قال خاخطبك يا سامري ومن المنسرح اما خلفنا
 الانسان من نطفة ومن الخفيف اريت اني يكذب بايديك ذلك الذي يدع اليهم ومن المضارع
 يوم التناد يوم يولون مدبرين ومن المقتضب في قلوبهم مرض ومن المجث طموعين من المؤمنين
 في الصدقات ومن المتعارب وابلى اجمع ان كبرى من ورد بان مجرد كون اللفظ على هذه الاوزان
 لا يكتفي بل لابد من تعدد الرزق وعندنا من التقية على ان في كثير من مذكر نوع تغير ولو لم
 فالغليب باب واسع (قال وما النوع الثاني) من انواع المعجزات اخباره عن الغيوب المسماة
 المسماة اما الماضية فكقصة موسى وفرعون وقصة يوسف وقصدا رايهم ونوح ولوط وغيرهم
 عاينهم السلام على تفصيلها وطولها من غير سماع من احد ولا نقل من كتاب على ما شير اليه
 بشركه ذلك من اقسام النبوة فحيها اليك ما كنت تعلمها انت ولا نقول من قبل هذا واما
 المستقبلية فهما في القرآن كقوله تعالى وعدكم الله مقام كثيرة تأخذونها ما غلبت الروم الى
 قوله وعد الله لا يخلف الله وعده سئل في قلوب الذين كفروا والزعيمون الجمع ويولون الدبر
 رعون الى قوم اولي بأس شديد لتستخفهم في الارض لتدخلن المسجد الحرام ليطغرنه على الدين
 كله انما يكون بمكة فان لم تفعلوا وانى تفعلوا الذي فرض عليك القرآن فادرك الى معاد ومنها
 ما ليس فيه كقوله عليه السلام على رضى الله عنه فقاتل بعدي التكتبين والفاسطين والمارقين
 راعيا فقتل الفتنة الباغية وقوله عليه السلام ذممت في الارض طاريت شارقتها ومغادرتها
 وسبلغ ذلك امرى الى منها وقوله الخليفة بعدي ثلثون سنة واكثرها بهلاك كسرى
 وقبصر زوزل ملكهم ما وانه في كوزها في سبيل الله وباسيلا الازراك الى غير ذلك مما ورد
 في صحاح الاحاديث وقد اقتربت بدوى النبوة فيتميز عن الكرامات وطمعارة النفس وصوالح
 الاعمال ترك المراجعة الى احوال الكرايك وانظر في آياتها فيتميز عن السحر والكيمياء
 واليهوم واما في ذلك (قال وما النوع الثالث) من انواع المعجزات فاعمال ظهرت منه عليه السلام
 على خلاف العادى في على الف قد فصلت في دلال النبوة بعضها اراها صبية ظهرت قبل
 دعوى النبوة وبعضها تصد ببقية ظهرت بعدها وتنقسم الى امور ثمانية في ذاته وامور متعلقة
 باصفاته وامور خارجة عنها فالاول كالنور الذى كان يغلب في آياته الى ان واد وكولاته
 غير تامسور واضحا احدى يديه على غيره والاخرى على سؤته وما كان من خاتم النبوة من كنفه
 وطول غاشته عند الظهور وساطته عند الوسيط ورويت خلفه كان يرى من قدمه والثنائي
 كاجتماعه مع الغيبة المصطفى من الصدق والامانة والمغاف والشجاعة والفصاحة والسماعة
 والزهادة واتواضعا لاهل المسكنة والشفقة على الامة واصابة على معاتب النبوة والمواظبة على
 مقام الاخلاق وكبرواؤه النهارية في العلوم والمعارف الالهية وتجهيد الصالح الدينية والدينية
 وكثيرة بحجاب الدعوة على ماضي لان عباس رضى الله تعالى عنه بقوله اللهم فقهه في الدين
 ففسار امام المفسرين ودعا على عتبة بن ابي لهب بقوله اللهم صل على كلبك فانقرسه

(وما النوع الثاني) من الماضية
 قصص الانبياء وغيرهم ومن
 المستنبطة الواردة في الترتيل قوله
 تعالى وعدكم الله وعده سيهرم
 ما اخذونها ما غلبت الروم الى قوله
 تعالى لا يخلف الله وعده سيهرم
 الجمع ويولون الدبر لتدخلن المسجد
 الحرام وتلك في الحديث قوله
 صلى الله تعالى عليه وسلم امل كرم
 الله وجهه تقتل بعدي التكتين
 والفاسطين والمارقين واعاد رضى
 الله تعالى عنه سنة تلك الفتنة الباغية
 وقوله صلى الله تعالى عليه وسلم بلغ
 ثرت ابني ما زوى منها واخبره
 بزوال ملك كسرى وقبصر واسيلا
 الازراك وغير ذلك من

٧ واما النوع الثالث مكان النبوة الذي
 كان يشغل في آياته وولادته مخبوا
 مسرورا وخاتم النبوة ورويته من
 خلفه وكا نصفه بغاية الصدق
 والامانة والشفقة والشجاعة
 والفصاحة والسماعة والزهادة
 والنواضع والشفقة والصبر
 والمعارف والكمال والمصالح وكثرة
 مستجاب الدعوة وكثرة الاوزان
 وسقوط شرف قصر الاكسريالية
 ولادته وانقلا السحاب عليه
 وانشقاق القمر وانقلا الشجر
 وتسايم الحجر وتبرع الساه من بين
 اصابعه وحنين الجذع وشكارة
 النوق وشهادة الشاة المنعمومة
 وتبديع الحصى ونحو ذلك مما لا يكاد
 يحصى من

الاعداء وعلى مضر بقوله اللهم اشد وطأتك على مضر واجعل عليهم سنين كسني يوسف
 فتح الله القطر عنهم سنين وعلى من لحقه من الكذابين خرج من الغار بقوله يا رضى خذ به
 فساخنت قوائم فرسه واشالت أعزروا الأوثان سجدا ابلة ولاده وسقوط شرف قصور الأكاسرة
 وإفلال السحاب عليه وكاشفت أكنافهم وانفلاخ الشجر وتسليم الحجر ونوع الممن بين أصابعه
 أن انويستال جود ودوابهم وشيع الطاق الكمين طمامه البسر وحزن الجذع في مسجد المدينة
 حين إنتقل منه الى المنبر وشكابة النوق عن اصحابها وشهادة الشاة لمشوية يوم خبر انبها
 معمرة ودرور الضرع من الشاة اليابسة الجرباء لأم معبد حين مسح يده عليها وخطاب
 لذئب وهب ابن اوس بقوله ان عجب من اخذنى شاة هذ مجسدة عو الى الحق فلا تحييه
 ونسبح الحصى وغير ذلك مما لا يعدل ليعصى قوله وقد يستدل (٧) ما سبق هو العمدة في اثبات النبوة والزام
 الحق على المجادل والمعاد وقد يذكر جوهرا خرقوه به وتنج وارشاد الطالب الحق وتعلمنا الاول انه قد
 اجتمع فيه من الاخلاق الحميدة والادب والنبوغ والشرف والبر والوفاء والكمال والعلية والعدلية
 والحماس الرابعه الى النفس والبدن والنفس والوطن ما يجرى العقل به لا يحتمل الاثني وتفصيل ذلك
 تصنيف على حدة الثاني ان من نظر فيها اشتملت عليه شريعتهم على الاعتقادات والعبادات
 والمعاملات والسياسات والآداب وعلم ما فيها من دقائق الحكمه علم إقطعا انها ليست
 الاوضاعا التي وحيها سماوي والمبعوث بها ليس الاثني اشتمل عليه انتصب مع صفه وفقره
 وقلة اعوله وانصاره حر الابل الارض احادهم واوساطهم واكاسرهم وجا برهم فضائل
 آرائهم وصفه احلامهم وابلهم وهدم دولهم وظاهر دينه على الاديان وادعى حر الاعصار
 والازمان وتكسر في الاحق والافكار وشاع في المشارق والغساب من غير ان تصدر الاعداء
 مع كرمه عددهم وعددهم وشدة شوكتهم وشكيتهم وفراط حبيبتهم وعصبيتهم وبهاهم غاية
 اتوسع في اطفاها اتواره وطيس آثاره على اتحاد شراره من تارة فهل يكون ذلك الربوع الهوى
 وتأييد سمى لى اربعه ان ظهر راجح ما كان لناس الى من يهتدى الى الطريق المستقيم ويدعو
 الى الدين القويم وينظم الامور ويضبط حال الجمهور لكونه زمان فترة من الرسل وتفرق للسبل
 وانحراف في المثل واختلال للعدل واشتهر بالفضلال واختلال للحال فاعرب على عبادة
 الأوثان وود النيسات والغرس على تعظيم النيران ووطئ الامهات والترك على تحزب البلاد
 وتعذيب العباد والهند على عبادة البقر ومسجد الحجر والشجر وانه ودعى للجهود والنصارى
 حياى فمين ليس يولد ولا يولد وهكذا سار لفرق في ادوية الضلال واخيه الحيل والخيال
 اقبلت بحكمة الملك الحق المبين ان لا يرسل رحمة للعالمين ولا يبعث من يجدد امر الدين وهل
 ظهر احد يصلح لهذا الشأن ويؤسس هذا الدين غير محمد بن عبدالله بن عبدالمطلب بن هاشم
 بن عبدمناف بن قصي بن كلاب بن مرث بن كعب بن لؤي بن غالب بن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة بن
 خزيمه بن مدركة بن اليس بن مضر بن نزي بن معد بن عدنان عليه افضل الصلوات واكمل العجايز
 (الحاسم النصوص ٧) الواردة في كتب الانبياء المتقارئين المتقوله الى العربي المشهورة فيما
 بين اهلهم اما في التوريه فهذه اسما جاني السعة الخامسة جاء الله من طور سيناء واشترق من سبعم
 واستعان من جيب فاراز يدا الاخرى انزال التوريه على موسى بطور سيناء لا يغفل على
 عيسى يسبحه فانه كان يسكن من سبعم بقرية تسمى لاصرة وتزال القرآن على محمد بمكة فان
 فاراز في طريق مكة قبل المدن ببلين ونصف وهو كان المنزل وقد بقي اليوم على يسار الطريق
 من العراق الى مكة وهذا ما ذكر في التوريه ان اسمعيل اقام بربه فاران يعني بادية العرب ومنها
 ما جاء في سفر الحامس انه تعالى قال لى صلى الله تعالى عليه وسلم في مقعب لهم نبي من نبي

٧ وقد يستدل بوجوده اخره شامه
 لا نصف بانيه صلى الله عليه وسلم
 احدها ما اجتمع فيه من الكمالات
 العلية والعملية والنفسانية والبدنية
 والشارحية للثاني ما شتمل عليه
 شريعتهم من امر الاعتقادات
 والعبادات والمعاملات والسياسات
 وغير ذلك الثالث ظهور دينه
 على الاديان مع قلة الانصار
 والاعوان وكثرة اهل الضلالة
 والعدوان الرابع انه ظهر على
 فترة من الرسل واختلال في الملك
 وانحلال الفضل وانتشار المحال
 واقتضار الى من يجدد امر الدين
 ويدفع في صدورهم الحجر ويرفع لواء
 المنصفين ولم يكن بعده
 الصفة غيره من العالمين
 متى

٦ الخامس نصرص الكتب السماوية
 في التوريه جاء الله من طور سيناء
 واشرف من سبعم وادعى من جباله

٤ فان وفي الانجيل في اطلب الى ابي
وايكم حتى يهلككم ويعطىكم فارقليط
ليكون معكم الى الابد وفي الزبور تغدو
ابها الخنثار السيف فارنا موسك
وسرايكم مقرونة يوم يهبط
وسهاك لسونوا والام يجرىون تحتك
واما انكرون فاكترهم اهل جهنم
وعناد وغاية فمشتب الاخرين القوم
في النسخ خلقا وفي نسخ دين موسى
خصوصا اما اول فلو جهنم
احدهما اما لا لمصلحة فعبث
المصلحة اهل جهنم اما لا لمصلحة
او لعلها اهل جهنم رعاها فعبث
قلنا لمصلحة تجددت وثانيهما
ان الحكم اما وقت فغيبه بعد
لا يكون نسخا واما مؤيد فتنسخه
نساخين واما مرسل ففي قوله اما
ان يسخر في الابد ولا يقيم الى غاية ما
فعبثا لا ارفع ولا نسخ قلنا مرسل
عن توقيت الوجوب مثلا واما بعد
وما بعد والمعلوم استمرار الوجوب
الى وقت النسخ والناقص فيه
وان كان الوجوب اذ كانا ثابت
صوم الابد واجب واما الثاني
فلوجهين احدهما ان تواتر ايد مثل
تسكروا باليت اذ قلنا افتره ولو لم
فعبثا عن طول الزمان وثانيهما
انه ان كان قد صرح بدوام شريعته
فذلك او بانقطاعها لزم تواتر ذلك
لنواميسك واعني ولم يواتر او سكك
عن الامرين لزم ان لا يتكرر ولا يتكرر
حتى ينسخ وقد قرر قلنا صرح
بالانقطاع ولم يواتر لفائدة الدوام
والبقية وكل طبقة او سكك وتقرر
بحكم الاصل او تكرر الالجاب معنى

ان لارفع ههنا وانما النسخ بيان لانهما حكم شرعى سبق على الاطلاق وامانها بقطار نسخ
 شريعة موسى عليه السلام اوجهين الاول انه تواتر نص منه على تأييد هامر ثمسكوا بدين
 ابنا وهذه شريعة جديدة ما دامت السموات والارض والجواب انه اخذ على موسى عليه السلام
 ودعوى تواتره بكثرة واوضح لما ظهرت المجزئات على عيسى او محمد عليهما السلام ولا ظهوره
 في زمانهما احتججا عليهما ولو اظهروه لاشتهر اتوفر الدواعى على انه كثير اما بعد بان
 فالدوام عن طول الزمان وتايدهما انه امان يكون صرح بدوام شريعته فيدوم اوباطاعهما
 فيلزم تواتره لكونه من الامور العظام التي تتوفر الدواعى على نقلها ولم يتوارر او سكنت عن الدوام
 والاضطراب فيلزم ان لا يتكرر ولا يتقرر الى اوان النسخ فقد قرر والجواب انه صرح بانقطاعهما
 بالاسماع ولم يتوارر لعدم توفر الدواعى ولفظة لافان في بعض الطبقات اذ ايقن من اليهود في زمان
 تحت نصر الاقوال من القليل او سكنت وقد تقرر وتكرر بناء على تكرار الاسباب والحاصل اوعلى ان
 الاصل في الثابت هو لبقاء حتى يظهر دليل العدم (قال المحقق الخامس ٢) يريد انه يبعث
 الى الثقلين الى العرب خاصة على مازعم بعض اليهود والنصارى زعمانهم ان الاحتياج
 الى النبي انما كان للعرب خاصة دون اهل الكناين ورد بما عمن من احتياج الكل الى من يجدد امر
 البشرية بل احتياج اليهود والنصارى اكثر لاختلال دينهم بالخرافات والانواع الضلالات
 مع ادعائهم انه من عند الله تعالى والدليل على عموم بعثته وكونه خاتم النبيين لاني بعده ولا نسخ
 لشريعته هو انه ادعى ذلك بحيث لا يتحمل ذا ويل واظهر المجرة على نفسه وان كاذب المجرة
 قد شهد بذلك قطعا كقوله تعالى وما رسلك الا كاذبا للناس قل انى رسول الله اليكم جها على اوصى
 الى انه استمع نغم من الجن الآيات ولكن رسول الله وخاتم النبيين لظهوره على الدين لا يشال
 في الله ان ما يدل على ان التوراة والانجيل هدى للناس من غير تفرقة بين ما يوافق القرآن
 ويخالفه فيخص هداية الله ان يبعث محمد عليه السلام بقومه الذين هم العرب على ما يشير اليه
 بقوله وما رسلك من رسول الا لبسان قومه لا تغفل ههنا هدى للناس من قبل نزول القرآن
 اوهدى لهم الى الايمان بمحمد عليه السلام والاتباع اشريعته لما فيهما من البشارة ببعثته
 والاياء عن الانتهاء بماتبته فان قيل اليس عيسى عليه السلام حيا بعد نبينا رفع الى السماء
 وسيزل الى الدنيا قلنا بلى ولكنه على شريعة نبيها لا يسعه الاتباعه على ما قال عليه السلام
 في حق موسى انه لو كان حيا لما وسعه الاتباع فيصعب له خاتم الانبياء بمعنى انه لا يبعث نبي بعده
 واجمع المسلمون على ان فضل الانبياء محمد لان امته خير الامم اقوله تعالى كنتم خيرة اخرجت
 للناس وكذلك جعلناكم امة وسطا وتفضل الامم من حيث انها امة تفضل للرسول الذي
 هم امته ولا ينفكوا الى ثقلين وخاتم الانبياء والرسول ومجزة القادرة البهرة باقية على وجه
 الزمان وشريعته ثابتة لجميع الاديان وشهادته قائمة في القيامة على كافة البشر
 الى غير ذلك من خصائص لا تعد ولا تحصى وقوله تعالى ورفع بعضهم درجات
 اشارت الى ذلك والاحاديث الصحاح في هذا المعنى كثيرة حتى قال عليه السلام
 تااكرم الاولين والآخرين عني الله تعالى ولا تفرقوا قال عليه السلام لا تخبروني على
 موسى وما يثبتني لعبد ان يقول انى خبره من يونس بن متى نواضع منه واختلفوا في الافضل
 بعده فقيل آدم لكونه ابابشر وقيل نوح اطول عبادته ومجاهدته وقيل ابراهيم لزيادته وتوكله
 والحنانيته وقيل موسى لكونه كلام الله ونجيته وقيل عيسى لكونه روح الله وصغره وفضله النصارى
 على الكلى بانه كلمة اقاهى الى مريم وروح منه طاهر مقدس لم يخلق من نطفة وقد ولدته سيدة
 نساء العالمين المصهرة عن الاناس وزنى في حجر الانبياء والاولياء وتكلم في المهدي بعبودية نفسه

بالمبحث الخامس قدوات النصوص
 وانعقد الاجماع على انه يبعث الى
 الناس كافة بل الى الثقلين الى العرب
 خاصة وانه خاتم النبيين لاني بعده
 ولا نسخ لشريعته وانه افضل الانبياء
 بعده وقيل آدم وقيل ابراهيم وقيل
 موسى وقيل عيسى وفضله النصارى
 على لكونه بانه روح من الله تعالى
 وقدس زكواها الى سيدة نساء
 العالمين المصهرة عن الاناس وزنى
 في حجر الانبياء وتكلم في المهدي
 قطع التوحيد والشرائع والنبوت
 انما خارف الدين ولذا انها ولم ينفك
 في هلاك احد ولم يمت بل رفع الى السماء
 واختص بمجرات مثل الاحياء قلنا
 بل الافضل من كل غاية في التوحيد
 والمعارف وانه في الطهيرات والكمالات
 مع ولادته من المشرى والمشرى
 ونشأته فيهم ومن دام على
 ملاخطة جناب القدس مع الشغل
 الظاهر بما يؤدى الى انقضاء امر العباد
 في المعاش والمعاد والى رفع قواعده
 الحق وهم اساس الباطل بالمجاهد
 ومن اخضع بمجزة باقية على وجه
 الزمان وروى عنه ظاهرة تأييد الزوار
 وتتمثل بها البركات متن

وروى به الله لم يخل زملا من التوحيد والشرايع ولم يلت الى زخارف الدنيا ولم يستمع بلزاقها
 وأيد خرقوت يوم ولم يسع في هلاك نفس لو دبرها أو استردفها ولا في اخذ مال ولا ولد ولا دناء
 لاحد معجزة من احبته انوثي واره الاكلاء والارض ابهر المعجزات وأشهرها ثم هو في السماء
 ومن زمرة الاخياء ونبوه ما اتفق عليها ذوو الاراء واعترف بها خاتم الانبياء والمجاوب ان البعض
 من ذلك حجة لنا وشاهد بفضل نبينا كاولاده من المشركين والمشركتين والتزبي في خبرهم مع
 المواظبة على التوحيد ولطعات وكلائال على الجهاد وقع المشركين وفهر اعداء الدين وكا
 لغتهم بمصالح نظام العالم مع الاستغراق في توجهه اني جاب القدس واما معجزاته فاما المشتهر
 تلك اشهره باخبار من نبينا وكناه مع ذلك فان هي من معجزاته ثم الاكون ميتا في الارض انفع
 للامة من العسكون حيا في السماء حيث صارت الروضة المقدسة مهبط للملكات ومصعدا
 للدعوات وموطا للاجتماع على الطاعات الى غير ذلك من انواع الخيرات ونيرة محمد صلى الله
 عليه وسلم لم نطق به الجساء وشهد به رب الارض والسماء واتفق عليه من سبقه من الانبياء
 وخصه الله تعالى بفضله العبد والاحصاء وقد اشرفت الارض بنورها اشراق الشمس في كبد
 السماء فصباح الخساعة صباح الكلاب في الليلة القمر (قال خاتمه) قد ثبت معراج النبي صلى الله
 عليه وسلم بانحجب السنة واجماع الامة الان الخلاف في له في المنام اوق بالنعمة وبلوح فقط
 او بالجد والى المسجد الاقصى فقط اولى السماء والحق في في القفلة بالجد الى المسجد الاقصى
 بشهادة لكتاب واجماع اقرن الثاني ومن بعد ثم هي الى السماء بالاحاديث المشهورة والمكرر
 من دعاء الى الجنة اوالعرش اوط في العالم على اختلاف الاراء بخبر الواحد وقد اشهر له نعمت
 اقرش المسجد الاقصى على ما هو عليه واخبره بحال غيرهم وكان على ما اخبره وما رأى
 في السماء من المعائب وما شاهد من احوال الانبياء على ما هو مذكور في كتب الاحاديث لنا
 انه امر ممكن اخبره الصادق ودليل الامكان اما في الاشاع وله لا ينز من فرض وقوعه بمحال
 كالارض وعروج لانسان كغيره واما عدم دابل الاشاع وله لا ينز من فرض وقوعه بمحال
 وايضا لو كان دعوى النبي صلى الله عليه وسلم المعراج في المنام اواباه ح لما انكره الكفرة غلبة
 الانكار ولم يرد بعض من اسلم تردا منه في صدق النبي عليه السلام تسك الخصال بما روى
 عن عائشة رضي الله عنها انها قالت والله ما فقدت جسد محمد رسول الله عن معاوية انها كانت
 رؤيا صالحة وانك خير بالله على تقدير صحة روايته لا يصحح في قوله ما روى من الاحاديث
 وافول كمال الصحابة واجماع القرون اللاحقة (قال المبحث السادس) في عصمة الاء وقد
 سبق ان المعجزة تقضي الصدق في دعوى النبوة وما يتفق بها من التباغ وشرعية الاحكام
 خارجهم صدوره عن الانبياء من القبايح اما ان يكون منافيا لما يتصوره المعجزة كالكتب فيما يتفق
 بالبيع اولا وانما ان يكون كفرا ومعبية غيره وهي اما ان تكون كبيرة كالتزنا واصفيرة
 منفرة كسفرة لمة والتطفيف بجمعة او غير منفرة ككذبة وهم بمعبية كل ذلك اما عددا
 او سهوا وبعد البعثة او قبلها والجمهور على وجوب عصمتهم عما يتناقض معقضى المعجزة وقد
 جوزه القاضي سهوا زعمانه انه لا يدخل في التصديق المقصود بالمعجزة وعن الكفر وقد جوز
 اذ زرقه من الخواارج بناء على تجويزهم الذنب مع قولهم بان كل ذنب كفر وجوز الشيعة اظهاره
 نفيه واحترازا عن نقاش النفس في التهلكة ورد بان اول الاوقات بالقياس ابتداء الدعوة لفسادها
 الداعي وشوكة الخصال وكذا عن محمد الكبار بعد البعثة فعدنا سماعا وعندا لمعتلة عقلا وجوز
 المشورة اما لعدم دليل الاشاع واما المسجي من شبه الوقوع وكذا عن الصفار اشرفه لانا لاها
 بالدعوة الى اتباع لهذا ذهب كثير من المعزلة الى نفي الكبار قبل البعثة ايضا وبعض

معراج النبي صلى الله عليه وسلم الى
 المسجد الاقصى ثابت بانك وهو
 وهو في القفلة والجد باجماع
 القرن الثاني ثم الى السماء بالخبر
 المستفيض ثم الى الجنة اوالعرش اولى
 طرف السماء بخبر الواحد وما روى عن
 عائشة رضي الله عنها انها قالت والله
 ما فقدت جسد رسول الله صلى الله
 عليه وسلم وعن معاوية انها كانت رؤيا
 صالحة لاه ارض ما ذكرنا على انه
 اواذي المعراج الروح اوفى لتمام
 نكرة الكفر غاية النكار متن

٢. الانبياء معصومون عما يتناقض معقضى
 المعجزة كالكتب في التبليغ وجوز
 القاضي سهوا وعن الكفر وجوز
 الازرق في حيث جوزوا الذنب مع
 القول بان كل ذنب كفر وعن محمد
 الكبار سماعا وعندا لمعتلة عقلا
 وجوزوا المشورة عن الصفار المشورة
 وسكنا محمد غير المنفرة
 خلافا لالام الحرميين وابي هاشم
 والخصار من سهو وكبيرة ايضا لفسا
 لو صدر عنهم الذنب لم حرمة
 اتبائهم ورد شهادتهم ووجوب
 جرحهم واستحقاقهم العذاب والدم
 وعدم نيلهم عهد النبوة وكوفهم غير
 مختصين وغير سامعين في الخيرات
 وغير معدومين من المصطفين الاخبار
 والوزن ينتهي في قيام بعض الوجوه
 على الصفة وهو ككبيرة نظر
 احن الخلف بما لم ينسب لمعبية
 والذنب اليهم ومن توبتهم واستغفروهم
 والمجاوب اجابا رد ما نقل احاد اوجل
 استوزر والنصوص على السهو وانكر
 الاول او ما قبل البعثة او نحو ذلك
 ولتفاضل في التفاسير متن

الشيعة الى نفي الصغائر واول سهوا والمذهب عندنا منع الكسائر بعد البعثة مطافا والصغار عدا
 لاسهوا لكن لا يصرون ولا يقررون بل يذهبون فينا بجهون وذهب امام الحرمين بنا واولواهم من المعزلة
 الى تجوز الصغار عدا لنا لاول صدر عنهم الذنب لزم امور كاهن استغف الاوّل حرمة اتباعهم لكنه
 واجب بالاجماع وبقوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله لتساقى رد شهداتهم
 لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بالآية والاجماع على ذلك لكنه مشف لقطع بان من رد شهادته
 في القليل من منافع الدنيا لا يستحق القبول في امر الدين القائم الى يوم الدين اذ لا وجوب منعهم
 ورجحهم لعموم ادلة الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لكنه مشف لاستلزامه اذ انهم المحرم
 بالاجماع ولقوله تعالى والذين يؤذون الله ورسوله الآية الزايع استحقاتهم العذاب واللعن والهموم
 والذم لدخولهم تحت قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نارجهم وقوله لا اخذ الله
 على الظالمين وقوله لم تقرأون ما لا تفعلون وقوله تأمروا الناس بالبر ونهوا عن المنكر لكن ذلك
 مشف بالاجماع ولكونه من اعظم المنفقات الخامسة عدم نيلهم عهد النبوة لقوله تعالى لا يزال عهدى
 الخالمين فان المراد به النبوة والامامة التي دونها السادس كونهم غير مخلصين لان المذهب قد اغواه
 للشيطان والمخلص ليس كذلك لقوله تعالى حكايته لاغويهم اجمعين الاعبادك منهم المخلصين
 لكن اللازم مشف بالاجماع وبقوله تعالى في اراهم ويعقوبنا اخلصناهم بشايعنا ذكر الداروق
 يوسفاته من عبادنا المخلصين اسابع كونهم من حرب الشيطان ومتبعيه واللازم قطعي البطلان
 اثبات عدم كونهم مساوئين في الخيرات ومعدودين عند الله من المصطفين الاختيار الاخير في
 الذنب لكن اللازم مشف لقوله تعالى في حق بعضهم انهم كانوا يسارعون في الخيرات وانهم عندنا
 من المصطفين الاختيار وحصول المطلوب من هذه الوجهة محل بحث لان وجوب الاتباع انما هو
 فيما يتعلق بالسرعة وتبليغ الاحكام وبالجملة فيما ليس براءة ولا طبع واستحقاق العذاب ورد
 الشهادة بما يكون بكبيرة او اصرار على صغيرة من غير اقامة ودحوع وزعم الزجر والمنع واستحقاق
 العذاب والامور انما هو على تقدير التعمد وعدم الاتابة ومع ذلك فلا يتأذى به ان شيء من التبعج بمجرد كبرية
 سهوا او صغيرة او وعدا لا بعد المرء من الظالمين على الاطلاق ولا من الذين اغواهم الشيطان
 ولا من حرب الشيطان سيما مع الاتابة وعلى كون الخيرات لعموم كل فعل وترك فسارعة البعض
 اليها او كونه من زمرة الاخبار لا يتا في صدور ذنب عن آخر سيما سهوا او مع التوبة وبالجملة
 فدلالة المرجوء المذكورة على نفي الكبرية سهوا او صغيرة الغير المنفر عدا على ما هو المتنازع محل
 نظر ارجح الخالف بما نقل من قاصص الانبياء وما شهد به كتاب الله من نسبة المعصية والذنب
 اليهم ومن توبيخهم واستغفارهم وامثال ذلك والجواب عنه اما اجابا فهو ما نزل آحادا
 او مردود وما نزل متواترا او متصوفا في الكتاب محمول على السهو والسيان او ترك الاوّل او كونه
 قبل البعثة وما غير ذلك من الحامل والتاويلات ولما تفصيلا فذكر في التفسير وفي الكتب
 المصنفة في هذا الباب اما في قصة آدم عليه السلام فامر ان احدهما ما ورد في التبريل من انه
 عصى وغوى وازله الشيطان وخاف النهي عن اكل الشجرة واعترف بظلمة نفسه وعوب
 قولوا فله لقوله تعالى ألم انه كما عن تلكما الشجرة وبرزع اللباس والاخراج من الجنة
 ثم تاب الله تعالى عليه واجتنبه والجواب انه كان قبل البعثة فكيف ولم تكن له في الجنة
 امة وكان عن نسيان لقوله تعالى فسنى وام تجده عرما او كان زلة وسهوا حث
 ظن ان النهي شجرة بعينه وقد قرب فردا آخر من جنسها وانما عوب انك التفتظ
 والتبذ لاصابة المراد وقد يعتذر بانه وان صكان عدا لكن لم يكن الا صغيرة وهذا هو
 الظاهر لان فيه تلبسا لعله عى وتا بينهما قوله تعالى هو الذي خلقكم من نفس واحدة

ثم جعل منها زوجها الى قوله جعلها شركاء فيما اتاهما ولم يقل احسد في حق الانبياء بالشرك
 في الاوهية ولوقبل البعثة فواجهه الله على حذف المضاف اى جعل اولادها له شركاء بدليل
 قوله تعالى فقال الله عز يسركون والمراد ما وقع له من الميل الى طاعة الشيطان وقبول وسوسته
 او الطلب لقرين والنفوس الواحدة قصى ومعنى جعل منها زوجها جعلها من جنسها
 عرسية قرشية وابشر كهما فيما اتاهما الله تسمية اولادها بعد مناف وعبد العزى وعبد الدار
 ونحو ذلك واما الشبهة في حق نوح عليه السلام فهو ان قوله تعالى يا نوح انه ليس من اهلك
 تكذيب له في قوله ان ابني من اهلي والجواب انه ليس للتكذيب بل للتمييز على ان المراد بالاهل في
 الوعد هو اهل الصالح او المعنى انه ليس من اهل دينك او انه اجنبي منك وان اضغط الى نفسك
 يا ابائك لما روي من انه صك ابن امراة والاجنبي انما يد من اك النبي اذا كان له عمل
 صالح واما الشبهة في حق ابراهيم عليه السلام فهو انه كذب في قوله تعالى هذا ربي وبل
 فعله كبرهيم واتى سقيم والجواب ان الاول على سبيل القرص والتقدير كما يوضع الحنم لدى
 يراد اطع الله تعالى الاستهسان او على انه كان في مقام النظر والاستدلال وذلك قبل البعثة والساق
 على التعريض والاستهزاء والى الثالث على ان مرض الهم والحزن من عنادهم او الحمى على ما قيل
 واما الشبهة في قصة يوسف من جهة تعقيب عليه السلام الاطراف في المحبة والحزن واليأس
 والجواب ان لا حصية في قلب النفس سمع من يلوح عليه آثار الحزن والصلاح واعاك الكتمان ولا يث
 الشكرى والحزن الى الله تعالى في مصائب يكون من جهة لعباد سبوا وقيل انه كان من خوف
 ان يموت يوسف عليه السلام على غير دين الاسلام ومن جهة الاخوة ما فعلوا يوسف وما قالوا
 من الكذب والجواب انهم لم يكونوا انبياء ومن جهة يوسف الهم المشاركة في قوله تعالى ولقد تبع به
 وهم بها وجعل السقاية في رحل اخيه والرضا بسجود اخوة وابويه له والجواب ان ذلك
 قبل البعثة والمراد بهم بها لولان رأى يرهان ربه على ان يكون الجواب المحذوف ما دل عليه
 الكلام السابق ويكون التقدير لولان رأى يرهان ربه لحاطها والمراد الميلان المذكور
 في الطبيعة البشرية لانهم بالعصية والتصد اليها وهو من باب المشاركة اى شارف ان يهيم
 بها وبالجنة فلا دلالة ههنا على العزم والقصد الى المعصية فضلا عما يذكروه من الحشوية
 من الحشويات ولهذا ورد في هذا المقام من الشاء على يوسف ما ورد من غير ان شئ عليه رلة
 او يذكر له استغفار وتوبة واما جعل السقاية في رحل اخيه فقد كان باذنه ورضاه بل باذن الله
 تعالى ونسبة لسرقته الى الاخوة تورية عما كانوا يفعلوا يوسف مما يجرى مجرى السرقة او هو
 قول المؤذن والسجدة كانت عندهم تحية وتكرمة كالقياس والمصافحة لو كانت مجرد اخشاء
 وتواضع لاضع وجهه واما في قصة مرسى فضل القبطي وتوبته عنه واعتزفه لكونه من عمل
 الشيطان محمول على انه كان خطاء وقبل البعثة واقته للسحرة في اظهار السحر يقولون انما ماتتم
 ملقون ليس رضاه بل الغرض اظهار ابطاله او اظهار ربحه وتوبته لا تيمم الا به وقيل لا يمكن
 خرا ما حيث دلالة الاوضاع كان عن دهشة وتغير لشدته فضبه والاخذ برأس هارون ووجهه اليه
 لم يكن على سبيل الايذاء بل كان يذنيه الى نفسه ليتقص منه حقيقة الحال فخاف هارون
 ان يحمله بتواسر ائيل على الايذاء ويفضى الى شتمه الاعداء فلم يثبت بذلك فذهب له ولاهرون
 فانه كان يبهامه عن عبادة البعل وقوله للخصم لقد جئت شيئا نكرا اى عجا وبافعه المتضرر كان
 باذن الله تعالى وما في قصة داود عليه السلام لم يثبت سوى انه خطب امراة كان خطبها
 اوريا فزوجها اوريا وداود دون اوريا واصل ان يزل عنها فبطلت عاده وكان ذلك عادة في عهده
 وكان زنة منه لاستغناء بتسعة وتسعين والخصمان كانا ملكين ارساهما الله تعالى اليه لينبها

فلم يقبله استغفر ربه وخبر راجعا واثاب وسيأتي الآيات يدل على كرامته عند الله تعالى وزاخرته
عائنه اليه المشهورة الا انه بالغ في التضرع والحزن والبكاء والاستغفار استغاثا بالرب
بالنظر الى حاله من رفيع المراتل وتقرير المذكور تثنيل وتصوير للقصة لاخبار بمضمون الكلام
للبزيم الكذب ويحساج الى ما قيل ان الشخصين كانا الصين دخلا عليه للسرقة فلما اتيا
اخترعا لندوى او كانا راعي غنم ظلم احدهما الآخر والكلام على حقيقته واما في قصة سليمان
فامور احدها ما اشير اليه بقوله اذ عرض عليه بالعشي الصفات الجياد الخ وذلك انه اشتغل
باستعراض الافراس حتى غربت الشمس وغفل عن العصر اوعن ورد كان له وقت العشي فاعتم
لذلك واسترد الافراس فعقرها والجواب ان ذلك كان على منيل السهو والقسبان وعقر الجياد
وضرب اعناقها كان لظاهر الندم وقصد اقرب الى الله تعالى والتصدق على الفقراء من حب ماله
على ان من المفسرين من قال المراد حبه للجهاد واعلا كلمة الله وضمير توارث للجباد لا الشمس
واما طلق منها بالسوق والاعتاق فشريفا لها او امتحنا او اظهرها لاصلاح الكاذب لجهاد بنفسه
وشهها ما اشير اليه بقوله ولقد فتى سليمان الية فان كان ذلك ما روى انه ولد له ابن فكان يذويه
في السجادة خوفا من ان تقتله الشياطين او تحبها بما راعاه الى ان اتى على كرسية مينا فقتله خطاسه
في ترك الزك فاستغفر واثاب فهذه الاما يأس به وغايته ترك الاولى وبس في الحفظ ومباشرة
الاسباب ترك الامثال لامر التوكيل على ما قال عليه السلام اعقلها وتوكل وكذا ما روى انه قال
لا طوفن الالهة على سبعين امرأة كل واحدة تاتي بفارس مجاهد في سبيل الله ولم يقل انشاء الله
في تحمل الامارة واحدة مات بشق ولله عين واحدة ويد واحدة ورجل واحدة فالتفت
الغالبه على كرسية واما ما روى عن حديث النختم والشيطن وعبادة الوثن في بيته وجلس الشيطان
على كرسية فعلى تقدير محنته يجوز ان يكون اتخاذ التماثيل غير محرمة في شريعته وعبادة التماثيل
في بيته غير معلومه وثانها ما يشعربه قوله تعالى وهبيل ملكا لا ينبغي لاحد من بعدى من الحمد
وعدم ارادة طير لغيره والجواب ان ذلك لم يكن حسدا بل طلبا للجزرة على وفق ما غلب في زمانه
ولا في مجاله فانهم كانوا يتخفون في ذلك العهد بالملك والجساء وهو كان ناشيا في بيت الملك والنبوة
وروار لها وانظر ارا لا كان طاعا لله وعبادته مع هذا الملك العظيم وقيل اراد ملكا لا يورث
من وهو ملك الدين لا الدنيا او ملكا لاسليه ولا يقوم فيه غيري معاني كواقع ذلك مرة وقيل
ملك خفيا لا ينبغي للانس وهي القاعة وقيل كان ملكه عظيما فخاف ان لا يقوم غيره بشكره
ولا يحافظ فيه على حدود الله واما في قصة يونس مما يشعربه قوله تعالى وذا النون اذ ذهب
مناضيا فظن ان لن نقدر عليه فالجواب ان المناضيه على الكفار المعادين لا على الله تعالى
وحي ان نقدر ان تضيق عليه كافي قوله تعالى فقد رعبه رزقه فلا يوجب شك في القسرة
ومعنى الظلم في قوله اني كنت من الضالين تركنا لافضل وهو الصبر وهذا معنى قوله تعالى ولا تكن
كساحب الخوت اى في ترك الصبر على معاناة الكفار واما في حق نبيسا فقتل استغفر ان ذنبك
واقعدنا لله على النبي وابغضك الله ما تقدم من ذنبك محمول على ما فرط منه من الزلل وترك
الافضل وقوله ووجدك ضالا فهدى معناه فقدان الشرائع والاحكام وقيل انه ضل في صباه
في بعض شعاب مكة فردّه ابو جهل الى عبد المطاب وقيل ضل في طريق الشام حين خرج به
ابو طالب وبجيلة لادلاله على العصيان والبلل عن طريق الحق ولذا قال ماضل صاحبكم
وما غرني وقوله ووضعنا عنك وزرك مثل لما صكنا نبتل عليه وبنه من قرطانه قبل النبوة
او من جهله بالشرائع والاحكام او من تهلكه على اسلام اولي انفساد وثله فنه وقوله فعلا الله
عنك لما ذنت لهم نطق في الخطاب وعتاب على ترك الافضل وارشاد الى الاحتياط في تدبيره

الطهرات قوله ما كان لئني اكون له اسرى الى قوله لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم فيه
 صذاب عظيم عتاب على ترك الافضل وهو ان لا يرضى باختيار الصحابة الغداء وكذا الكلام
 في قوله لم يخرج ما احل الله لك وقوله تعالى عبس وتولى ان شاء الله وما روى من انه قرأ
 بعد قوله افرايتم اللات والاعزى وعتات الثلاثة الاخرى تلك الغرائق العلى وان شفاعتها ترجى
 فلما اخبره جبريل بما وقع منه حزن وخاف خوفا شديدا فزل قوله تعالى وما رسنا من رسول
 ولا نبي الا اذ انحنى على اشيطان في انبته تسليته له فاجاب انه كان من الغضب الشيطان لا تعبدوا
 منه وقول بل الغرائق هي الملائكة وكان هذا قرأنا فتنسخ وقيل معنى انحنى انحنى الى حديث النفس
 وكان الشيطان يوسوس اليه غير الهدى فيتنسخ الله وسأوسه من نفسه ويهديه الى الصواب
 وقوله وتحنى في نفسك ما لله يد به وتحشى الناس والله احق ان تخشاه عتاب على انه اخفى
 في نفسه عن روعة زوج زبيب عند تطبيق زيد اياها خوفا من طعن المنافقين ولا يخفى ان اخفاء
 امر ديني خوفا من طعن اعداء الدين ليس من الصغار فضلا عن الكبار بل غاية زلة وترك
 الاولى وكذا ميلان القلب لزيب واما مثل قوله بآيها النبي التي اتى الله ولا تطرد الذين يدعون ربه
 فلا تكون من المتزين لئن شركت ليعطين علك وان كنت في شك مما نزلنا اليك فاستل الذين
 يقرؤ الكتاب والجواب ان الامر لا يقتضي سابقة تركه ولا نهى سابقة فعله ولا الشرط وقوع
 مضونه وبالجملة فحلفه جواز الصغرة عما على الانبياء في معرض الاجتهاد لا قاطع فيها لانتساب
 ولا يشاء فان قيل ما بال زلة الانبياء حكيت بحيث تقرأ يا على الصوت على وجه الزمان مع ان الله
 غفار سار وقد امرنا بالستر على من ارتكب ذنبا قلنا بديل على صدق الانبياء وكون ما ياتون السلي
 بأمر من الله من غير اخفاء لشيء وليكون امتحانا للامم كيف يفعلون بآيائهم بعد الاطلاع
 على زلاتهم وليعلموا ان الانبياء مع جلالة قدرهم وكثرة طاعتهم كيف التجاؤا الى التضرع
 والاستغفار في ادنى زلة وال الصغرة ليست بما يقتضي في الولاية والايان البتة او تعم مكررة لا محالة
 بحيث لا عتاب عليها ولا عقاب (فان حاشا ٦) من شروط النبوة الذكورة وكل العقل والذكاء
 والعظمة وقوة الرأى ولو في الصبي كعبى ويحبى عليها السلام والسلامة عن كل ما يفسده
 كركن الآباء وعهر الاهبات والغفظة والغفظة والمحبب المنفرة كالبرص والجذام ونحو ذلك
 والامور الخفية بالبركة كالاكل على الطريق والحرف الدينية كالجماعة وكل ما يحل بحكم لبعثة
 من اداء الشرائع وقبول الامة (قال وقد ورد ٨) يعني قد ذكر في بعض الاحاديث بيان عدد الانبياء
 والرسول على ما روى عن ابي ذر الغفاري انه قال قلت لرسول الله صلى عليه وسلم كم الانبياء
 فقال مائة الف واربع مائة وعشرون الف الفات وكلم الرسول فقال الله ثم ذلك عشر جاعلا لذكر
 بعض العلماء ان الاول ان لا يصعد دهم لان خير الواحد على تقدير اشغله على جميع الشرائع
 لا يفيد النطق ولا يعتبر الا في العمليات دون الاعتقادات وههنا حصر عدد دهم بخلاف ظاهر قوله
 تعالى منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص ويحقق ايضا حجة الوقوع وثبات نبوة من ليس
 بنبى ان كان عددهم في الواقع اقل مما كرونى النبوة عن هونى ان كان اكثر فالان عدم التنصيص
 على عدد (قال المبحث السابع ٧) جمهور المسلمين على ان الملائكة اجسام لطيفة تظهر في صور
 مختلفة وتقرى على افعال شافعة عباد مكرمون ويواظبون على الطاعة والعبادة ولا يوصفون بالذكورة
 والذكورة واستقر الخلاف بين المسلمين في صفتهم وفي فضلهم على الانبياء ولا يطاع في احد
 الما بين فلذا كرسكت الغريقين في المقامين المقام الاول اعني انهم فتمك فينبون بقل
 قوله تعالى وهم لا يستكبرون بخافون ربه من فوقهم ويعلمون ما يؤمرون وقوله تعالى بل
 عبادكم وكون لا يستكبرون لا يقول وهم باهر يعلمون الى قوله وهم من خشيته مشفقون وقوله تعالى

١٤٦ (حاشا ٦) ايو تشروطة بالذكورة
 وكان العقل وقوة الرأى والسلامة
 عن المنكرات كركن الآباء وعهر
 الاهبات والغفظة ونحو ذلك
 والجذام والحرف السنية وكل ما يحل
 بالبركة وحكمة البتة ونحو ذلك
 متى

١٤٦ وقد ورد في الحديث ان عدد الانبياء
 مائة الف واربع مائة وعشرون الف
 وعدد الرسل ثلثة مائة وثنته عشر
 لكن الاول ترك التنصيص لانه ربما
 يفنى انى ليست النبوة حيث ليس
 ونفيها حيث ليس ويخالف ظاهر
 قوله تعالى منهم من قصصنا عليك
 ومنهم من لم نقصص عليك متى

٧ المبحث السابع الملائكة عباد
 مكرمون ويواظبون على الطاعة
 ويظهرون في صور مختلفة وتقرى
 من افعال شافعة ومع كونه اجساما
 احياء لا يوصفون بالذكورة ولا الذكورة
 وانما ظلت الامة في صفتهم في ٨

لا يستكبرون عن عبادته ولا يستخسرون يسبحون الليل نهارا لا يتفرون ولا يخفون في ان امثال
هذه العوالم تغيب الظن وان اتمت البقعة وما يقال انه لا عبرة بالظنات في باب الاعتقادات
فان اريد به لا يحصل منه الاعتقاد الجازم ويصح الحكم القطعي فلا نزاع فيه وان اريد
انه لا يحصل الظن بذلك الحكم فظناهم الظنات تستكبرون بوجوه الاول ان الالباس مع كونه
من الملائكة يبدل تناسول امر الملائكة بالسجود في قوله تعالى وانذركم للملائكة سجودا لا آدم
بانه ولذا هو يتبع بقوله تعالى وما تمك ان لا تسجد اذ امرتك وبديل صحة استشهاده منهم
في قوله تعالى فسجدوا والالباس وقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون ان الالباس اتي
واستكبر وكان من الكافرين ورد بالعلم بل كان من الجن فسق من امره به وانما درج في الملائكة
على سبيل التغليب لكونه جنيا واحدا منهم وفيما بينهم لا يقال معنى قوله كان من الجن صار اركان
من طائفة من الملائكة مستجابي شأنهم الاستكبار لا لتقول هذا مع كونه كلاما على السند خلاف
الظاهر الثاني ان قوله في جواب اتي جاعل في الارض خليفة اتحد فيها من يفسد فيها
ومفسد الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك اغتلب الخليفة واستبداد فعل الله تعالى بحيث
يشبه صورة الانتكاز بمعنى انه لا يفتنى ان يكون وتيساع للظن ودرج ما يغيب فيما لا يليق ونجيب
بالفسهم وتركها لهما امثال هذه بالعبادة لا بحسالة والجواب ان الاغتياض انما يكون حيث
الغرض اظهار مقصده الغير والتركية حيث الغرض اظهار منقبة النفس ولا يتصور ذلك
بالنسبة الى علام التغيب بل الغرض التجيب والاستفسار عن حكمه استخلاف من يتصف
بما لا يليق بذلك مع وجود الاولى والايق وانما علوا ذلك باعلام من الله تعالى اومشاهدة
من اللوح اومشاهدة بين الجن ولاس بمشاركتهم في الشهوة والغضب المضطربين الى اقتدار
ومفسد الدعاء لا يقال قوله تعالى الذي بانه هواله ان كنتم مساكين اي في استخلاف
من يتصف بما ذكرتم باني كون ذلك مستحقا معا لهما به باعلام من الله تعالى او اخبارا وعشادة
من اللوح لاننا نقول المعنى ان كنتم مساكين في اتي استخلاف من يتصف بذلك من غير حكم
ومصالح وصفات لانهم استخلافوا لاذن التجيب انما يكون عند ذلك ولذا قال في الرد عليهم
اني اعلم ما لا تعلمون اشارة الى تلك الحكم والمصالح لا يقال فيه دلالة على نفي العصمة بآيات
الكذب في الجملة لاننا نقول هذا اقدر من اخطا والسهولة لا في العصمة ولا يوجب العصمة
انتكاز قصة هاروت وماروت فكيف يبا بل بعد بان لارتكابهما السحر والجراب منع
ارتكابهما العمل بالسحر واعتقاد تأثيره بل انزل الله تعالى عليهما السحر ابتلاء للناس فمن
تعلم وعمل به فكفر ومن تجبده او تعلمه ليقاوه ولا يفرقه فهو مؤمن وهما كانا يعظمان للناس
ويقولان انما نحن فتنة للناس وابتلاء فلا تكفروا اي لا تمتدوا ولا تملوا فان ذلك كفر
وتعذبهما لانهما على وجه المعصية كالاعتساب الاتي به على السهو والزلل من غير ارتكاب
منها لكثرة فضلا عن كفر واعتقاد سحرا وعمل به واليهود هم الذين يدعون ان الواحد
من الملائكة في ربك الكبيرة فيما يقصده الله بالسخر وانما المقام الثاني فذهب جمهور اصحابنا
والشعرا الى ان الانبياء افضل من الملائكة فلا يفتقر الى القاضي واي عبد الله الحلي يتاوضح
بعض اصحابنا بيان عول البشر من المؤمنين افضل من عوام الملائكة وخواص الملائكة افضل
من عول البشر اي غير الانبياء لثبات وجوه تقليد وعقائلي الاول ان الله تعالى امر الملائكة
بالسجود لآدم واخبركم لآدم يسجدوا لآدم افضل للآدم في وابهاء الالباس واستكباره والتعالم
بانه خير من آدم لكونه من نار وادم من طين بل على ان المأمور به كل يسجد تركه وتعظيم
لا يسجد تحية وزيارة ولا سجود الاعلى الذي اعظم الله ورفعه لمزكاته وهما انوس الساجدين

افضلهم على الانبياء تسك القائلون
باصحها بطل قوله تعالى وهم لا
يستكبرون بخلافون ربهم من فوقهم
ويعاونوا مبوء مردن يسبحون الليل
والنهار لا يفترون والخالفون بان
البس مع كونهم الملائكة في واستكبر
وكان من الكافرين وبان قول
الملائكة تجدل فيها من يفسد فيها
الاية اغتياض للتغليب واستبعاد لفعل
الله تعالى ونجيب بانفسهم وبان
هاروت وماروت يعذبان لارتكابهما
السحر والجواب ان الالباس من الجن
وعدم الملائكة تعالى وان الاغتياض
والانجذاب انما هو حيث يكون للغرض
منفعة الغير ومنفعة النفس وانما
غرضهم التجيب والاستفسار عن
حكمه استخلاف من لا يليق به مع
وجود اللائق وبان هاروت وماروت
ليكونا ناصريين السحر ولا معتقدين
لتأثيره وانما انزل عليهما السحر
ابتلاء للناس وكانا يعظمان
ويقولان انما نحن فتنة وتعذبهما
معصية كما يعاتب الانبياء وتمسك
القائلون بفضل الانبياء وهم جمهور
اصحابنا والشيعة بوجوه الاول امر
الملائكة بالسجود لآدم سجدة
التي الاعلى تعظيما وتكرمة لزيارة
وتحية بديل استكبار الالباس وتمايله
بانه خير منه لكونه من نار وادم من
طين اثني امر آدم بتعظيمهم والثناء
قصدا الى اظهار فضله انما الله
اصطفى آدم ونحوه وانما لم يبعث
واي عر ان على العالمين الذين
جاءهم الملائكة اربع ان الواظفة
على الصلوات مع الله واعمل وتكسب
الكامل مع العواقي ادخل في استحقاق
التراب

والخالفون منا يوجبوه الاول الآيات
الدالة على شرفهم وقربهم
وكرامتهم وموالتهم على المساعدة
ورك الاستكبار واجيب بانها لا تقيد
الافضلية الثاني قوله تعالى قل
لا اقول لكم عدى خسر ان الله ولا علم
الغيب ولا اقول انى ملك واجيب بان
المعنى لست بملك حتى يكون لى القوة
والقدرة على ازال العذاب باذن
الله كما كان يجبريل او يكون لى العلم
بذلك باذن الله تعالى ولا والله
الثالث ما نهاها عن هذه الشهيرة
لان ان تكون ملكين واجيب بانه مع
كونه تحييل من الشيطان انما يفيد
الافضلية على آدم قبل البعثة
لترابع علمه شديد القوى يعنى جبريل
والعلم افضل واجيب بانه بلغ وانما
التعليق من الله الخلفاء من يستحق
المسبح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة
المقربون فانه يقال لا يرتفع عن
هذا الامر الا بامر ولا من فوقه ولا
يسال ولا من هو دونه واجيب بان
منه انما يفيد الزيادة فيما جعل سببا
لترفع الاستكفاف لكون عيسى عليه
السلام ولد بلا اب وابرا كما
والارض فالحق ولا من هو فوقه
فى ذلك وهم الملائكة الذين لا اب
لهم ولا اموءدرون على ما لا يغدر
عليه عيسى عليه السلام السادس
اطراد قد تم ذكرهم على ذكر الانبياء
واجيب بانهم قد تم في الوجود وان
قوة الايمان بهم تغلف احصاء السابع
انها مجردة في ذاتها متعلقة بالما بأك
الطولية معبرة عن ظلمة المادة وعن
الشيء والافاق متصفة بالكالات
الحالية والعلمية بالفضل قوية على
الانفعال المحيطة مطاعة على اسرار
الغيب سابقة على انواع الخبرات

الثاني ان آتم تباهم بالاسماء وبما علم الله من الخاصص والعلم افضل من المتعلم وسوق الآية
ينادى على ان الغرض اظهار ما خفى عليهم من افضلية آدم ودفع ما توهموا واد من نقصان
ولذا قال الله تعالى الم اقل لكم انى غيب السموات والارض وبهذا يندفع ما يقال
ان لهم ايضا علوما جادة تضعف العلم بالاسماء لما شهدوا من الوجود وحصلوا في الاخرة من المتطاولات
بالجواب والانتظار المتواليه الثالث قوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران
على العالمين وقد خص من آل ابراهيم وآل عمران غير الانبياء بدليل الاجماع فيكون آدم ونوح
وجميع الانبياء مصطفين على العالمين الذين منهم الملائكة لا تخصص للملائكة عن العالمين ولا جهة
لتفسيره لكثير من المتفوقات الرابع ان للبشر شواغل عن الطاعات العلمية والعلمية كالشهوة والغضب
وسائر الحاجات الشاغلة والموانع الحاريجة والدخالة فالو فذة على العبادات وتحصيل النكالات
بالقهر والغلبة على ما يضاد القوة العاقلة يكون اشق وافضل والبلغنى استحقاق الثواب
ولا معنى للافضلية سوى زيادة استحقاق الثواب والكرامة لا يقال لو لم تنفس الشهوة
والغضب وسائر الشواغل فى حق الملائكة فالعبادة مع كثرة المتاعب والشواغل انما تكون
اشق وافضل من الاخرى اذا استويا في المقار وباقى الصفات وعبادة الملائكة اكثر واودم
فانهم يسعون الليل والنهار لا يمترون والاخلاص الذى به القول والنظام واليقين الذى
هو الاساس والتوفى التى هي الثمرة فيهم اقوى واقوم لان طريقهم الميالى لا البيان والمشاهدة
لا المراسلة لا تقول انفسه الشواغل فى حقهم عالم يتنازع فيه احد وجود المشقة والام
فى العبادة والعمل عند عدم المناق والضاد بما لا يعقل قلت او كرت وكون باقى الصفات
فى حق الانبياء اضعف وادنى مما لا يجمع والتيقيل وقد يتكلم بان الملائكة مفضلين بلا شهوة
وتلبيهم شهوة بلا عقل والانسان كليهما فاذا ترجح شهوة على عقله يكون ادنى من البهائم
لقوله تعالى بل هم اضل فاذا ترجح عقله على شهوة يجب ان يكون اعلى من الملائكة وهذا
مأد الى ما سبق لان تمام تقريره هو ان الكافر اثر النقصان مع التمكن من الكمال وكل من فعل
كذا فهو اضل واراد من آثره بدونه لان اثار الشئ مع وجود المضاد والتناقى ارجح والبلغ
من اثاره بدونه فيلزم ان يكون من اثر الكمال مع التمكن من النقصان افضل واكمل من آثره
بدونه واما التسك بقوله تعالى ولقد ذكرنا نبي آدم والتكريم المطلق لاحد الاجناس يشعر بفضله
على غيره فضعيف لان التكريم لا يوجب التفضيل سچا مع قوله تعالى وفضلناهم على كثير من
خلقنا تفضيلا فانه يشعر بعدم التفضيل على القليل وليس غير الملائكة بالا جماع كيف
وقد وصف الملائكة ايضا بانهم عباد مكرمون (قال وتلك الخالفون ٢) ايضا يوجبوه تغلبة
وعقلية اما العقلات فبها قوله تعالى والله يسجدوا لى السموات وما فى الارض من دابة والملائكة
وهم لا يستكبرون يخافون ربهم من فوقهم ويعلمون ما بين ايديهم من خصصهم بالتواضع وترك
الاستكبار فى السجود وفيه اشارة الى ان غيرهم ليس كذلك وان امسبب التكبر والتعظم حاصلة
لهم ووصفهم باستراخ الخوف وامثال الاوامر ومن جهلها اجتنب التهنيت ومنها قوله تعالى ومن
عنده لا يستكبرون عن عبادته ولا يستخسرون يسعون الليل والنهار لا يفترون وصية بهم بالقرب
والشرف عنده وبالتواضع والمواظبة على الطاعة والتسبيح ومنها قوله تعالى بل عباد مكرمون
لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون الى ان قال وهم من خشية متفقون وخصصهم بالكرامة
المطلقة والاستئلال والخشية وهذه الامور اساس كافة الخيرات والجواب ان جميع ذلك اغتدلت
على فضلتهم لا تفضليتهم سمعنا على الانبياء ومنها قوله تعالى قل لا اقول لكم عدى خسر ان الله ولا علم
الغيب ولا اقول انى ملك فان مثل هذا الكلام يتماحس اذا كان الملك افضل والجواب انه انما قال

٧ واجب بان يفضله على قواعده
الفاصلة وبعضها مشترك وبعضها
معارض الثامن ان اعلموا اكثر واودم
واقوم وعلوهم اكل واكثر واجب
بان الغرور بقهر المضاد وتعمل
المشاق ادخل في استحقاق الثواب
من

٧ الصراف منه عساوه والكرامة
ظهور امر خارق للعادة من قبله
بلا دعوى النبوة وهي جائزة ولو
بقصد الولي ومن جنس المعجزات
اشتمل قدرة الله تعالى وواقعة
كقصه مريم وآصف واصحاب
الكهف وماتوا ربهم من الصحابة
والسابعين وكثير من الصالحين
وخافت المعتلة لانها توجب
الناس التي بغيره اذ العقاق هو
المجرة والخروج من بعض العادة
لكثرة الاولياء وانسداد باب اثبات
النبوة لا احتمال ان تكون المجرة
اكراما لا تصدق بقاوا الاخلال
بعض قدر الانبياء لمشاركة
الاولياء والجواب ان الكرامة
لا تقارن دعوى النبوة وكثرها
تكون استمراقة بعض العادة والمقارنة
للدعوى تقيد بالقطع بالصدق عادة
والكرامة تزيد جلالة قدر الانبياء
حيث تالمتهم ذلك بركة الاقدار
وبما هو قوي في منع الاختيار
بالغيث قوله تعالى عالم الغيب فلا
يقهر على شيه احدا الا من ارضى
من رسول والجواب انه لو سلم عدم
الغيب يجوز ان يخص بحال الغيب
بقريضة السباق لذكور القصد
في سلب العموم او يخص الاطلاق
بما يكون بطريق الوحي من

ذلك حين استجبه قر يش العذاب الذي اوعده بآله تعالى والذين كذبوا بآياته عذاب
العذاب بما كانوا يفسقون والمعنى اني لست بمالك حتى يكون لي القوة والقدرة على ازال العذاب
بأن الله كما كان لجبريل عليه السلام او يكون لي العلم بذلك باخبار من الله بلا واسطة ومنها
قوله تعالى فانهم يكلمون بكلمات من هذه الشجرة الا ان تكونوا ملكين اي الا كرامة ان تكلموا ملكين
يعني ان الملكية بالقرينة العليا وفي الاكل من الشجرة ارتقاء اليها والجواب ان ذلك تجريه
من الشيطان وتحييل ان ما يشاهد في الملك من حسن الصورة وعظم الخلق وكمال
القوة يحصل باكل الشجرة ولو سلم فغاية التفضيل على آ م عليه السلام قبل النبوة
ومنها قوله تعالى علمه شديد القوى يعني جبريل عليه السلام والمعلم افضل من المتعلم والجواب
ان ذلك بطريق التبليغ ونما التعليم من الله تعالى ومنها قوله تعالى ان يستكشف المسبح
ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون ان لا يترفع عيسى في النبوة ولا من هو ارفع منه درجة
كقولك ان يستكشف من هذا الامر الزور ولا السلطان او عكست احلت شهادة علماء البيان
والبصراء بسلام الكلام عليه قوله تعالى وان ترضى عنك اليهود والنصارى لمي مع انهم
اقرب وودة لاصل الاسلام وهذا خص الملائكة بالقرين منهم لكونهم افضل والجواب
ان الكلام سبق لرد مقالة النصارى وغيرهم في المسيح وادعائهم فيه مع النبوة النبوة بل
الاولوية والترفع عن عبودية لكونه روح الله ولد بلا باب ولا كونه بغير الاكله والارض والمعنى
لا يترفع عيسى عن العبودية ولا من هو فوقه في هذا المعنى وهم الملائكة الذين لا باب لهم ولا م
ويقدر على ما لا يقدر عليه عيسى عليه السلام ولا تالة على الافضلية بمعنى كونه الثواب
وبار للمكالات الا ان فيما ذكرت من المثال لم يقصد الزيادة والرفعة في الفضل والشرف
ولكمال بل فيها موقنة الاستكشاف والامساك بالثبوت والاستكبار والاستعلاء في اساطين وقرب
المودة في النصارى ومنها الطراد تقديم ذكر الملائكة على ذكر الانبياء والزلل ولا يعقل له جهة
سوى الافضلية والجواب انه يجوز ان يكون بجهة تقديمه في الوجود اذ في قوة الايمان بهم والاهتمام به
لانهم اخي فالإيمان بهم اقوى والقرين يص عليه اسرى واما العقليات فذهبا ان الملائكة روحانيات
مجردة في ذاتها متعلقة بالهيكل العلوية مبرأة عن خلق المادة وعن الشهادة والغضب للذين هما
سبب الشرور والفتن لا يمتص في الكمالات العلمية بالعلم من غير شوائب الجهل وانقص
والخروج من القوة الى الفعل على التدرج ومن احتمال الفلظ قوية على الافعال الجيدة واحداث
السحب والزلازل وامثال ذلك مطلعة على استمرار الغيب سابقه الى انواع الخير ولا كذلك
حال البشر والجواب ان معنى ذلك على قواعد الفلسفة دون الملة ومنه ان اعتلهم المستوجبة
للثبوت اكثر لطول زمانهم وادوم لعلم تحلل الشواغل واقوم لسلامتهم عن غمط المعاصي
المنقصة للثواب وعلوهم اكل واكثر لكونهم نورانيين وحياتيين يشاهدون الروح الحقة وظ
المنقش بالآيات واسرار الغيبات والجواب ان هذا لا يمنع كون اعمال الانبياء وعلوهم افضل
واكثر ثوابا لجهات اخر كقهر المضاد والمناق وتعمل المنع والمشايق ونحو ذلك على هامر
(قال المبحث الثامن الولي هو المعارف بالله تعالى ٧ وصفاته المراتب على الطاعات المختب
عن المعاصي المعرض عن الانهالك في القذات والشهوات وكرامته ظهور امر خارق للعادة
من قبله غير مقارن لدعوى النبوة وبهذا يتميز عن المجرة وبمقارنة الاعتقاد والعمل الصالح
والنزام متابعة النبي عن الاستدراج وعن مؤكدا تكذيب الكذابين كما يرى ان مسئلة ديا
لاعوان تصير عبثه الموراء صحيحة فصارت عبثه الصحيحة عوراء وسمى هذا الهانة وقد نفي
الخوارق من قبل عوالم المسلمين تخليصا لهم من الخن والتمكارة وتسمى معونة فلذا قالوا ان الخوارق

انواع اربعة ميجرة وكرامة ومعونة واهانة وذهب جمهور المسلمين الى جواز كرامة الاولياء
 ومنعه اكثر المعتزلة والاسنادية يميل الى قرب من مذهبهم كذا قال امام الحرمين ثم المجوزون
 ذهب بعضهم الى امتناع كون الكرامة مقصدا واختيار من الولي وبعضهم الى امتناع كونها على
 قضية الدعوى حتى لو ادعى الولي الولاية واعتقد بخوارق العادات لم يجز ولم يقع بل بما يسقط عن
 مرتبة الولاية وبعضهم الى امتناع كونها من جنس ما وقع ميجرة لئلا يكتسب الصبر والفتل
 العسا واجبا للموتى قالوا وبهذه الجهات تتمايز عن الميجرات وقال الامام هذه الطرق غير
 سديدة والمرضى عندنا يجوزون خوارق العادات في معرض الكرامات والتمتعنا عن الميجرات
 بخوارقها عن دعوى النبوة حتى لو ادعى الولي النبوة صار عدو لله لا يستحق الكرامة بل اللعنة
 والاهانة فان قيل هذا الجواز مناف للاعجاز اذ من شرطه عدم تمكن الغير من الاتيان بالمثل
 بل مفض الى تكذيب النبي حيث يدعى عندنا تحدى الله لا ياتي احد بمثل ما نيت به قلنا المتناسي هو
 الاتيان بالمثل على سبيل المعارضة ودعوى النبي انه لا ياتي بمثل ما نيت به احد من المتعدين
 لانه لا يظهر مثله كرامة لولي او ميجرة لشي اخر نعم فقدر في بعض الميجرات ان يصطاع على
 ان احدا لا ياتي بشيء اصلا كالقرآن وهو لا ياتي في الحكم بان كل ما وقع ميجرة لشي يجوز ان يقع
 كرامة لولي انسان على الجواز ما عرف الميجرة من امكن الامر في نفسه وسنول قدرة الله تعالى وذلك
 كالك الذي يصدق رسوله ببعض ما ليس من عاداته يفعل مثل ذلك اكراما لبعض اوليائه وعلى
 الوقوع وجهان الاول ما ثبت بالنص من قصة مريم عند ولادة عيسى عليه السلام وله ثلث خد
 عليها زكريا الخراب وجد عندها زكيا قال يا عيسى اني قد هذا قالت هو من عند الله وقصة
 اصحاب الكهف وابيهم في الكهف ستين بلاطع وشرب وقصة آصف وابيائه بعش بلقيس
 قبل ارتداد الطرفان قيل كان الاول ارضا صا النبوة عيسى او ميجرة لذكره واثباته لئلا كان
 نبيا في زمن اصحاب الكهف والثالث اسلم ان صلى الله عليه وسلم قلنا سبق القصص يدل
 على ان ذلك لم يكن لقصد تصديقهم في دعوى النبوة بل لم يكن لذكره على ذلك ونذا سأل
 ونحن لا ندعي الاجواز ظهور الخوارق من بعض الصالحين غير مبررة بدعوى النبوة ولا مسوقة
 لقصد تصديق نبي ولا بضربا نسميته ارضا صا او ميجرة لشي هو من امته على ان ما ذكره يتم على
 كثير من ميجرات الانبياء لجواز ان يكون ميجرة لشي آخر والثاني ما تواتر عنه وان كانت التفاصيل
 احادا من كرامات الصحابة والتابعين ومن بعدهم من الصالحين كرواية عمر رضي الله عنه
 على النبي جبرته بها وقد قال يا سارية الجبل الجبل وسمع سارية ذلك وكشرب خالد
 رضي الله تعالى عنه السم من غير ان يضربه وامامنا على رضي الله تعالى عنه فاكتر
 من ان يخصي وبالجملة وتظهر كرامات الاولياء بكان يلحق بظهور ميجرات الانبياء وانكارها
 ليس يلزم من اهل البدع والاهواء اذ لم يشاهدوا ذلك من انفسهم قط ولم يسمعه من
 رؤسائهم الذين يزعمون انهم على شيء مع اجتهدهم في امور العبادات واجتناب الشبهات
 فوقعوا في اولياء الله تعالى اصحاب الكرامات يزعمون ادعيتهم وبمضت وكونهم لا يسمونهم
 الا باسم الجهة المتصوفة ولا يعدونهم الا في عداد احاد المبدعة فاعدين تحت المثل السائر
 او سمعهم سبوا وادوا بالابال ولم يسموا ان يسمي هذا الامر على صفاته العفيدة ونشأة السريرة واقتفاء
 الطريقة واصطفاة الحقيقة وانما الجب من بعض فقهاء اهل السنة حيث قال فيما روى
 عن ابراهيم بن ادهم انهم راوه باصرة يوم التروية وفي ذلك اليوم عكة ان من اعتقد جواز ذلك
 بكفر والانصاف ما ذكره الامام النسفي حين سئل عما يحكي ان انكسمة كانت تزور واحدا
 من الاولياء هل يجوز القول به فقال نقص العادة على سبيل الكرامة لاهل الولاية جائز عند اهل

السنة وللخالف وجوه الأول وهو العمدة أنه لو ظهرت الخوارق من الولي لالتبس النبي بغيره
 إذ الفارق هو الهجرة ورد بما مر من الفرق بين الهجرة والكرامة الثاني أنها لو ظهرت لكثرت
 كثرة الأولياء وخرجت عن كونها خارقة للعادة هـ ورد بالنوع بل غاية استمرار تقص العادة
 الثالث لو ظهرت لا تعرض التصديق لأنسدياب أثبات النبوة بالحجزة لجواز أن يكون
 ما يظهر من النبي لغرض آخر غير التصديق ورد بما مر من أنها عند مقارنة الدعوى تنفد
 للتصديق قطعاً الرابع أن مشاركة الأولياء للأنبياء في ظهور الخوارق تحل بعظم قدر الأنبياء
 ووقعهم في النفوس ورد بالنوع بل يزيد في جلالة أقدارهم والرغبة في اتباعهم حيث نالت عنهم
 واتباعهم مثل هذه الدرجة ببركة الاقتداء بشريعتهم والاحتشام على طريقتهم الخامس
 وهو في الأخبار عن المغيبات قوله تعالى عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحداً إلا من أذننى
 من رسول الرسل من بين المرغضين بالإطلاع على الغيب فلا يطلع غيرهم وإن كانوا أولياء
 حر نضين فما يشاهد من الكهنة القساء الجن والشياطين ومن أصحاب التعبير والنجوم نظنون
 واستدلالات ربما تقع وربما لا تقع ليس من الإطلاع الله تعالى في شيء والجواب أن الغيب ههنا
 ليس للعموم بل مطلقاً أومعاً هو وقت وقوع الغيبة بقريئة السياق ولا يبعد أن يطلع عليه
 بعض الرسل من الملائكة أو البشر فيصعب الاستثناء وإن جعل منعظاً فلا يخاف لا لا امتناع
 حينئذ في جعل الغيب للعموم لكون اسم الجنس المنضاف بمنزلة المنفرد بالنام سباً وقد كان
 في الأصل مصدراً ويكون الكلام سلب العموم أى لا يطلع على كل غيبه أحداً وهو لا ينفى الإطلاع
 البعض على البعض وكذا لا اشكال أن يخص الإطلاع بطريق الوحي وبالجملة فالاستدلال مبنى
 على أن الكلام للعموم سلب أى لا يطلع على شيء من غيبه أحداً من الأفراد نوعاً من الإطلاع
 وذلك ليس بالانحى (قال خاتمة) حتى من بعض الكرامات الأول قديبلغ درجة النبي بل أعلى
 وعن بعض الصوفية أن الولاية أفضل من النبوة لأنها تنبى من القرب والكرامة كما هو شأن
 خواص الملك والمقربين منه والنبوة عن الأنبياء والتبليغ كما هو حال من أرسله الملك إلى الرعايا
 أتباع أحكامه إلا أن الولي لا يبلغ درجة النبي لأن النبوة لا تكون بدون الولاية وعن أهل الإباحة
 والاتحاد أن الولي إذا بلغ الغاية في المحبة وصفه القلب وكال الاخلاص سقط عنه الأمر
 والتهى ولم يضره الذنب ولا يدخل آثار بارتكاب الكبيرة والكل فاسد بإجماع المسلمين والأول خاصة
 بأن النبي مع ماله من شرف الولاية معصوم عن المعاصي مأمور عن سوء العاقبة بحصصهم
 الخصوص الفاطمة مشرف بالوحي ومشاهدة الملك مبعوث لإصلاح حال العالم ونظام أمر
 المعاش والمعاد إلى غير ذلك من الكمال والثاني بأن النبوة تنبى عن البعثة والتبليغ من الحق إلى
 الخلق فنهيا ملاحظة الجسائين ويتضمن قرب الولاية وشرفها لا محالة فخصر عن مرتبة
 ولاية غير أنبياء لأنها لا تكون على غاية الكمال لأن علامة ذلك نيل مرتبة النبوة نعم قد يقع تردد
 في أن نبوة النبي أفضل أم ولايته فمن قائل بالاول لما في النبوة من معنى الوساطة بين الجانبين والقيام
 بمصالح الخلق في الدارين مع شرف مشاهدة الملك ومن مائل إلى الثاني لما في الولاية من معنى
 القرب والاختصاص انتهى يكون في النبي في غاية الكمال بخلاف ولاية غير النبي في كلام بعض
 العرفاء ما أن قيل الولاية أفضل من النبوة لا يصح مطلقاً وليس من الأدب إطلاق القول به بل
 لابد من التقييد وهو أن ولاية النبي أفضل من نبوة لأن نبوة الشريعة متعلقة بمصلحة الوقت
 والولاية لا تتعلق إلا بوقت دون وقت بل قام سادتها إلى قيام الساعة بخلاف النبوة فإنها
 مخومة بمحمد صلى الله عليه وسلم من حيث ظاهرها الذى هو الأنبياء وإن كانت دائماً من حيث
 باطنها الذى هو ولاية عيسى التصرف في الخلق بالحق فإن الأولياء من أمة محمد صلى الله عليه

٣ لا يبلغ الولي درجة النبي ولا يستغنى
 عنه التكليف بكمال الولاية ولا تكون
 ولاية غير النبي أفضل من النبوة وإنما
 الكلام في ولاية قبل هي أفضل لما
 فيها من معنى القرب والاختصاص
 وقيل بل نبوة لما فيها من الوساطة
 بين الحق والخلق والقيام بمصالح
 الدارين مع شرف مشاهدة الملك

من

وسلم حلة تصرف ولايته بهم تصرف في الحق بالحق الى قيام الساعة ولهذا كانت علامته
 المتأبعة اذ ليس الولي الا يظهر تصرف اليه ولما بطلان القول بسقوط الامر والهي
 ظهروا لخطايات ولا يأكل الناس في المحبة والاخلاص هم الانبياء سيما حبيب الله مع ان التكليف
 في حقهم ثم يأكل حتى يعاينون بادنى ذلة بل تركه الاصل نعم حكى عن بعض الاولياء انه استقى الله
 عن التكليف وسأله الاعتناق عن ظواهر العبادات فاجابه ان ذلك بان سلبه العقل الذي هو
 مناط التكليف ومع ذلك كان من علو المرتبة على ما كان وانت خير بان تسافر لاسباب
 من العبادة ولا يغتر في الطاعة ولا يسأل الهبوط من اوج الكمالات الى حضيض لغصان واليزول
 من معارج المآل الى منزل الحيوان بل بما يحصل له كان الانجذاب الى عالم القدس والاستغراق
 في ملاحظة جناب الحق بحيث يذهل عن هذا العالم ويحل بالتكليف من غير تأمل بذلك لكنه
 في حكم غير المكلف كالتأمل وذلك لجهل من مراعاة الاخرين وملاحظة الجانبين فربما يسأل
 دوام تلك الحالة وعدم العود الى عالم الظاهر وهذا انه هو الجنون الذي ربما يرجع على
 بعض العقول والمسموعين به هم المسموعون بمجانين العقلاء وبهذا يظهر فضل الانبياء على الاولياء
 فانهم مع ان استغراقهم اكل وانجذابهم اشغل لا يتخلون بادنى طساعة ولا يتساهلون في هذا
 الجانب ساعة لان قوتهم القدسية من الكمالات بحيث لا يشغلها شغل عن ذلك الجانب ولهذا
 ينسب عليهم ادنى ذلة عن منهج الصواب (قال المبحث التاسع السحر) انما هو امر خارج العبادة
 من نفس شريفة خبيثة بمباشرة اعمل مخصوصة يجرى فيها اتعلم وبهذين الاعتبارين
 ينطق المجرة والكرامة وبانه لا يكون بحسب اقتراح، اقتراح وبانه يتخص بعض الانبياء او
 الامكنة او لشرائط وبانه قد تصدى بعارضته وينزل اليه في الايمان بمثله وبان صاحبها
 يعان بالفسق ويتصف بالرجس في الظاهر والباطن والخرى في الدنيا والآخر الى غير ذلك من وجوه
 المفارقة وهو عند اهل الحق جائز فعلا ثابت سمعاً وكذلك الاصابة بالعين وقالت المعتزلة بل
 هو مجرد اراء مالا حقيقة له بزملة الشهادة التي سببها خفة حركات البدن او خفا وجه الحيلة
 فيه لما على الجواز ما مر في الانجذاب من اسكان الامر في نفسه وتحويل قدرة الله تعالى فله هو
 الخالق وانما الساحر فاعل وكاسب وايضا اجاع الفقهاء وانما اختلافوا في الحكم وعلى الوقوع
 وجوده منها قوله تعالى يملون الناس السحر وما نزل على الملكين ببابل هاروت وماروت الى قوله
 فيتعولون منها ما يفرقون به بين المرء وزوجه وما هم بضارين من احد الا باذن الله وفيه اشعار
 بانه ثابت حقيقة ليس مجرد اراء وتوقيه وبان المؤثر والחסاني هو الله وحده ومنها سورة الفلق
 فقد اتفق جمهور المسلمين على انها نزلت فيما كانت من سحر ليدفن اعصم اليهودى رسول الله صلى
 الله عليه وسلم حتى مرض ثلث ليل ومنها ما روى ان جارية سحرته عاشت رضي الله عنها وانه سحر ابن
 عمر رضي الله عنه فحكو عنبه فان قيل لوضع السحر لاضرت الضررة بجمع الانبياء واصلحين
 واصلوا لانفسهم الملك العظيم وكيف يصح ان يسحر النبي صلى الله عليه وسلم وقد قال تعالى والله
 اعصمكم من الناس ولا يفلح الساحر حيث اتى وكانت الكفرة يعيرون النبي صلى الله عليه وسلم به مسهور
 مع القلع بانهم كاذبون قلنا ليس الساحر يوجد في كل عصر وزمان وبكى قطر ومكان ولا ينفذ
 حكمه كل اوان ولا له يد في كل شأن والى ما يعصوم من ان يهلك الناس او يوقع خلافاً كثيرة
 لان يوصل صمداً والمالى بنه وسراد اكفار يكون مسكورا اله مجنون ازيل عقله بالسحر حيث
 تركه بينهم فان قيل قوله تعالى في قصه موسى صلى الله عليه وسلم فيجلب اليه من سحرهم انها تسحق
 يدل على انه لا حقيقة للسحر وانما هو تخيل وتوهم قلنا يجوز ان يكون سحرهم هو ايقاع ذلك
 التخيل وتوهم حتى ولو سلم كون اثره في تلك الصورة هو التخيل لا يدل على انه لا حقيقة له اصلا

٣

انما هو امر خارج العبادة بمباشرة اعمل
 مخصوصة يجرى فيها التعليم والتعلم
 وتعين عليها شدة النفس وتباني
 فيها المعارضة وهو جائز فعلا
 كالكرامة والمجرة وبان سمعاً بقله
 تعالى يملون الناس السحر الآية وما
 ثبت من انه سحر النبي صلى الله عليه
 وسلم وما أشبهه وابن عمر رضي الله عنهما
 والطعن الكاذب من الكفرة في النبي
 صلى الله عليه وسلم بانه مسكور او يد
 به زوال العقل بالسحر والعصمة المشار
 اليها به قوله تعالى والله اعصمكم
 من الناس هي العصمة ان يهلكوه
 او يوقعوا خلافاً في نبيه وليس الساحر
 ان يفعل ما يشاء من الاضرار بالانبياء
 وازالة ملك الخلق وغير ذلك وقوله
 تعالى يجلب اليه من سحرهم لا يدل
 على ان كل سحر تخيل وتوهم بزملة
 الشهادة على ما هو رأى المسترلة
 واما الاصابة بالعين فتكاد تجري
 مجرى المشاهدات وفيها زل قوله
 وان يصعد الذين كفروا الى ربك
 باصايرهم واختلف القائلون بالسحر
 والعين في جواز الاستمانعة بآثاره والعود
 وفي جواز تعليق التأميم والتفشي المسح
 والمسئلة فربما

وأما الأصابع بالعين وهو ان يكون بعض النفوس خاصيةً لها إذا استحسنَت شيئاً لحقته الآفة
فنبهت بها بكاد يجرى مجرى المشاهدات التي لا تنظر إلى جهة وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم
الدين حق وقال العين يدخل الرجل القبر والجل القدر وذهب كثير من المفسرين إلى أن قوله
تعالى وإن بكاد الذين كفروا لم يعرفوا ألقوا بك بأبصارهم الآية زل في ذلك وقالوا كان العين في بني أسد
وكان الرجل منهم يجوع ثلاثة أيام فلا يمر به شيء يقول فيه لم أرك اليوم إلا عانة فائس الكفار
من بعض من كانت له هذه الصفة أن يقول في رسول الله صلى الله عليه وسلم ذلك فعصاه الله
واعترض الجلبا في بن القوم ما كانوا ينظرون إلى النبي صلى الله عليه وسلم فنظر استحسان بل معت
ويفض والجواب أنهم كانوا يستحسنون منه الفصاحة وكثيراً من الصفات وإن كانوا يغيثونه
من جهة الدين ثم لما قلنا في بعضهم والدين اختلاف في جواز الاستئناس بالرفق والعود وفي جواز
تعليق التأميم وفي جواز التفت بالمسيح واكمل من الطرفين اخبار وآثار الجواز هو الأرجح والمسئلة
بالفقهيات أشبه والله اعلم (قال الفصل الثاني في المعاد وفيه مباحث) وهو مصدر أو مكان وحقيقته
المورد توجه الشيء إلى ما كان عليه والمراد ههنا الرجوع إلى الوجود بعد القسا أو رجوع اجزاء البدن
إلى الاجتماع بعد التفرق وإلى الحياة بعد الموت والأرواح إلى الأبدان بعد المفارقة وأما المعاد
الروحاني المحض على ما مره الفلاسفة فمنا رجوع الأرواح إلى ما كانت عليه من الجهد عن علاقة
البدن واستعمال الأكلات أو التبرئ عما ابتليت به من الغلطات (قال البحث الأول ٩) كثير
من مباحث المتكلمين يرى في ظاهر اجنبية عن العلم بالعقائد الدينية ويعتمد تحقيق المقاصد
الأصلية إنها تامة في إيراد الحجج عليها أو دفع الشبهة عنها وذلك كأعادة العدم وثبوت
الجبر والخلاصة الفناء على العالم وجواز الخرق على الأفلاك وعدم اشتراط الحياة بالبدن وعدم
زوم تناسخ القوى الجسمانية وهو ذلك في إثبات الحشر وعذاب القبر والخلود في الجنة
والنار وغير ذلك على اختلاف الآراء وأما آخر بحث أعاده العدم خاصة إلى ههنا
لما جهنا من زيادة الاختصاص باسم المعاد حيث لا يتقرر إليها إلا ثبوت المعاد
بطريق الوجود بعد الفناء اتفق جمهور المتكلمين على جوازها والحكماء على
امتناعها وأما المعتزلة فذهب غير البصري إلى جواز إعادة الجواهر لكن يشاء
على بقاء ذواتها في العدم حتى لو بطلت لاستحاثات أعادتها واختلوا في الأعراض فقتل
بعضهم بمنع أعادتها مطلقاً لأن المعاد إما بما معنى فيلزم قيام المعنى بالمعنى وإلى هذا ذهب
بعض أصحابنا وقال الآكثرون منهم بامتناع إعادة الأعراض التي لا تبقى كالأصوات والآراء
لاختصاصها عند هم بالوفات وصحوا البساقية إلى ما يكون مقدوراً للعبد وحكموا بأنه لا يجوز
إعادتها للعبد والرب وإلى ما لا يكون مقدوراً لا يجد وجوزوا أعادتها لنا إفتاء أن الأصل فيما
لادليل على وجوبه وامتناعه هو الامتناع على ما قالت الحكماء إن كل ما قرع سمع من القريب
قدرة في بقعة الامكان مالم يذلل عنه قائم البرهان حتى ادعى عدم إعادة العدم فعليه الدليل
والزمان أن المعاد مثل المبدأ بل عينه لأن التكلام في إعادة العدم بعينه ويستحيل كون شيء
ممكناً في وقت محتاج في وقت لا تقطع به لا لثلاث لافات فيم هو بالذات وعلى هذا لا يرد ما قيل من أن العدم
وهو الوجود ثانياً إخص من مطلق الوجود ولا يلزم من امكان الاعم امكان الاخص وقريب
من هذا ما يقال أن العدم الممكن قابل للوجود ضرورة استحالته الانقلاب فالوجود الأول أن إعادة
زيادة استعداد القبول للوجود على ما هو شأن سائر القوابل ينافي على اكساب ملكة الانصاف
بالفعل فتدفع قابلية الوجود ثانياً القرب وإعادة على الفاعل أهون ويشاء أن يكون هذا هو الحق
والمراد بقوله تعالى وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه وإن لم يقدره زيادة الاستعداد

٩ يجوز إعادة العدم خلافاً للفلاسفة
مطابقاً لبعض المعتزلة في
الأعراض وبعضهم في غير الباقية
منها كالأصوات لنا إفتاء أن الأصل
هو الامتناع حتى يقول دليل الوجوب أو
الامتناع وإزاً ما أن المعاد مثل المبدأ
بل عينه فيمتنع كونه ممكناً في وقت محتاج
في وقت بل ربما يدعى أن الوجود الأول
أعاده زيادة استعداداً يقول الوجود على
ما يشير إليه قوله تعالى وهو أهون
عليه وفيه نظراً لما قيل أنه امتنع لأمر
لازم لا يقال فيمتنع أولاً

المعلوم بالضرورة انه لا ينقص عما هو عليه بالذات من قابلية الوجود في جميع الاوقات هذا ولكن
 الاقرب ان نحصل الاعادة اتي جعلت احوال على اعادة الاجزاء وما تنتجت من المواد الى ما كانت
 عليه من الصور والتأليفات على ما يشر اليه قوله تعالى قل يحييها الذي انشأها اول مرة لا على
 اعادة المعلوم لانه لم يبق هناك القابل والمستعد فضلا عن الاستعداد القوي ثم فان قيل
 ما معنى كون الاعادة احوال على الله تعالى وقدرته قديمة لتفاوت المقدورات بالنسبة
 اليها قلنا كون الفعل احوال يكون من جهة الفاعل بزيادة شرائط الفاعلية
 وتارة من جهة القابل بزيادة استعدادات القبول وهذا هو المراد ههنا واما من جهة قدرة
 الفاعل على فاعله على السواء لا يقال غاية ما ذكرتم ان المعلوم ممكن الوجود في الزمان الثاني
 كما في الزمان الاول نظرا الى ذاته وهو لا يذوق في امتناع وجوده لانه لا يحتاج الى كاشع الحكم عليه والاشارة
 اليه على ان الكلام ليس في الوجود بل في الاعادة التي هي الوجود الثاني لذلك الشيء بعينه وامكان
 الوجود لا يستلزم امكانها لانقول لو امتنع المعلوم لانه لا يحتاج الى امتناع وجوده او لا يحتاج الى امتناع
 ثم امكان الوجود مستلزم امكان الوجود سببا لانظر الى قدرة واحدة على ان امرها بالاعادة ههنا
 كونه معاد او بمعنى الوجود ثانيا (قال والمكبرون فهم من ادعى الضرورة ٨) وقال الحكم بان
 الموجود ثانيا ليس بعينه هو الموجود ولا ضروري لا يتردد فيه العقل عند الخلو عن شواذب
 التقليد وانصب واستحسنه الامام في المباحث حيث قال وتعم ما قال الشيخ من ان كل من يرجع
 الى فطرته السليمة ورفض عن نفسه الميل والعصية شهد عقله الصريح بان اعادة المعلوم
 متع والرد بالتح كيف وقد قال يجوز كبر من العلاء وقام البرهان عليه ومنهم من تحس بوجوده
 الاول انه لو اعيد المعلوم بعينه لم يتخلل العدم بين الشيء ونفسه واللازم باطل بالضرورة وبتبع
 ذلك بحسب وثيق فان معناه عند التحقيق يتخلل العدم بين زمان وجوده بعينه وانصاف ذلك
 الشيء بل وجوده السابق واللاحق نظرا الى الوقتين لا ينافي انفسه بالتحقق وبكفي لجهة
 تخلل العدم يتخلل الوجود بين العدم السابق واللاحق وجعل صاحب المواقف هذا الوجه
 يسانا له عوى الضرورة وهو مخالف لكلام القوم والتحقيق فان ضرورة مقدمة
 الدليل لا توجب ضرورة المدعى الثاني لوجاز اعادة المعلوم بعينه اى بجميع مشخصاته
 بل اعادة وقته الاول لانه من جملتها ضرورة ام الموجود بقية كونه في هذا الوقت غير الموجود
 بقية كونه في وقت آخر ولان الوقت ايضا معلوم يجوز اعادته لعدم التمايز وبطريق الاثر
 على من يقول يجوز اعادة الشكل لكن اللازم باطل لانفسه الى كون الشيء مبدأ من حيث انه
 معاد لا معنى للبدا الا لا الوجود في وقته الاول وفي هذا جرح بين المتقابلين حيث صدق على شيء واحد
 في زمان واحد من جهة واحدة انه مبدأ او معاد لا مشرا لا بعين ابروم كونه مبدأ من جهة كونه معادا
 ومنع اكونه معادا لانه الموجود في الوقت الثاني وهذا قد وجد في الوقت الاول ورفع لتفرقة
 والامتنياز بين المبدأ والمعاد حيث لم يكن معادا الا ان حيث كونه مبدأ والامتنياز بينهما
 بحسب العقل ضروري وقد يجعل هذا الوجه ثلثة اوجه بحسب ما يلزم من التعدادات
 والجابواب بالا نسب كون الوقت من مشخصات ما غاطعون بان هذا الكتاب هو بعينه الذي كان
 بالامس حتى ان من زعم خلاف ذلك نسب الى السقطة وتفسير الاعتبارات والاضافات
 لا ينافي في الوحدة الشخصية بحسب الخارج ولو لم يلائم ان ما يوجد في الوقت الاول يكون
 مبدأ البتة وتمايلزم لو لم يكن الوقت ايضا معادا اول يمكن هو مسبوقا بحدوث آخر وهذا
 ما عاين ان المبدأ هو الواقع اول لا الواقع في الزمان الاول والمعاد هو الواقع ثانيا لا الواقع
 في الزمان الثاني وهذا يمكن ان يدفع ما يقال لو اعيد الزمان بعينه لزم التسلسل لانه لا مفاعلة

في مكانة ومنهم من تحس بوجوده
 احدها انه لو اعيد لم يتخلل العدم
 بين الشيء ونفسه وهو باطل بالضرورة
 ورد بالتحق بان حاصله يتخلل العدم
 بين زمان وجوده بعينه وماذا لا
 يتخلل الوجود بين العدمين الشيء
 بعينه الثاني انه لو جاز اعادته
 بجميع مشخصاته لجاز اعادته
 وقته الاول فيكون مبدأ من حيث انه
 معاد وفيه جمع بين المتقابلين ومنع
 يكون معادا انفسه الموجود في الوقت
 الثاني ورفع لامتنياز اذ لم يكن معادا
 الا من حيث كونه مبدأ وادى بالوقت
 ليس من جهة المخصصات ولو لم
 فالوجود في الوقت الاول انما يلزم
 كونه مبدأ اول يمكن الوقت معادا
 اول يمكن هو مسبوقا بحدوث آخر
 وهذا ما عاين ان المبدأ هو الواقع
 اول لا الواقع في زمان اول والمعاد
 هو الواقع ثانيا لا الواقع في زمان ثان
 ذلك ان لو جاز لجاز ان يوجد
 ابتداء ما يماثل في الماهية
 وجميع مشخصات فيلزم عدم
 امتياز الاثنين ورد بان عدم الامتنياز
 في نفس الامر غير لازم وعند العقل
 غير مستحيل الزمان ان المعلوم لا يشاره
 اليه فلا تحكم عليه ورد بعد تسليم
 عدم ثبوت المعلوم ان التفسير
 والثبوت عند العقل كاف لجهة
 الحكم بما يقال المعلوم الممكن يجوز

ان يوجد متن

بين المبتدأ والمعاد بانامية ولا يوجد ولا شيء من العوارض والا لم يكن اعادته له بعينه بل بالقبلة والبعديّة بان هذا في زمان سابق وذلك في زمان لاحق فيكون الزمان زمان
بمعنى اعادته بعد المعدم و سلسل البعث او جازان يعاد المعدم بعينه بل زمان يوجد
ابتداء ما في له في المسامحة وجميع العوارض المنخفضة لان حكم الاشكال واحد ولان التقدير
ان وجود فرد بهذه الصفات من جملة الممكنات والزام باطل لعدم التميز بينه وبين المعاد لان
التقدير بشرها كما في الماهية وجميع العوارض واد بان عدم التميز في نفس الامر غير لازم
كيف واول ما يميز ان يكونا شيئين وعند العقل غير مسلم الاستحالة اذ ربما وليس وعلى العقل
ما هو متميز في نفس الامر وقد يجاب به اوضح هذا الدليل في زوق شخصين مماثلين ابتداء
بعين ما ذكرتم ويلزم عدم التميز وحاصله له لا ملائقي لهذا باعادة المعدم والم الرابع ان المعدم
تتمتع الاشياء به اذا بقي له ثبوت اصلا فمعنى الحكم عليه بحكمه العود لان الحكم ثبوت شيء
لشيء يقتضي تغيره وثبوته في الجملة والجواب عند المعزلة لقائلين بثبوت المعدم وبقاء ذاته ظاهر
وعندنا ان التميز والثبوت عند العقل كاف في بحكمه الحكم والاحتياج الى الثبوت المعنى انما هو عند ثبوت
الصفة له في الخارج وما يقال ان القضية تكون جسيمة ذهنية ولا حقيقة ولا خارجة فلا يفيد الاحتمال العود
في الذهن ليس بشيء لاننا نأخذ للقضية معقوما عامارها ان ما يصدق عليه الوصف العنواقي في الجملة
يصدق عليه المحمول فالحق هنا ان ما يصدق عليه انه معدم في الخارج يصدق عليه انه
يوجد في الخارج ولو سلمنا هذه فمعناها ان الموضوع المأخوذ في الذهن محكوم عليه
بالمحمول فالحق هنا ان المعنى الذهني المعدم في الخارج يصح ان يعاد يوجد في الخارج والجملة
فهذا كما يشال المعدم الممكن يجوز ان يوجد ومن سواد يجوز ان يعلم الى غير ذلك من الحكم
على ما ليس بوجوده في الخارج حال الحكم وقد يجاب عن جميع الوجوه بالانتمى بالاعادة ان يوجد
ذلك الشيء الذي هو مجموع اجزائه وعوارضه بحيث يقطع كل من يراه به وذلك الشيء كما يقال
اعد كالكلام اي تلك الحروف بآلة هو هياتها ولا يضر كون هذا مادا وفي زمان وذلك مبتدأ
وفي زمان آخر ولا المناقشة في ان هذا نفس الاول او مثله وهذا المقدر كاف في اثبات الحشر ولا يطل
بشيء من الوجود (قال المبحث الثاني) الفلاسفة الطبيعيون الذين لا يعتمدون في المسئلة والاف
الفلاسفة انه لا مادي بشر اصلا زعموا انهم انه هذا الهيكل المحسوس بماله من المراتج والقوى
والاعراض وان ذلك في ثبوت وزوال الخبرة ولا يلقى الا المواد العنصرية المتفرقة وانه لاعادة
للمدوم وفي هذا تكذيب للعقل على ما رآه المحققون من اهل الفلسفة وللشروع على ما رآه المحققون
من اهل الله وثوقه جاليلوس في امر المعاد لترده في ان النفس والمراتج في ثبوت فلا يعاد
ام جوهر باق بعد الموت يكون له المعاد وتلقى المحققون من الفلاسفة والمليين على حقيقة المعاد
واختلفوا في كيفية ذهب جمهور السليين الى انه جسماني فقط لان الروح عندهم جسم
سائر في البدن سريين انصار في الفهم والماء في الورد وذهب الفلاسفة الى انه روحاني فقط
لان البدن عندهم بصورة واعراضه فلا يعاد وانفس جوهر مجرد باق لا سبيل اليه للتناهي يعود
الى عالم الجردات يقطع المناقشات وذهب كثير من علماء الاسلام كالامام الغزالي والكنهي
والخلميني والراغب والنسائي ابن زيد الدبوسي الى القول بالمعاد الروحاني والجسماني جميعا دعاهما
الى ان النفس جوهر مجرد يعود الى البدن وهذا رأى كثير من الصوفية والشيعة والكرامية
وه يقول جمهور النصارى والشيعة قال الامام الرازي الان الفرق ان المسلمين يقولون
بحدوث الارواح ورودها الى الايمان في هذا السلام بل في الآخرة والتب سبعة يقدمها وردها

فنفاه الطبيعيون ذهبوا الى ان الانسان هو هذا الهيكل المحسوس الذي يبقى بصورة واعراضه فلا يعاد وثوقه جاليلوس لترده في ان النفس والمراتج ام جوهر باق وابتداء الحكمة والمليون الان انه عند الحكمة روحاني فقط وعند جمهور المسلمين جسماني فقط بناء على ان الروح جسم لطيف وعند المحققين منهم كالغزالي والخلميني والراغب والقاضي وابن زيد روحاني وجسماني فدعاهما الى تجرد النفس وعليه اكثر الصوفية والشيعة والكرامية وليس بهذا سمح لانه في الدنيا لا بد من ما هو عود في الآخرة الى بدن من الاجزاء الانسانية للبدن الاول والقول بانه ليس هو الاول بعينه لا يضر ورد سادس بقوله تعالى كلا نصبت جلودهم بدناسهم جلودا غيرها وقوله تعالى او ليس الذي خلق السموات والارض بقادر على ان يخلق مثلهم بلى وما ورد في الحديث من كون اهل الجنة جردا مرءا وصكون ضرس الخمي مثل احد لنا انه امر ممكن اخبره الصادق اذ تواز من بيتنا القول به وورد في التنزيل بل لا يحتمل اننا وبل مثل قل يحيى انى انشأها اول مرة فانهم من الاجداث الى ربهم ينصرون وقوله يحسب الانسان ان لن يجيع عقابا يوم تخلق الارض عنهم سراعا ذلك حشر علينا يسير الى غير ذلك من الآيات والاحاديث وجعلها في التنبيل البعاد الروحاني ترغيبا وترهيبا للعوالم وتبنيها لاسر القسام نسبة للايمان الله الكذب في التبليغ والفضال الضلالي متن

بين المبتدأ والمعاد بانامية ولا يوجد ولا شيء من العوارض والا لم يكن اعادته له بعينه بل بالقبلة والبعديّة بان هذا في زمان سابق وذلك في زمان لاحق فيكون الزمان زمان
بمعنى اعادته بعد المعدم و سلسل البعث او جازان يعاد المعدم بعينه بل زمان يوجد
ابتداء ما في له في المسامحة وجميع العوارض المنخفضة لان حكم الاشكال واحد ولان التقدير
ان وجود فرد بهذه الصفات من جملة الممكنات والزام باطل لعدم التميز بينه وبين المعاد لان
التقدير بشرها كما في الماهية وجميع العوارض واد بان عدم التميز في نفس الامر غير لازم
كيف واول ما يميز ان يكونا شيئين وعند العقل غير مسلم الاستحالة اذ ربما وليس وعلى العقل
ما هو متميز في نفس الامر وقد يجاب به اوضح هذا الدليل في زوق شخصين مماثلين ابتداء
بعين ما ذكرتم ويلزم عدم التميز وحاصله له لا ملائقي لهذا باعادة المعدم والم الرابع ان المعدم
تتمتع الاشياء به اذا بقي له ثبوت اصلا فمعنى الحكم عليه بحكمه العود لان الحكم ثبوت شيء
لشيء يقتضي تغيره وثبوته في الجملة والجواب عند المعزلة لقائلين بثبوت المعدم وبقاء ذاته ظاهر
وعندنا ان التميز والثبوت عند العقل كاف في بحكمه الحكم والاحتياج الى الثبوت المعنى انما هو عند ثبوت
الصفة له في الخارج وما يقال ان القضية تكون جسيمة ذهنية ولا حقيقة ولا خارجة فلا يفيد الاحتمال العود
في الذهن ليس بشيء لاننا نأخذ للقضية معقوما عامارها ان ما يصدق عليه الوصف العنواقي في الجملة
يصدق عليه المحمول فالحق هنا ان ما يصدق عليه انه معدم في الخارج يصدق عليه انه
يوجد في الخارج ولو سلمنا هذه فمعناها ان الموضوع المأخوذ في الذهن محكوم عليه
بالمحمول فالحق هنا ان المعنى الذهني المعدم في الخارج يصح ان يعاد يوجد في الخارج والجملة
فهذا كما يشال المعدم الممكن يجوز ان يوجد ومن سواد يجوز ان يعلم الى غير ذلك من الحكم
على ما ليس بوجوده في الخارج حال الحكم وقد يجاب عن جميع الوجوه بالانتمى بالاعادة ان يوجد
ذلك الشيء الذي هو مجموع اجزائه وعوارضه بحيث يقطع كل من يراه به وذلك الشيء كما يقال
اعد كالكلام اي تلك الحروف بآلة هو هياتها ولا يضر كون هذا مادا وفي زمان وذلك مبتدأ
وفي زمان آخر ولا المناقشة في ان هذا نفس الاول او مثله وهذا المقدر كاف في اثبات الحشر ولا يطل
بشيء من الوجود (قال المبحث الثاني) الفلاسفة الطبيعيون الذين لا يعتمدون في المسئلة والاف
الفلاسفة انه لا مادي بشر اصلا زعموا انهم انه هذا الهيكل المحسوس بماله من المراتج والقوى
والاعراض وان ذلك في ثبوت وزوال الخبرة ولا يلقى الا المواد العنصرية المتفرقة وانه لاعادة
للمدوم وفي هذا تكذيب للعقل على ما رآه المحققون من اهل الفلسفة وللشروع على ما رآه المحققون
من اهل الله وثوقه جاليلوس في امر المعاد لترده في ان النفس والمراتج في ثبوت فلا يعاد
ام جوهر باق بعد الموت يكون له المعاد وتلقى المحققون من الفلاسفة والمليين على حقيقة المعاد
واختلفوا في كيفية ذهب جمهور السليين الى انه جسماني فقط لان الروح عندهم جسم
سائر في البدن سريين انصار في الفهم والماء في الورد وذهب الفلاسفة الى انه روحاني فقط
لان البدن عندهم بصورة واعراضه فلا يعاد وانفس جوهر مجرد باق لا سبيل اليه للتناهي يعود
الى عالم الجردات يقطع المناقشات وذهب كثير من علماء الاسلام كالامام الغزالي والكنهي
والخلميني والراغب والنسائي ابن زيد الدبوسي الى القول بالمعاد الروحاني والجسماني جميعا دعاهما
الى ان النفس جوهر مجرد يعود الى البدن وهذا رأى كثير من الصوفية والشيعة والكرامية
وه يقول جمهور النصارى والشيعة قال الامام الرازي الان الفرق ان المسلمين يقولون
بحدوث الارواح ورودها الى الايمان في هذا السلام بل في الآخرة والتب سبعة يقدمها وردها

بين المبتدأ والمعاد بانامية ولا يوجد ولا شيء من العوارض والا لم يكن اعادته له بعينه بل بالقبلة والبعديّة بان هذا في زمان سابق وذلك في زمان لاحق فيكون الزمان زمان
بمعنى اعادته بعد المعدم و سلسل البعث او جازان يعاد المعدم بعينه بل زمان يوجد
ابتداء ما في له في المسامحة وجميع العوارض المنخفضة لان حكم الاشكال واحد ولان التقدير
ان وجود فرد بهذه الصفات من جملة الممكنات والزام باطل لعدم التميز بينه وبين المعاد لان
التقدير بشرها كما في الماهية وجميع العوارض واد بان عدم التميز في نفس الامر غير لازم
كيف واول ما يميز ان يكونا شيئين وعند العقل غير مسلم الاستحالة اذ ربما وليس وعلى العقل
ما هو متميز في نفس الامر وقد يجاب به اوضح هذا الدليل في زوق شخصين مماثلين ابتداء
بعين ما ذكرتم ويلزم عدم التميز وحاصله له لا ملائقي لهذا باعادة المعدم والم الرابع ان المعدم
تتمتع الاشياء به اذا بقي له ثبوت اصلا فمعنى الحكم عليه بحكمه العود لان الحكم ثبوت شيء
لشيء يقتضي تغيره وثبوته في الجملة والجواب عند المعزلة لقائلين بثبوت المعدم وبقاء ذاته ظاهر
وعندنا ان التميز والثبوت عند العقل كاف في بحكمه الحكم والاحتياج الى الثبوت المعنى انما هو عند ثبوت
الصفة له في الخارج وما يقال ان القضية تكون جسيمة ذهنية ولا حقيقة ولا خارجة فلا يفيد الاحتمال العود
في الذهن ليس بشيء لاننا نأخذ للقضية معقوما عامارها ان ما يصدق عليه الوصف العنواقي في الجملة
يصدق عليه المحمول فالحق هنا ان ما يصدق عليه انه معدم في الخارج يصدق عليه انه
يوجد في الخارج ولو سلمنا هذه فمعناها ان الموضوع المأخوذ في الذهن محكوم عليه
بالمحمول فالحق هنا ان المعنى الذهني المعدم في الخارج يصح ان يعاد يوجد في الخارج والجملة
فهذا كما يشال المعدم الممكن يجوز ان يوجد ومن سواد يجوز ان يعلم الى غير ذلك من الحكم
على ما ليس بوجوده في الخارج حال الحكم وقد يجاب عن جميع الوجوه بالانتمى بالاعادة ان يوجد
ذلك الشيء الذي هو مجموع اجزائه وعوارضه بحيث يقطع كل من يراه به وذلك الشيء كما يقال
اعد كالكلام اي تلك الحروف بآلة هو هياتها ولا يضر كون هذا مادا وفي زمان وذلك مبتدأ
وفي زمان آخر ولا المناقشة في ان هذا نفس الاول او مثله وهذا المقدر كاف في اثبات الحشر ولا يطل
بشيء من الوجود (قال المبحث الثاني) الفلاسفة الطبيعيون الذين لا يعتمدون في المسئلة والاف
الفلاسفة انه لا مادي بشر اصلا زعموا انهم انه هذا الهيكل المحسوس بماله من المراتج والقوى
والاعراض وان ذلك في ثبوت وزوال الخبرة ولا يلقى الا المواد العنصرية المتفرقة وانه لاعادة
للمدوم وفي هذا تكذيب للعقل على ما رآه المحققون من اهل الفلسفة وللشروع على ما رآه المحققون
من اهل الله وثوقه جاليلوس في امر المعاد لترده في ان النفس والمراتج في ثبوت فلا يعاد
ام جوهر باق بعد الموت يكون له المعاد وتلقى المحققون من الفلاسفة والمليين على حقيقة المعاد
واختلفوا في كيفية ذهب جمهور السليين الى انه جسماني فقط لان الروح عندهم جسم
سائر في البدن سريين انصار في الفهم والماء في الورد وذهب الفلاسفة الى انه روحاني فقط
لان البدن عندهم بصورة واعراضه فلا يعاد وانفس جوهر مجرد باق لا سبيل اليه للتناهي يعود
الى عالم الجردات يقطع المناقشات وذهب كثير من علماء الاسلام كالامام الغزالي والكنهي
والخلميني والراغب والنسائي ابن زيد الدبوسي الى القول بالمعاد الروحاني والجسماني جميعا دعاهما
الى ان النفس جوهر مجرد يعود الى البدن وهذا رأى كثير من الصوفية والشيعة والكرامية
وه يقول جمهور النصارى والشيعة قال الامام الرازي الان الفرق ان المسلمين يقولون
بحدوث الارواح ورودها الى الايمان في هذا السلام بل في الآخرة والتب سبعة يقدمها وردها

الها في هذا العالم وبكره والآخره والجنة والنار وانما نبهنا على هذا الفرق لانه يغلب
على الطباع العامة ان هذا المذهب يجب ان يكون كفرا وضلالا لا يكون مذهب اليدين الناصية
والنصارى ولا يوافقون الناصية انما يكون لا تكلمهم القايمة والجنة والنار والنصارى لقولهم
بالثابت واما القول بالنفس المجردة فلا يعرف اصلا من اصول الدين بل ربما يؤيد به وبين الطريق
الى اثبات المعاد بحيث لا يتدح فيه شبه المتكرين كذا في نهاية العقول وقد بالغ الامام الغزالي
في تحقيق المعاد الروحاني وبين انواع الثواب والعقاب بالنسبة الى الروح حتى سبق الى كثير
من الاوهام ووقع في السنة وبعض العوام له ينكر حشر الاجساد افتراء عليه كيف وقد صرح به
في مواضع من كتاب الاحياء وغيره ومذهب الى ان انكاره كفر وانما لم يشرحه في كتبه كثير شرح
لما قال الله ظاهر لا يمتنع الى زيادة بيان نعم ربما يميل كلامه وكلام كثير من القائلين بالعاقلين الى
ان معنى ذلك ان يخاف الله تعالى من الاجر له المتفرقة لذلك البدن يتناقص اليه نفسه المجردة
بالباقية بعد خراب البدن ولا يضرنا كونه غير البدن الاول بحسب الشخص ولا يمتنع اعادة
المعصوم بعينه وما شهد به النصوص من كون اهل الجنة جردا مردا وكون منكر الكافر مثل جبل احد
يعصد ذلك وكذا قوله تعالى كما نصبت جلودهم بدلناهم جلودا غيرهما ولا يعدل بكون قوله تعالى
او ايس الذي خلق السموات والارض بقادر على ان يخلق مثلهم اشارة الى هذا فان قيل فعلى
هذا يكون المساب والمساب بالذات والالام الجسمانية غير من عمل الطاعة وانكبت المعصية
فليس الله في ذلك بالدارك وانما هو لقروح ولو بواسطة الاثام وهو باق بعينه وكذا الاجزاء
الاصلية من البدن ولهذا يقال للشخص من الصبا الى الشيخوخة انه هو باق بعينه وان تبدلت
الصور والهياكل بل كثير من الآلات والاعضاء والبقال لمن جنى في الشباب فموت في الشيخوخة انها
سقوطه لغير الجاني قال لنا المعتز في اثبات حشر الاجساد دلائل السمع والمفصحة عنه فامة الافصاح
من الادب ان ينزل الاسلام ومن الكتب القرآن ومن الانبياء محمد عليه السلام والمعتزلة يدعون ثباته بل
وجوبه بدليل العقل وتقريره انه يجب على الله ثواب المطيعين وعقاب الماصين واعراض المستعدين
ولا يتأتى ذلك الا باعادةهم باعيا فيهم فيجب لان ما لا يتأتى الواجب الا به ارجب ورغمنا يكون بهذا
في وجوب الاعادة على تقدير الغناء وينادي على اصلهم الفاسد في الوجوب على الله تعالى وفي كون ترك
الجزاء فلهذا لا يصح صدوزه من الله تعالى مع امكان المناقشة في ان الواجب لا يتم الا به وانه لا يكتفي
بالمعاد الروحاني ويدفعون ذلك بان المطيع والعاصي هي هذه الجنة او الاجزاء الاصلية لا الروح
وعدده فلا يصل الجراء الى مستحقه الا باعادة نهارها والجناب ان اعتبر الامر بحسب الحقيقة
فالتحقيق هو الروح لا معنى الطاعة والعصيان على الادراكات والارادات والافعال
والحركات وهو ابدى لكل وان اعتبر بحسب الظاهر يلزم ان معاد جميع الاجزاء الكائنة من اول
التكليف الى الهلاك ولا يقولون بذلك فالاولى التمسك بدليل السمع وتقريره ان الحشر والاعادة
امر يمكن اخبره الصادق فيكون واقعا اما الامكان فلان الكلام فيما عدا من بعد الوجود
او تفرق بعد الاجتماع او مات بعد الحياة فيكون قابلا لذلك والفاسل هو الله القادر على كل
الممكنات العالم بجميع الكتابات والجزئيات واما الاخبار فلما تواتر من الانبياء سيما نبينا عليه
السلام انهم كانوا يؤمنون بذلك ولما ورد في القرآن من نصوص لا يحتمل اكثرها الا ويل مثل
قوله تعالى قال من يحرق المظالم وهي قلوبهم التي انشأها اول مرة فاشداهم
من الاجساد الى ربهم يسألون فسيقولون من بعدنا قل الذي فطركم اول مرة يحبس
الانسان ان ان يجمع عظمه على قادر بن عملي ان نسوي بسله وقالوا جلودهم لم شهدتم علينا
قالوا انطقنا الله الذي انطق كل شيء كما نصبت جلودهم بدلناهم جلودا غيرهم يوم تشرق

الارض عنهم سراً ذلك حشر علينا يسر افلا يعلم ان ذابث ما في القبور الى غير ذلك من الآيات
وفي الاجاديت ايضا كثيرة وبالجملة فانيات الحشر من ضرورات الدين وانكاره كفر يقين
فان قبل الآيات المشعة بانعاد الجحشاني ليست اكثر واظهر من الآيات المشعة بالثبوت
والجبر والتقدير ونحو ذلك وقد وجب تأويلها قطعا فلتصرف هذه ايضا الى بيان المعاد
الروحاني واحوال سعادة النفوس وشقاوتها بعد مفارقة الابدان على وجه يفهمه العوام
فان الانبياء معوثون الى كافة الخلايق لارشادهم الى سبيل الحق وتكليف نفوسهم بحسب
القوة النظرية والعلمية وتبينة النظام المقتضى الى صلاح الكل وذلك بالترغيب والترهيب
بالوعد والوعيد والبيشارة بما يمتدونه لذة وكلا والانذار بما يمتدونه منه المناهضة واكثرهم
عوام تحصر عقولهم عن فهم الكمالات الحقيقية ولذا ذات العقلية تقتصر على ما لغوه من اللذات
والالام الحسية وعرفوه من الكمالات والنقصات البدنية فوجب ان تخطبهم بالانبياء بما هو
مشال للمعاد الحق ترغيبا وترهيبا للعلوم وتبسيلا لاهل النظم وهذا ما قال ابو نصر الفارابي
ان الكلام مثل وخيلنا للفسفة قلنا انما يجب التأويل عند تعذر الظاهر وتعدر ههنا
سما على القول بكون البدن المعاد مثل الاول لاعينه وما ذكرتم من حل كلام الانبياء ونصوص
الحجج على الاشارة الى مثال معاد النفس والزيادة لمصلحة العامة نسبة الانبياء الى الكذب
فهي تتعلق بالتبليغ والقصد الى تضليل اكثر الخلائق والتعصب بطول العمر لترويج لباطل واخذاء
الحق لانهم لا يفهمون الهدى الظواهر التي لاحقيقة لها عندهم نعم اوقبل ان هذه الظواهر
مع ارادتها من الكلام وبطورتها في نفس الامر مثل المعاد الروحاني والذات والالام العقلية
وكذا اكثر ظواهر القرآن على ما ذكرنا من الحق من علماء الاسلام لكان حقا لرب فيه ولاعتداد
بمن يتبعه (قال اصح التكرير بروجوه والاد ٧) ان الامام الجعفي موقوف على اعادة العدوم
وقد بان استعمالها وجد التوقف امامي تقدير كونها إيجادا بعد القضاء فظاهرا امامي تقدير
كونها اجما واجبا بعد التفرق والوفاة قطع بفناء التأليف والمراج والحيوة وكثير من الاعراض
والهيئات والجواب منع امتناع الاعادة وقد تكلمنا على ادلتها ولو سلم فالرأى اعادة الاجزاء
الى ما كانت عليه من التأليف والحيوة ونحو ذلك وباضرتا كون المعاد مثل المبدأ لاعينه الثاني
لو اكل انسان انسانا وصار غذا له جزءا من يده فالاجزاء اما كولة اما ان تصادق بدن الاكل او قد بدت
المأكل والمأكل ان لا يكون احدهما بعينه مسادا معه على انه لا اولوية لجملة جزءا من بدن
احدهما دون الاخر ولا سبيل لجملة جزءا من كل منهما وايضا اذا كان الاكل كافرا او مأكولا
مؤنسا يلزم تبني الاجزاء العاصية او تعذيب الاجزاء الطيبة والجواب ان معنى بالحشر اعادة
الاجزاء الاصلية الباقية من اول العمر الى آخره لا الحاصلة بالذبة فالمعاد من كل من الاكل
والمأكل الاجزاء الاصلية بالحاصلة في اول العطرة من غير لزوم فساد فان قبل يموتون يصير تلك
الاجزاء اله ذائبة الاصلية في انا كولا الفضل في الاكل قطعة واجزاء اصلية لبدن آخر ويود
المحذور قلنا انفسا انما هو في موقع ذلك لافي اكله فلعل الله تعالى يحفظها من ان تصير جزءا
لابدن آخر فضلا عن ان تصير جزءا اصليا وقد ادعى المعتزلة انه يجب على الحكم حفظها عن ذلك
ليتمكن من ايصال اجزاء الى مستحقه ونحن نقول له يحفظها عن التفرق فلا يحتاج الى الخلط
الجمع والتأليف بل انما يصاد الى الحيوة والصور والهيئات فان قيل الآيات الواردة في باب الحشر
من مثل من يحيى العظام وهي رميم القامت وكأنا رايانا فمرقم كل مرقق انكم في خلق جديد تشعرون
بالن الاصلية وغير الاصلية ومشتزع الحق والمبطل ومتوارد الالبات والتي هي اعادة الاجزاء
بالمرها الى الحيوة الاصلية وحدها ولا اعادة العدوم بعينه قلنا ومن الآيات ما هو موقوف نفس

٧ لا اله الا الله موقوف على اعادة العدوم
للقطع بفناء المراج والحيوة والتأليف
والهيئات وقد ثبت استعمالها ورد
بنوع المقدس الثاني لو اكل انسان
انسانا فالاجزاء اما كولة اما ان تصاد
في بدن الاكل فلا يكون المأكل مأكولا
معاد او بالنكس على لا اولوية
ولا سبيل الى جعلها جزءا من كل
منهما والله يميز في اكل الكافر المؤمن
تبني الاجزاء العاصية وتعدر بيت
الطبيعة ودين المعاد هي الاجزاء
الاصيلة ولا محذور وما لله يحفظها
من ان تصير جزءا اصليا في بدن آخر
بل عند المعتزلة يجب ذلك لبطل
الجزاء الى مستحقه فان قيل مشل
من يحيى العظام وهي رميم انما هي
عائد تريا يشعر بان المشتزع اعادة
الاجزاء بأسرها قلنا انه ورد ازالة
لاستبدادهم احياء الريم والتراب
والوارد لايت نفس الاعادة ايضا
كثير مثل وهو لذى يبدأ الحق
ثم يعيده فسيقون من يعيدها
قل الذي فطركم اول مرة الثالث
ان الاعادة لا فرض عبث وفرض
عائد الى الله تعالى نقص والى العبد
اما ايصالهم وهو مسوف اوله ولان
في الوجود سيما في عالم المحس اذهى
خلاص من المم والايلا م لعبته
الخلاص غير لائق بالحكمة ورد منع
لزوم العرض ومنع انحصاره فيما ذكر
اذ مر بان ايصال الجزاء الى المستحق
غرضه ومنع كون اللذة سيما الاخرى
دفع الالام

الاعادة مثل وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده فسيقولون من بعدنا قل ان الله فعلكم اول مرة وكان
التكرار من اسبابهم احياء ما كانوا يشاهدون من الزمزم والرب فازيل اسبابهم هم بتذكير لبدء
الفترة والانتبيه على كمال العلم والقدرة واماديت اعادة المعلوم والاجراء الاصليه فلهذا لم يخطر
ببالهم الثالث ان الاعادة لا يفرض عبث لا يليق بالحكيم ولعرض عائذ الى الله تعالى نقص يجب
تنبه به عنه ولعرض عائذ الى التعداد ايضا باطل لانه اما ايصال الم وهو لا يليق بالحكيم ولما
ايسال للذة والذات في الوجود سمى في عالم الحس فكل ما يتخيل للذة فانما هو خلاصه عن الالم ولا الم
في عدم او الموت ليكون الخلاص عنه للذة مقصودة بالاعادة بل يتخصر ذلك بان يوصل اليه
الم ثم يخصه عنه فتكون الاعادة لا يوصل الم بعينه خلاص وهو غير لا يليق بالحكمة والجواب
منع زعم الغرض وقبح تفاديه عنه في فعل الله تعالى ثم منع غرضنا كون اللذة دفة للالم وخلاصه عنه
اليجوز ان يكون نفس ايسال الجراء الى من يستحقه غرضنا كون اللذة دفة للالم وخلاصه عنه
كيف وللذة والالم من الوجدانيات التي لا يشك العاقل في تحقنها وقد سبق تحقيق ذلك فمنع
كون الذات الاخرى وبه من جنس الدنيوي بحسب الحقيقة لانه كونها دفعا للالم وخلاصه عنه
(قال تقيي) ان الله المولود بالاعاد الروحاني فقط او بهو بالجسماني جميعا هم الذين يؤولون بان النفس
الناطقة مجردة باقية لا تنفي خراب البدن الماسق من الدلائل وبشهادة بذلك نصوص من الكتاب
والسنة فلا حاجة للاولين الى زيادة بيان ثبات المعاد لانه عبارة عن عود النفس الى ما كانت عليه
من الجبر والتهير من ظلمات التعاليق وبثباتها للكمال او ثباتها بالحق واللاخرين بعد ثبات
حسنا لاجساد لان القبول باحياء البدن مع تعاليق نفس اخرى به تدبر امره وبقاء نفسه معطلة
او متعلقة بدين آخر غير موقوف عند العقل والاعتقالات من احد كيف ونفسه انساب ذلك المراج
الذات لم تفرقه الا لاشغاه فليشبهه لتصرفاته الخبيثات عادت انما بالاعادة تعاليق لاجلها وقد يقال ان قوله
تعالى في الاصل ان النفس ما خلق الله من قرة عين للذين استوفوا الحسنى وزيادة ورضوان من بعده اذكر
اشارة الى المعاد الروحاني وكذا الاحاديث الواردة في حال ارواح المؤمنين خصوصا الصديقين
والشهداء والصالحين وانها في حواصل طيور خضرق في قنابر من نور معلقة تحت العرش وان كانت
تظهرها مشرقا من الارواح من قبيل الاجسام في مقال امام الحرم من ان الله عز وجل ان الارواح
اجسام لطيفة مشابة للاجسام المسبوسة اجري الله تعالى العادة باستمرار خيرة الاجساد
ما استمرت مشابكتها بها فانها تفرقها يعقب الموت الحيرة في استمرار العادة ثم الروح يرجع به
ويرفع في حواصل طيور خضرق الجنة ويهبط به الى مجسمين من الكفرة كما وردت في الآثار
والخيرة عرض بجعي به الجوهر والروح بجعي بالحيوة ابضنا ان قامت بالحيوة فهنا قولنا
في الروح كذا في الارشاد (قال المبحث الثالث) قد سبق في مباحث الجسم اشارة الى
ان الاجسام باقية غير متزايدة على ما رآه النظام وقابلة للفساد غير دائمة الفساد على ما رآه
الغلاسة قولنا بانها ازلية ابدية والجاذب وجع من الكرامة قولنا بانها ابدية غير ازلية
وتوقف اصحاب ابي الحسين في صحة الفناء واختلف القائلون بها في ان الفناء باعدام
معدوم ويحدث ضد الفناء شرط اما الاول فذهب القسطنطين وبعض المعتزلة الى ان الله تعالى
يعدم الاما ولا واسطة فيصير معدوما كما وجدته كذلك فصار موجودا وذهب ابو الهذيل الى انه
تعالى يقول له افن فيقضي كما قال له كن فكان وما الثاني فذهب جمهور المعتزلة الى ان الله الجبر يحدث
ضدله هو الفناء ثم ان الله فاذ به ابى الاخذ بالفساد وان لم يكن مخبر انكبه يكون حاصلا
في جهة معينة فانما احده الله تعالى فيها عدمت الجواهر باسرها وذهب ابن شبيب الى
ان الله تعالى يحدث في كل جوهر فناء ثم ذلك الفناء يقتضي عدم الجوهر في زمان فاني في ذلك

(تنبه) بعد ثبات مجرد النفس وبثباتها
بعد خراب البدن لا يتغير ثبات المعاد
الروحاني الى زيادة بيان لانه عبارة
اما عن هودها الى ما كانت عليه
من الجبر المحض والتهير من ظلمات
الاعتقالات او ثباتها بما اكتسبت
واما عن ثباتها بالبدن المحض الذي
يسمى بقوله ولا نقول اما ان تعاليق
نفس اخرى وثبت نفسها معطلة
او متعلقة بدين آخر

٧ المبحث الثالث اختلف القائلون
بصحته فاما الجسم في له باعدام معدوم
او يحدث ضد او بافتناء شرط
اما الاول فذهب الناصبي بعض المعتزلة
هو باعدام الله تعالى بلا واسطة
وقال ابو الهذيل باعراق كالوجود
باخر كن واما الثاني فقال ابن الاخشيد
يخلق الله تعالى الفناء في جهة معينة
فخفي الجوهر باسرها وقال ابن شبيب
يخلق الله في كل جوهر فناء فيقتضي
فناؤه في الزمان الثاني وقال ابو علي بن يقطين
بعد ذلك جوهر فناء في محل وقال
ابوهاشم بل في شاء واحدا واما الثالث
فقال بشر ذلك الشرط بقاؤه بخلق الله
لا في محل وقال اكثر اصحابنا بقاء
فناء بالجسم يخلق الله فيه فنا فاعمالا
ويان امام الحرمين الاعراض التي
نحت اقتصاصا للجسم بها وقال
الفاطمي في احد قوله الاكوان التي
يخلقها فيه حالا فاعمالا وقال النظام
خلقته لانه ليس ياتي بل يخلق حالا
ففعالا

وبه على اتباعه الى انه خلق بعد ذلك جوهره فاما في محل فخلق الجوهر وقال ابو هاشم واسماعيل
 فناء واحد في محل فخلق به الجوهر باسرها واما الثالث فهو ان فناء الجوهر بانقطاع شرط وجوده فرفع
 بشران ذلك اشترط بقائه بخلفه الله تعالى في محل فادام يوجد عدم الجوهر وذهب الاكثرون
 من اصحابنا والكثير من المعتزلة الى انه بقا فاعلم بخلفه الله تعالى حاله فادام بخلفه الله تعالى
 فيه اشق الجوهر وقال امام الحرمين بانها الاعراض التي يجب انصاف الجسم بها فادام بخلفها
 الله فيه فني وقال القاضي في احد قوله هو الاكوان التي بخلفه الله تعالى في الجسم حاله لا فني
 لم بخلفها فيه انعدم وقال القضاة ان ليس يبق بل يخلق حاله لا فني لم يخلق فني واكثر هذه
 الاقوال بل من قبيل الابطال سيما القول بكون الفناء امر محققا في الخارج وعند اللبث فاما بنفسه
 او بالجواهر وكون البقاء موجودا في محل وامل وجهه البطالان في عن البيان (قال المجتاز اربع)
 يعني ان الثنا ثلثين بحسبة الفناء وبحسبة حشر الاجساد اختلفوا في ان ذلك باليجاد بعد الفناء
 او بالجمع بعد تفرق الاجزاء والحق التوقف وهو اختصار امام الحرمين حيث قال يجوز عقلا
 ان تسد الجوهر ثم تعاد وان تبقى وتزول اعراضها المعهودة ثم تعاد ببقائها ولم يدل فاعلم
 سعي على تعيين احدهما فلا يبعد ان ينجر اجسام العباد على صفة اجسام التراب ثم بعد تركيبتها
 الى ما عهد ولا تخيل ان ينعدم منها شيء ثم يعاد اعلم اخبر الاولون بوجوده الاول الاجسام
 على ذلك قبل ظهور المخلوقات لبعض المتأخرين من المعتزلة واهل السنة ورد بالنوع كيف وقد
 اطقت معتزلة بغداد على خلافه نعم كان الصحابة يجمعون على بقاء الحق وفناء الخلق بمعنى
 هلاك الاشياء وموت الاحياء وتفرق الاجزاء لا بمعنى انعدام الجواهر بالكلية لان الظاهر انهم
 لم يكونوا يغيرون في هذه التذقيقات الثبات في قوله تعالى هو الاول والآخر في الوجود
 ولا يتصور ذلك الا بانعدام ما سواه وليس بعد الفناء وقفا فيكون قبلها واجب بانه يجوز
 ان يكون المعنى هو مبدأ كل موجود وتعالى كل مقصود وهو المتوحد في الالهية او صفات اكسلا
 كما اذا قيل لك هذا اول من زارك والآخرهم فنقول هو الاول والآخر وتزايده لا زايده سواء اوجوه
 الاول والاخر بالنسبة الى كل شيء يعني بعد موت جميع الاحياء او هو الاول خلقتا والآخر
 رزقا كما قال خلقكم فليس رزقكم وبالجملة فليس المراد انه آخر كل شيء بحسب الزمان الانتساق على
 ابدية الجنة ومن فيها الثالث قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه فان المراد به الانعدام لا الخروج
 عن كونه متفعا به لان الشيء بعد التفرق يبق دليلا على الصانع وذلك من اعظم المنافع واجب
 بان المعنى انه هالك في حد ذاته لكونه ممكنا لا يستحق الوجود الا بانتظار الى العلة او المراد بالهلاك
 الموت وان خروج عن الانتفاع المقصود به الا بخلق بخله كما يقال هلك الطعام اذا لم يبق صالحا
 للاكل وان صلح لمنفعة اخرى مع ان ليس مقصود البسارى تعالى من كل جوهر الدلالة عليه
 وان صلح لذلك كما ان من كتب كتابا ليس مقصود به بكل كلمة الدلالة على الكاتب او المراد الموت
 كافي قوله تعالى ان امره هلاك وقيل معناه كل عمل لم يقصده به وجه الله تعالى فهو هالك اي غيره ثابت
 عليه رابع قوله تعالى وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده كما بدأ اول خلق يعيده كما بدأ ثم تعودون والبدء
 من العدم فكذلك العود وايضا اعادة الخلق بعد ابدانه لا تنصو بدون تحلل العدم واجب فاما لانسان ان
 المراد بالخلق الخلق الابداني والاخراج عن العدم بل الخلق والتركيب على ما يشعر بقوله تعالى خلق الانسان
 من طين ولهذا يوصف بكونه مريضا مشاهدا كقوله اولها يوا كيف بدأ الله الخلق قل سبوا في الارض
 فانظروا كيف بدأ الخلق واما القول بان الخلق حقيقة في التركيب فكيف يمكن قوله تعالى خلقكم من تراب
 اي تركيبكم ومخلوقكم فكذلك اي تركيبه فلا يكون حقيقة في اليجاد دفعا للاشتراك فضعف جدا
 لا مطابق اهل اللغة على انه احدث ويجاد مع تقدير سواء كان من مادة كما في خلقكم من تراب او بدونه
 كما في خلق الله العالم الخامس قوله تعالى كل من عليها فان والفناء وعدم واجب بالنوع بل هو

واختلفوا في ان الحشر اليجاد بعد
 الفناء او جمع بعد التفرق والحق
 التوقف اخبر الاولون بوجوده الاول
 الاجسام قبل ظهور المخلوقات وروايت
 الثاني قوله تعالى هو الاول والآخر
 ولا يتصور الا بانعدام المخلوقات وليس
 بعد الفناء وقفا فيكون قبلها واجب
 بان المعنى هو المبدأ والقالية او هو الاكسلا
 لا غير او هو الباقي بعد موت الاحياء
 او هو الاول خلقتا والآخر رزقا
 الثالث قوله تعالى كل شيء هالك الا
 وجهه وليس المراد الخروج عن
 الانتفاع لان منفعة الدلالة على
 الصانع باقية بعد التفرق واجب
 بان الانسان هالك في نفسه وكذا
 الخروج عن الانتفاع الذي خلق
 الشيء لاجله وان صلح لمنفعة اخرى
 وليس خلق كل جوهر للاستدلال
 الرابع قوله تعالى وهو الذي يبدأ الخلق
 ثم يعيده كما بدأ اول خلق يعيده والبدء
 من العدم فكذلك العود واجب بان يبدء
 الخلق قد لا يكون من عدم قال الله
 تعالى وبدأ خلق الانسان من طين
 الخامس قوله تعالى كل من عليها فان
 واجب بان الفناء لا يكون بطريق
 عن الانتفاع المقصود بل هو الراد
 والطعام وانفساهم الحرب متن

خروج الشيء عن الصفة التي يتبع به عندها كما يقال ففي زائد القوم وفي اطماسم والشراب ولهذا يستعمل في الموت مثل افهامه الحرب وقيل معني الآية كل من على وجه الارض من الاحياء فهو ميت قل الامام الرضى ولو سلم كون الهلاك والقضاء بمعنى العدم فلا يد في الايتين من تأويل اذ لو جاز على ظاهرهما لم يكن الكل كالخافيا في الحال وليس كذلك وليس التأويل بكونه أثملا الى العدم على ما ذكرتم اولى من التأويل بكونه غايلا وهذا منه اشارة الى ما اشق عليه ثمة العريضة من كون اسم الفاعل ونحوه مجازا في الاستقبال وله لا بد من الاتصاف بالشيء المشتق منه وانما الخلاف في انه هل يشترط بقاء ذلك المعنى وقد توهم صاحب التلخيص انه كالضارع مشترك بين الحال والاستقبال فاعترض بان جعله على الاستقبال ليس تأويلا وصرفا

عن الظاهر (قال احيى الآخرون ٧) وهم القائلون بان حشر الاجساد اعادها بالجمع بعد التفريق لا بالايحاد لانعدام وجوده الاول انه لو عدت الاجساد لما كان الجزاء واصلا الى مستحقه والزام باطل سمعا عندنا بالوصو الواردة في انه الله تعالى لا يصح اجبر من احسن عملا وعقلا عند المعتزلة لما سبق من وجوب ثواب المطيع وعقاب العصاة بين المذموم والاراد لا يكون هو الجواب بل منه لاستشاع اعاده العدم بعينه ورد بالجمع وقد مر بان ضعف ادائه ولو سلم فلا يقوم على من يقول ببقاء الروح والاجزاء الاصلية وانعدام البرزخي ثم يجدها ان لم يكن الثاني هو الاول بعينه بل بما يراه في صفة الاشياء والاعادها باعتبار آخر ولا شك ان العمدة في الاستحقة هو الراجح على مامر وقد يقرر بانها لو عدت لما لم يواصل الجزاء الى مستحقه لانه لا بد ان ذلك المحشور هو الاول اعيد بعينه امثله خلق على صفته اعماعى تقدير القاء بالكلية فظاهر واما على تفسير بقاء الروح والاجزاء الاصلية فلا نعلم التركيب واوهيات والصفات بل هي بما عاين المثلين سيما على قول من يجعل الروح ايضا من قبيل الاجسام والازم متفق لان الادلة ما عاينة على وصول الجزاء الى المستحق لا يقال احسن الله تعالى يحفظ الروح والاجزاء الاصلية عن التفرق والاختلال بل الحكمة تقتضي ذلك ليل وصل الحلق الى المستحق لا تقول المقصود ابطال رأى من يقول بقاء الاجساد جميع الاجزاء بل اجساد العالم بامرهم ثم اليجاد وقد حصل ولو سلم فقد علت ان العمدة في الحشر هو الاجزاء الاصلية لا الفضلية وقد سلم انها لا تفرق فضلا عن اننا نعلم ذلك بالايمصال البينة وكفى بالله علما ولو سلم فاعلم الله يخترق علما ضروريا او طريقا جليا جريئا او كلا الشاقي وهو للمعتزلة ان قول الحكم لا بد ان يكون لغرض لاستشاع البعث عليه ولا يتصور له غرض في الاعدام اذ لا منفعة فيه لاحد لانها لما تكون مع الوجود بل الحياة وليس ايضا جازا المستحق كالمذاب والسؤال والحساب ونحو ذلك وهذا ظاهر ورد بمنع تخصيص الغرض في النعمة والجزاء فعمل الله تعالى في ذلك حكما ومصنعا لم يعلمها غيره على ان في الاختيار بالعدم اطماعا للكافرين واطهارا للعالمة والعظمة والاستثناء والتفرد بالعدم وبقائه ثم الاعدام تحقيق لذلك وتصدق وقد يورد الوجهان على طريق تعريق الاجزاء اما الثاني فظاهر واما الاول فلا نعلم التأليف والهيئات التي بها التميز فلما ان تمتنع الاعادة او يلبس المعاد بامثل ويوجب بانه يجوز ان لا نعدهم الصفات التي بها التميز كاختصاص الجواهر بجلالها من الجاهات مثلا ولو سلمنا المستحق هو تلك الجواهر الموصوفة بالبقاء لا مجموع الاجزاء والصفات وانتهاياتها انا جنى وهو شارب سبعين سلجم الاعضاء وافترض منه حين صار هرا مجعفا ساقط الاعضاء وعن الثاني بان في التفرقة منفعة الاعتبار وامكان البتة والام على طريق الجزاء الثالث التخصيص الدالة على كون التشو بالاحياء بعد الموت والجمع بعد التفرق لا بالايحاد وبعد العدم كقولنا تعالى

٦
احيى الآخرون بوجوده الاول ان المعاد
بدل عدم ليس هو المبدأ بعينه فلا
يكون الجزاء واصلا الى مستحقه وقد
عرفت ضعفه الثاني وهو المتعذر انه لا
يصح في الاعدام غرض اذ لا منفعة
فيه لاحد ولا يصلح جزاء الفعل
واجب بل من الغرض الملتصق
للكلف والظهار العظمة والاستثناء
والنفرد بالعدم والبقاء الثالث الايات
المشيرة بان التشو بالاحياء بعد الموت
والجمع بعد التفرق اذ في كيف يحيى
الموتى الى يحيى هذه الله بعد موته
وكذلك التشو وكذلك يخرجون الى
غير ذلك والجواب ان غايتها عدم
الدلالة على الاعدام لكونها مسوقة
ليبان الاحياء والجمع ثم هي معارضة
بما لا تشو بالقتل كما سبق

واذ قال ابراهيم رب انى كيف نحى المولى الاله وكهوله وكاذى مر على قرية الى قوله ثم نك وعالجا
وكهوله كذلك التشووك كذلك تخرجون وكذا بدأكم تعودون بعدما ذكر بدأ الخلق من طين على وجه
برى وشاهد مثل ادم روا كيف بدأ الله الخلق فى سيروا فى الارض وانظر وكيف بدأ الخلق وكهوله
يوم يكون الناس كالفراش المبثوث وتكون الجبال كالعهن المنفوش الى غير ذلك من الآيات المشعة
بالتفرقة دون الاعدام والجلوب انهما لا يثنى الاعدام وان لم يمل عليه وانما صفت سياتا لكتيفة
والشواهد عليه اكثر ثم هى معارضة بما سبق من الآيات المشعة بالاعدام والغشاء (قال المبحث
الخامس) جمهور المسلمين على ان الجنة والنار مخلوقتان الا ان خلافا لابي هاشم والغاضى
عبد الجبار ومن يجرى مجراهما من الممعة حيث زعموا فهما امتلئان يوم الجوار لنا وجهان
الاول قصة آدم وحوا واسكانهما الجنة ثم اخراجهما عنها على الشجرة وكوثرهما بمخضفان عليهما
من ورق الجنة على ما نطق به الكتاب والسنة واتخذ عليه الاجماع قبل ظهور المخاضين
وجعلها على بستان من بساتين الدنيا يجرى مجرى التسلا على بالدين والمرامعة لاجل المسلمين
ثم لا تال بخلق الجنة دون التارضية بها ثبوتها اثبات الصريحة فى ذلك كقوله تعالى
واقدر آة نزلنا اخرى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وكقوله فى حق الجنة اعدت للذين
اصعدت للذين آمنوا بالله ورسوله وازالت الجنة للذين وفى حق النار اعدت للذين كفروا
الحكم للذين كفروا وجعلها على التعبير عن المستقبل بلفظ الماضى مبالغة فى تحققة مثل ونفخ فى الصور
وتنادى اصحاب الجنة اصحاب النار خلافا لظاهر فلا يعمل اليه بدون قرينة تمسك بالمتكرون
بوجه الاول ان خلفه ما قبل يوم الجوار حيث لا يلبق بالحكم وضعة ظاهر الثاني انهما المخلوقتان
فهذا لقوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه وهوا باطل الا وجهه وهوا باطل الا وجهه وهوا باطل
الشاهدة بسلام اكل الجنة وظلها واجيب بخصيصها آية الهلاك جماعين الادلة وتوصل الهلاك
على غير الثاني كما مر باب الادام التجمع عليه هوالا لانتفاع بمآلها ولا انتهاء لوجودها بالمبحث
لا يثبتان على عدم زمانا يمتد به كفى دوام لما كوله تعالى على الجدد والانتفاء قطعه او هذا لاني فى ذلك
لحظة الثالث فهما لو وجدنا لان فاما فى هذا العالم او فى عالم آخر وكلها باطل اما الاول فانه
لا يتصور فى افلاكه لانتفاع الخلق والانتفاع عليهما وحصول المنفعة برب فيها وهبوط آدم
منها ولا فى عنصر رايه لانها لاتسع جنة عرضها كعرض السماء والارض ولا لامتى لاتسع
الاعداد الارواح الى الابدان مع بقائها فى عالم العناصر واما الثاني فانه لا بد فى ذلك العالم ايضا
من جهات مختلفة لانتفاع بها بالجنات والمركز فيكون كرايا فلا يلقى هذا العالم الانقطاع فليكن
بين العالمين خلافا وقد تبين استحالة ولا يشك لانتفاع على عناصرها فيه اجاز طبيعية
فيكون لعنصر واحد حيزان طبيعيان ويزن سكوت كل عنصر فى حيزه الذى فى ذلك العالم
لكونه طبيعيه وحركته عنده الى حيزه الذى فى هذا العالم لكونه خارجا عنه واجتماع الحركة
والسكون محال وان يزن الحركة والسكون لافلا فى من لزوم الميل اليه وعنه ولا لانتفاع يكون
فى جهة من محددها العالم والتحدد فى جهة منه فليكن لتحدد الجهة فله لايه مع لزوم الترجيح
بالترجيح لانتفاع الجهات والجوارب ان يثنى ذلك على اصول فلسفية غير مسلمة عندنا كاستحالة
الافلاك وانتفاع الخلق والانتفاع ونفى القادر المختار الذى بقدرته وادارته تحدد الجهات
وترجيح المساويات الى غير ذلك من المقدمات على ان ما ادعوا بتحدده بالجنات والمركز انما هو
جهة الملو والسفل لا غير ودليلهم على امتناع الخلق فى المقام فى التحدد لا غير وكونه لايه
فى محيط بهما بمنزلة تدويرين فى ثخن فلك لا يستلزم اخلاء ولا يمنع كون عناصر العالمين مختلفة

المبحث الحاشى من الجنة والنار
مخلوقتان الا ان خلافا لبعض
المعترى لانتفاع آدم وحوا
والنصوص الشاهدة بذلك مثل
اعدت للذين كفروا لكا فزين
وازالت الجنة للذين كفروا
لغاوين وجعلها على الجوار عدول
عن الظاهر بلا دليل احتج
المتكرون بوجه الاول ان خلفه ما
قبل يوم الجوار حيث وضعة ظاهر
الثاني ان خلفه ما قبل يوم الجوار
شئ هالك الا وجهه وهوا باطل
بالنص والاجماع فثبتا خصصان من
عدم الابدان ويحصل الهلاك على غير
الافلاك وتبين خطئه وهو لا يثنى
الدوام صرفا لانتفاعها فاما فى
هذا العالم ولا يتصور فى افلاكه
لاستيعاب الخلق والصعود والهبوط
ولا فى عناصره لانها لاتسع جنة
عرضها كعرض السماء والارض
الروح الى البدن فى عالم العناصر
لاستيعابها فاما فى عالم آخر وهو باطل لانه
لا يثنى على انتفاعها الى التحدد بالجهات يكون
كرايا فيكون بين العالمين خلافا ولا يه
يشكل على عناصرها واجاز طبيعية
لها فيكون لعنصر واحد حيزان
طبيعيان ويزن ميله اليه وعنه
قلت اكثر المقدمات فلسفية مع انه
لا يمنع كون العالمين فى محيط بهما
بمنزلة تدويرين فى ثخن فلك ولا كون
العناصر مختلفة الطابع ولا كون
تحددها فى احد العالمين حيز
طبيعى والتاسع نعلق النفس
فى هذا العالم يدين آخر ممن

والأكثر من علي أن الجنة فوق السموات السبع وتحت العرش أقوله تعالى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وقوله صلى الله عليه وسلم سقف الجنة عرش الرحمن والنار تجبست الأرضين والحق انوقف من

المبحث السادس سؤال القبر وعذابه حتى أقوله تعالى النار يمرضون عليها غدا وعشيا اخر قرا فادخلوا ناراً من نارها التي تمشي واحييتان فحين وابتدأت الثانية الا في القبر يرقون فرحين بما آتاهم الله ولقوله صلى الله عليه وسلم القبر يرضى من راض الجنة او حفرة من حفر التيران والاسادب في هذال باب متواترة المعنى تمسك المتكرون بالسبع والعقل اما السبع فقله تعالى لا يدفون فيها الموت الا موتة الاولى ولو كان في القبر عبوة ولا تحال له يعقها موت لكان قبل الجنة موتان وقوله وكنت امواتا فاحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم وقوله تعالى حكما ربنا اماتنا اثنتين واحييتنا اثنتين ولو حسكت في القبر احياء لكانت احيايات ثلاث في الدنيا وفي القبر في الحشر والجواب ان ايات الواحد والاثنتين لا ينافي وجود الله في وثلاث ثم الظاهر ان قوله تعالى ثم يميتكم الاحياء في الآخرة ولم يشرع لساقى القبر لانه لقنا امر وضعت له لا يصلح في مرض الرغبة في الايمان والتعجب من الكفر وان قولهم اماتنا اثنتين واحييتنا اثنتين في الدنيا وفي القبر و ترك ما في الآخرة لانه معان وقيل بل في القبر والحشر لان المراد احياء يرضيه علم ضروري بالله واعترف بالذنب واما العقل فلان المذلة والام والكاملة ونحو ذلك تتوقف على الحياة المتوقفة على البنية والمزاج لولان الميت بما يريده بحالته غير

الطبايع ولا يكون تعبيره حتى احد العالمين غير طبيعي ولبس التسميع عود الارواح الى ابدانها بل تلقاها يدين آخر في هذا العالم لئلا هذا الدليل لا يلبق بالثاني بوجود الجنود والدار يوم الحشر لانه على تقدير ما بين وجود الجنة يدخلها الناس ويوجد فيها الله نصر يات لائتاء ذلك على خلق الافلاك لا تقول على تقدير افساء هذا العالم بالكلية وبجلاء عالم آخر فيه الجنة والنار والانسان وسائر المنصريات لا يلزم الحرق ولا غيره من المحال من المصالح فلذا خص هذا الدليل ببنى الجنة ولارمع وجود هذا العالم قال (خاتمة) لم يرد نص صريح في تعيين مكان الجنة والنار والاكثر على ان الجنة فوق السموات السبع وتحت العرش انشيشا بقوله تعالى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى رقه عليه السلام سقف الجنة عرش الرحمن والنار تحت الارضين السبع والحق نقول بعض ذلك الى علم الملم الخبير قال المبحث السادس (٨) في سؤال القبر وعذابه اتفق الاسلامون على حقيقة سؤال منكروه بكفر في القبر وعذاب الكفار وبعض العصاة فيه ونسب خلافه الى بعض المذلة قال بعض المتأخرين منهم حكى انكار ذلك عن منكرين عروا وتانسب الى المعنى المفهوم واه منه لمخالطة ضرار اباهم وتبعه قوم من السفهاء المذلين الحق لنا الا انهم كقولهم تعالى في آل فرعون النار يمرضون عليها غدا وعشيا اي قبل القيامة وذلك في القبر بدليل قوله تعالى ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب وكقوله تعالى في قوم نوح اخر قرا فادخلوا النار والفساء لتعقيب وكقوله تعالى ربنا اماتنا اثنتين واحييتنا اثنتين والحق لو لم يستلث القبر ولو كان الا لا يكون الا لا فودج ثواب وعقاب الاتفاق وكقوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله او تامل احياء عند ربهم يرزقون فرحين بما آتاهم الله والاجادب المتواترة المعنى كقوله صلى الله عليه وسلم القبر يرضى من راض الجنة او حفرة من حفر التيران وكأروى الى امره يعقها فقال انها بعد بان الحديث وكالحديث المعروف في المتكبرين الذين دخلوا القبر معهم مامر زيات فبما أكل الميت عن ربه وعن بيته وعن بيته الى غير ذلك من الاختصار والامار المسطوقة في انكسب المشهورة وقد تواتر عن النبي صلى الله عليه وسلم استعانة من عذاب القبر واستفاض ذلك في الادعية المتواترة تمسك المتكرون بالسبع والعقل اما السبع وهو الحشر فين يظواهر الشرايع فقله تعالى لا يدفون فيها الموت الا موتة الاولى ولو كان في القبر عبوة ولا تحال له يعقها موت لكانت احيايات ثلاث في الدنيا وفي القبر في الحشر والجواب ان ايات الواحد والاثنتين لا ينافي وجود الله في وثلاث ثم الظاهر ان قوله تعالى ثم يميتكم الاحياء في الآخرة ولم يشرع لساقى القبر لانه لقنا امر وضعت له لا يصلح في مرض الرغبة في الايمان والتعجب من الكفر وان قولهم اماتنا اثنتين واحييتنا اثنتين في الدنيا وفي القبر و ترك ما في الآخرة لانه معان وقيل بل في القبر والحشر لان المراد احياء يرضيه علم ضروري بالله واعترف بالذنب واما العقل فلان المذلة والام والكاملة ونحو ذلك تتوقف على الحياة المتوقفة على البنية والمزاج لولان الميت بما يريده بحالته غير

التي القبر لحقا، امره وضعا، ثم على ما سيجي فلا يصلح ذكره في معرض الدلالة على ثبوت الاولية
 وجوب الايمان والتعجب والتعجب من الكفر، وما في قوله ام انت اثنين واثنين اثنين فالاما ثمان في
 الدنيا وفي القبر فكذا الاحياء وترك ما في الآخرة لانه ما بين وقيل بل ما في القبر وما في الحشر لان المراد
 احياه معه معرفته ضرورية بالله واعتراق بالذنوب واما قوله تعالى وما انت بجميع من القبور
 فتشيل لخال الكفرة بمحال الموت والازاع في ان الميت لا يسمع واما العقل فلان الذرة والالم والمثلة
 والتكلم ونحو ذلك لا يتصور بدون العلم والحياة ولا يسمع مع فساد اذنية وبطلان المراج ولو سلم فان ترى
 الميت او المتقول او المصلوب يقي مدة من غير تحركه وتكلم ولا اثر لذلذذاته ثم وما يدين في مستندوق
 اولخذ ضيق لا يتصور فيه جلوسه على ماورد في الخبر وما يدين على صدره كف من الذرة فتري
 باقية على حاله ايا ر بما يكفه السباع وتحرقه النار فصيروا ما تذكروا الراح في المشارق والمغرب
 فكيف يعقل حيوته وهذا هو صدقه وجريه وتجوز ذلك سفطة وليس باعد من تجوز حيوة
 سرير الميت وكلامه وتعذيب خشية المصلوب واحتراقها ونحن تراها بحالها والجواب اجبالا
 ان جميع ما ذكرتم استبعادات لا تثنى الامكان كسائر خوارق العادات واذ قد اخبر الصادق بها
 زمن التصديق ونفسا لا انسابا لشرائط الحياة بالنية ولو سلم فيجوز ان يقي من الاجزاء قدر
 ما يصلح بنية والتعذيب والمثلة فيجوز ان يكون لاروح الذي هو اجسام لطيفة والاجزاء
 الاصلية الباقية فلا يتبع ان لا يشاهد الناظر ولان يخفيه الله تعالى عن الانس والجن لحكمة
 لا اطلاعنا عليها ولان يتبع ان يكون الميت في بطون السباع ومن قال بالقدر المختار الخبي
 الميت لا يبعد توسيع الحد والصدق ولا حفظ الذرة على صدره والتحرك والقول بان تجوز
 امثال ذلك فيضي الى المسئلة فما يصح في اربعة عليه الدليل ولم يخبره الصادق واما ما يقول به
 الصالحية والكريمة من جواز التعذيب بدون الحياة لانهما ليست شرطا للادراك وابن لا يردى
 من ان الحياة موجودة في كل ميت لان الموت ليس عندا الحياة بل هو اذ كلة مجزئة عن الافعال
 الاختيارية غير منافية للعلم فباطل لا يوافق اصول اهل الحق (قال خاتمة ٨) اتفق اهل الحق
 على ان الله يمدد الى الميت في القبر نوع حيوة قد رمايتا لم يتلذذ ويشهد بذلك الكتاب والاخبار
 والا تارك لكن توقعوا في انه هل يعاد الروح اليه ام لا وما يتوهم من امتناع الحياة بدون الروح ممنوع
 ونما ذلك في الحياة للكلالة التي يكون معها القدرة والافعال الاختيارية وقد اتفقوا على ان الله تعالى
 لم يخلق في الميت القدرة والافعال الاختيارية فلهذا لا يعرف حيوة كى اصابته سكتة ويشكل
 هذا بجوابه اذكر ونكر على ماورد في الحديث (قال المبحث السابع ٢) في سائر السمعيات المتعلقة
 بامر المعاد ووجه الامر انها امور ممكنة لنطق بها الكتاب والسنة وانعقد عليها اجماع الامة
 فيكون القول بها حقا والتصديق بها واجبا فلهذا الخاصة المشار اليها بقوله تعالى ان الله
 سريع الحساب ويقول عليه السلام حاسبوا انفسكم قبل ان تحاسبوا واما هو اهل الوقوف
 قيل اغ ستم وقيل خسران فاقول اقل وقيل اكثر والله اعلم قال الله تعالى وقومهم انهم مسؤولون
 يوم يقوم الروح والملائكة صفوا لا يتكلمون الا من اذن له الرحمن وهول هذا الكتاب قال الله تعالى
 واما من اوتي كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا وقال وكل انسان لزامه طائر في عنقه ونخرج له
 يوم القيامة كتابا بآلهامه منشورا وهول المسئلة وقومهم انهم مسؤولون فوريك لساتهم اجمعين وهول
 شهادة الشهود العشرة الالسنه والايدي والارجل والسمع والبصا والجلود والاعمال والايدي والارجل
 والحفظة الكرام قال الله تعالى يوم تشهد عليهم السنتهم وايديهم وارجلهم بما كانوا يعملون
 وقال يوم يوم تشهد عليهم سمعهم وابصارهم وجاوبهم بما كانوا يعملون وقال عليه السلام ما من يوم
 ولا ليلة ياتي على ابن آدم الا قال انا ليل جديد وانفيا بعمل فيشهد وكذا قال في اليوم وقال الله تعالى

ما تحرك وتكلم وما يدين في مضيق لا يتصور جلوسه فيه وما يخبره فذكره
 الراح رمايه وتجوز حيوته وعذابه ليس باعد من تجوز سرير الميت وكلامه وعذابه والجواب انه لا عارة
 بالاستبعاد مع اخبار الصادق على الله ولو سلم اشراط الحياة بالنية فلا يبعد ان يقي من الاجزاء الاصلية ما يصلح
 بنية وان يكون التعذيب والمسئلة مع الروح او الاجزاء الاصلية فلا يشاهده الناظر وان يوسع القادر المختار الجدي بحيث يمكن الجلس من

٨ (خاتمة) قد ثبت بالضرورة من الدين ان الميت في القبر نوع حيوة قد رمايتا لم يتلذذ ويشهد بذلك الكتاب والاخبار
 وامتناع الحياة بدون الروح ممنوع

٢ المبحث السابع سائر ماورد في الكتاب والسنة من الحساب وهو اهلها والصراف والميزان والحسب وتفصيل احوال الجنة والنار وادوار ممكنة اخبر بها الصادق فوجب التصديق وانكر بعض المعتزلة الصراف والميزان على ما وصفا لان ما هو لدن من الشعر واحد من السرف والبرور عليه لوا يمكن فذباب والاعمال اعراض لا يعقل وطريق النار والاولاد الواضحة او العبادات والتشريعات والميزان العدل الثابت في كل شيء او الادراك كالحسب والحسوبات ولعلم للمقولات والجواب ان الله سهل الطريق حتى يمر اليه كالبصر الحافظ وهكذا حتى يجر البصر على الوجه والاعمال توزن صحايفها او يجمع الحسنات اجساما نورانية والسيئات ظلمات

وجاءت كل نفس منها سائق وشهيد وهو في الميزان قال الله تعالى يوم تبصرون وجوه ونسود وجوه وقال وجوه يومئذ مسفرة ضاحكة مسبحة ووجوه يومئذ غيرة رهبة هاهنا وهو من تفاصيل احوال الجنة والنار والارباب والنقاب تمثيل وتصوير لمراتب النفوس واحوالها في السعادة والشقاوة ولذلك هاهنا والآلهة فانها لا تثنى بل تبقى ملذذة ركامها فذلك ثوابها وجناتها او ثباتها بقصتها فذلك عقابها وبزوالها وبعدم ثباتها في هذا العالم لما بهما من العلائق والعوايق الزائلة بالمفسدة وابست شقاوتها سرمدية النبي بل قد تدرج من دركات الشقاوة الى درجات السعادة وانما لتفاوت السرمدية هي الجهل المركب والارباب والشراة المضادة للجنة الفاضلة وتفصيل ذلك ان قوت كمال النفس يكون اما لاصدي كقصان الغيرة او وجودي واسع وغیرا يصح كل من التثنية بحسب اقوة النظرية او العملية فالذي بحسب نقصان الغيرة لا عذاب عليه والذي بحسب مضاد راسخ في القوة النظرية لا جهل المركب فعليه دائماً والثقة السابقة بقرينة بعد صواب مختلف في الكيف والكم بحسب اختلاف الهيئات المضادة في شدة الزلزال وضدها في سرمدية الزوال وطمئه وان كانت النفس حائلة عن الكمال والشوق اليه وعما رضاه فهي في سعة من رحمة الله تعالى ولم يجوز بعضهم كونها معطلة عن الادراك فزعم انها لا بد ان تتلقى بجمیع آخره الى ان تكون نفسها بغيره وهذا هو التماسيح او على ان يستعمله الامكان التخييل فتخييل الصور التي كانت عندها وتأتي بذلك ولا يكون ذلك الجسم مرصا لمقتضى فيضان نفس بل يكون جرمًا مساويًا وهو اقل من ذلك ولا يستعمله بعضهم المعاد الجسماني لان التبشير والاندفاعا تظاهرا في امر النظام والاولى بذلك بتراب الطبع وعقاب الامامي اذ يدان للنع بالقباس الى الاكثرون وان كان منصرف للعدب

وفساد الاعتقادات وذلك شقاؤها وعقابها ونيرانها على مالها من اختلاف التفاصيل وانما تشبه ذلك في هذا العالم لاستمرارها في تدبير البدن وانفاسها في كدورات عالم طبيعة لا يها من العلايق والوالبق الزائلة بمفارقة البدن فأورد في لسان الشرع من تفاصيل الثواب والعقاب وما يتعلق بذلك من السميات فهي مجزآت وعبارات عن تفاصيل احوالها في السعادة والشدة واختلاف احوالها في لذات والآلام وتدرج منازلها من درجات الشقاوة الى درجات السعادة فان الشقاوة السردية انما هي الجهل المركب انما هي والشرارة المضادة للملكة النافذة لا لجهل البسيط والاخلاق الخالصة عن غايي الفضل والشرارة فان شقاوتها منقطعة بل ربما تقتضي الشقاوة اصلا وتفصيل ذلك ان قوات كالات النفس يكون اما امر صدى كنفصان غريزة العقل او وجودي كوجود الامور المضادة للمكالات وهي اما راحة او غير راحة وكل واحد من الاقسام الثلاثة امان يكون بحسب القوة النظرية والعملية يصير سنة فاذي بحسب نقصان الغريزة في القوتين معاف وغير مجبور بعد الموت ولا عذاب بسببه اصلا والذي بسبب مضاد راسخ في القوة النظرية لا لجهل المركب الذي صار صورة للنفس غير مفارقة عنها فغير مجبور ايضا لكن عذابه دام واما الثلاثة الباقية اعني النظم غير البسيطة كاعتقادات العوام والمقدرة والعملية الاخرى وغير الاخرى كالاخلاق والمكالات الزائدة المستحكمة وغير المستحكمة فيقول بعد الموت اهم رسوخها اذ اكونها هيئات مستفادة من الافعال والارادة فيقول زوالها لكنهما تختلفان في شدة الزيادة وضعفها وفي سرعة الزوال وبطئه فيختلف العذاب بها في الكرم والتكليف بحسب الاختلافين وهذا اذا عرفت النفس ان لها كالاتها لانها بها ما يضاف الكمال لا لا شدة ساقها بما يصير فها من الكتاب الكمال او لنكاسها في اقتناء الكمال وعدم اشتغالها بشئ من العلوم واما القدر السليمة الخالصة عن الكمال وبما يضافه وعن الشوق الى الكمال فتبقى في سعة من رحمة الله تعالى خالصة من البدن الى سعادة تلقى بها غير ان لم يأتها شيء الا بشاؤه لانه ذهب بعض الغلاسة الى انها لا يجوز ان تكون مع طاعة من الادراك فلا بد ان تتعلق باجسام اخر لانها لا تدرك الا بالآلات الحسية وحينئذ اما ان تصير مبادئ صورها وتكون نفوسا لها وهذا هو القول بالناسخ واما ان لاتصير وهذا هو الذي مال اليه ابن سينا والغاربي من انها تتعلق باجرام سماوية لاعلى ان تكون نفوسا لها بدرة لا دورها بل على ان تستعملها لامتلاك التحيل ثم يتقبل الصور التي كانت معتقدة عند هاتين وهما فتشاهد انخربات الاخرى على حسب ما تتقبلها فالواحد يجوز ان يكون هذا الجرم متولدا من الهوى والادخنة من غير ان يقارن من ان يقضى فيضان نفس انسانية ثم ان الحكماء وان لم يثبتوا المعاد استماتوا في الثواب والعقاب المحسوسين في شكرها وغاية الانكار في جملتها من المكسات لاعلى وجه اعامة المعلوم وجوزها على الآيات الواردة فيها على ظهورها وصرحوا بان ذلك ليس متخالف الاصول الحكيمية والقواعد الفلسفية ولا مستلزم من الوقوع في الحكمة الا لجهة التثبيث والتاثر فعلا ظاهرا في امر نظام المعاش وصلاح المعاد ثم الايضاح بذلك التثبيث والانتذار بشواب المطيع وعقاب العاصي تأكيد لذلك وموجب لزيادة النفع فيكون خيرا بالقباس الى الاكثر وان كان ضرا في حق المعذب فيكون من جهة الخير الكثير الذي يلزمه شكر قبل بمنزلة قطع العضو والصلاح البدن (قال المبحث التاسع الثواب فضله) من الله تعالى والعقاب عدل من غير وجوب عليه ولا استحقاق في العبد خلا فالاعتدال ان الخلف في الوعد نقص لا يجوز ان يثبت الى الله تعالى فينبئ المطيع اليته امتحان اوعده بخلاف الخلف في الوعد فانه فضل وكرم يجوز استناده اليه بخير ان لا ياقب العاصي ووافقنا ذلك البصريون من المعتزلة وكثير

وفساد الاعتقادات وذلك شقاؤها وعقابها ونيرانها على مالها من اختلاف التفاصيل وانما تشبه ذلك في هذا العالم لاستمرارها في تدبير البدن وانفاسها في كدورات عالم طبيعة لا يها من العلايق والوالبق الزائلة بمفارقة البدن فأورد في لسان الشرع من تفاصيل الثواب والعقاب وما يتعلق بذلك من السميات فهي مجزآت وعبارات عن تفاصيل احوالها في السعادة والشدة واختلاف احوالها في لذات والآلام وتدرج منازلها من درجات الشقاوة الى درجات السعادة فان الشقاوة السردية انما هي الجهل المركب انما هي والشرارة المضادة للملكة النافذة لا لجهل البسيط والاخلاق الخالصة عن غايي الفضل والشرارة فان شقاوتها منقطعة بل ربما تقتضي الشقاوة اصلا وتفصيل ذلك ان قوات كالات النفس يكون اما امر صدى كنفصان غريزة العقل او وجودي كوجود الامور المضادة للمكالات وهي اما راحة او غير راحة وكل واحد من الاقسام الثلاثة امان يكون بحسب القوة النظرية والعملية يصير سنة فاذي بحسب نقصان الغريزة في القوتين معاف وغير مجبور بعد الموت ولا عذاب بسببه اصلا والذي بسبب مضاد راسخ في القوة النظرية لا لجهل المركب الذي صار صورة للنفس غير مفارقة عنها فغير مجبور ايضا لكن عذابه دام واما الثلاثة الباقية اعني النظم غير البسيطة كاعتقادات العوام والمقدرة والعملية الاخرى وغير الاخرى كالاخلاق والمكالات الزائدة المستحكمة وغير المستحكمة فيقول بعد الموت اهم رسوخها اذ اكونها هيئات مستفادة من الافعال والارادة فيقول زوالها لكنهما تختلفان في شدة الزيادة وضعفها وفي سرعة الزوال وبطئه فيختلف العذاب بها في الكرم والتكليف بحسب الاختلافين وهذا اذا عرفت النفس ان لها كالاتها لانها بها ما يضاف الكمال لا لا شدة ساقها بما يصير فها من الكتاب الكمال او لنكاسها في اقتناء الكمال وعدم اشتغالها بشئ من العلوم واما القدر السليمة الخالصة عن الكمال وبما يضافه وعن الشوق الى الكمال فتبقى في سعة من رحمة الله تعالى خالصة من البدن الى سعادة تلقى بها غير ان لم يأتها شيء الا بشاؤه لانه ذهب بعض الغلاسة الى انها لا يجوز ان تكون مع طاعة من الادراك فلا بد ان تتعلق باجسام اخر لانها لا تدرك الا بالآلات الحسية وحينئذ اما ان تصير مبادئ صورها وتكون نفوسا لها وهذا هو القول بالناسخ واما ان لاتصير وهذا هو الذي مال اليه ابن سينا والغاربي من انها تتعلق باجرام سماوية لاعلى ان تكون نفوسا لها بدرة لا دورها بل على ان تستعملها لامتلاك التحيل ثم يتقبل الصور التي كانت معتقدة عند هاتين وهما فتشاهد انخربات الاخرى على حسب ما تتقبلها فالواحد يجوز ان يكون هذا الجرم متولدا من الهوى والادخنة من غير ان يقارن من ان يقضى فيضان نفس انسانية ثم ان الحكماء وان لم يثبتوا المعاد استماتوا في الثواب والعقاب المحسوسين في شكرها وغاية الانكار في جملتها من المكسات لاعلى وجه اعامة المعلوم وجوزها على الآيات الواردة فيها على ظهورها وصرحوا بان ذلك ليس متخالف الاصول الحكيمية والقواعد الفلسفية ولا مستلزم من الوقوع في الحكمة الا لجهة التثبيث والتاثر فعلا ظاهرا في امر نظام المعاش وصلاح المعاد ثم الايضاح بذلك التثبيث والانتذار بشواب المطيع وعقاب العاصي تأكيد لذلك وموجب لزيادة النفع فيكون خيرا بالقباس الى الاكثر وان كان ضرا في حق المعذب فيكون من جهة الخير الكثير الذي يلزمه شكر قبل بمنزلة قطع العضو والصلاح البدن (قال المبحث التاسع الثواب فضله) من الله تعالى والعقاب عدل من غير وجوب عليه ولا استحقاق في العبد خلا فالاعتدال ان الخلف في الوعد نقص لا يجوز ان يثبت الى الله تعالى فينبئ المطيع اليته امتحان اوعده بخلاف الخلف في الوعد فانه فضل وكرم يجوز استناده اليه بخير ان لا ياقب العاصي ووافقنا ذلك البصريون من المعتزلة وكثير

من القسداً دين ومعنى كون الثواب والعقاب غير مستحق انه ليس حقاً لازماً يقع أثره وأما الاستحقاق بمعنى ترتيبه على الأفعال والتروك ولا عداً ضابطاً لهما اليه في تجاري العقول والعادات كما لا نزاع فيه كيف وقد ورد بذلك الكتاب والسنة في «واضع لأخصي واجمع السلف على أن كل من فعل الواجب والندوب ينهض سبباً للثواب ومن فعل الحرام وترك الواجب سبباً للعقاب ويتوأمرا الترغيب في اكتساب الحسنات واجتناب السيئات على اتقادتهما الثواب والعقاب لنا وجوه الأول وهو العدة مأمرة له لا يجب على الله تعالى شيء لا الثواب على الطاعة ولا العقاب على المعصية الثاني أن طاعات العبدون كثرت لاني بشكر بعض ما أنعم الله عليه فكيف يتصور استحقاق عوض عليها ولو استحق العبد بشكره الواجب عوضاً لاستحق الرب على ما يوليه من الثواب عوضاً وكذا العبد على خدشته سيده الذي يقوم بؤنثه وأزاحه فعله والولد على خدمته لآله الذي يريه وعلى مرأته وبنو من ضلته لا يقبل أن لا يكون له شكر ولا ثواب بل لا بد من تكليف المشاق والمضار كشكر أهل الجنة فلا بد لتكليف المشاق من عوض ليخرج عن البعث لانا ثواب بعد تسليم قاعدة الحسن والعفو لزوم العوض وقبح الاحسان لتكليف الشكر فوجب الشكر على الاحسان لا يوجب كون الاحسان لاجله حتى يقع ويكون تكليف المشاق لغرض لا يوجب كونه لغرض ولو لم يكن لثواب التفضل عليه عوضاً لثالث انه لو وجب الثواب والعقاب بطريق الاستحقاق وترتب المسبب على السبب لزم ان ياب من الواجب طول عزمه على الطاعات وان لم يزد بالله تعالى في آخر حياته وان يعاقب من اصرده راعى كفره وتبرأ واخص الایمان في آخر عمره مرودة تحقق الرجوب والاحسان واللازم باطل لا تنافي بينهما يجوز ان يكون موت المطيع على الطاعة والمعامي على المعصية شرطاً لاستحقاق الثواب والعقاب على ما هو قاعدة الموافاة لا تقول لو كان كذلك لم يتحقق الاستحقاق اصلاً لعدم الشرط عند تحقق ثلثة وانقضاء العدة عند تحقق الشرط اخرج الخلاف بوجوده الاول ان الزام المشاق من غير منفعة مؤقتة تعاقبها تكون ظناً والله اعلم عن الظلم وتلك المنفعة هي الثواب ثم ان الفعل لا يجب عقلاً لاجل تحصيل المنفعة ولا لوجوب التوافل وانما يجب لدفع المضرة فلم يستحق العقاب بتركه احسن ايجاه ورد بعد تسليم لزوم الغرض بل يجوز ان يكون شكراً لان السابغة او يكون الغرض امر آخر كحصول السرور بالمدح على اداء الواجب واحتمال المشاق في طاعة الخائف على انه يجوز ان يكون لوجوب الواجبات بناء على ان لها وجه وجوب في نفسها وما يقال من انه لو كان كذلك لوجب على الله تعالى ان لا يجعلها شاقة علينا بان يزيد في قوتها لان وجه الوجوب لا يتوقف على كونها شاقة كرد الودية وترك الظلم يجب سواء كان شاقاً او لا فليس بشيء يجوز ان يكون وجوبها بهذا الوجه ولان الوجوب وان لم يتوقف على كونها شاقة لكن لم يكن مانعاً لذلك فيجوز ان تجعل شاقة لغرض آخر الثاني انه لو لم يجب الثواب والعقاب لافضى ذلك الى التواني في الطاعات والاجتزاء على المعامى لان الطاعات مشاق ومخلفات للهوى لا تحبل اليها النفس الا بعد القطع بمذاق ومنافع ربني عليها والمعامى شهوات ومستلذات لا تنجز عنها النفس الا بعد القطع بالامضار ترتب عليها ورديان شوق الوعود الوعد لا كل وغلبة ظن الرضاء بهما وكثرة الاخبار والاكثر في تلك كاف في الترغيب والترهيب ويجوز جواز الترك غير خارج الثالث الايات والاصاحب الواردة في تحق الثواب والعقاب يوم الجزاء فلو لم يجب وجاز عدم الزام الخلف والكذب ورد بان غايته الوقوع لينة وهو لا يستلزم الرجوب على الله والاستحقاق من العبد على ما هو المدعى هذا والمذهب جواز الخلف في الوعد بان لا يقع العذاب ويثبت

(ثانية)

من فروع المعاملة اختلافهم في ان الثواب والعقاب هل يستحقان على الاخلال بالسيئ والاخلال بالواجب فقال المتقنون لا اذ العدم لا يصلح علة واذ في كل لحظة اخلال بما يصح من النجاسات وقال المتأخرون به اقوله تعالى انه كان لا يؤمن بالله العظيم قالوا لم تك من المصلين ولم تك قطع المسكين ومنها له يجب اقتران الثواب بالانظمة والعقاب بالاهانة ودوامها خلوصهما عن الشوب للعلم الضروري باستحقاق التعظيم والاهانة ولان التفضل بالمنافع حسن ابتداء فارتب المشاق لاجلها حيث يخالف التعظيم فانه يحسن من غير استحقاق ولان الدوام لطيف فيجب والخاص ادخل في الترغيب والترهيب ومنها اختلافهم في وقت الاستحقاق فقول وقت الطاعة والمعصية وقيل في الآخرة وقيل حالة الاخترام وقيل وقت الفعل بشرط الموافاة وهي ان لا يجتهد الى الموت من

٦ البحث العاشر لا خلاف

في خلوه من يدخل الجنة لا خلاف
ولا في خلوه الكافر عدا او
اعقابه في النار وان بلغ في الاجتهاد
لشكوله في العمومات ولاصحة بخلاف
الخاصة والعامة وكذا الكافر حكما
كاطفال المشركين خلافا للمعتزلة
حيث جعلوا تعذيبهم ظاهرا فهدم
اهل الجنة وقيل من علم الله هناك
والطاعة على تقدير البلوغ في الجنة
ومن علمته الكفر والعصية في الار
وامان ارتكب الكبيرة من المؤمنين
ومات بلا توبة فانهم عندنا عدم
القطع بالعفو والعقاب بل ان شاء الله
عقا وان شاء عذب لكن لا يخلد في
النار وعند المعتزلة القطع بالخلود
في النار ولا يصح القول بمقتل وبعض
المؤمنين ان عصاة المؤمنين لا يكونون
اصلا وان النار لكفارة لاجزائهم الاول
التصوص بالدالة على دخول المؤمنين
الجنة وليس قبل دخول النار وماذا
بل بعده او بونه الثاني التصوص
بالدالة على خروجهم من النار لثالث
ان من وانطب على الفاعل ثالثة
سنة وشرب جرعة من الخمر فادرك
تخاذه في النار عندكم فلا ظم
الرايع ان المعصية متناهية زمانا وقدرا
فجوازها كذلك تخفة السبل الخامس
ان استحقاقه الثواب وعما او عقلا
لا يزول بل كبيرة المتباني ولا يتصور
الا بالخروج من النار اخيت المعتزلة
بوجوه الاول عموما والوحيد بالخلود
ومن بعض القوم سوله فان النار جهنم
خالدا فيها ومن يقتل مؤمنا متعبدا
فجواز جهنم خالدا فيها وما المذنب
فسقنا واهم النار كمالا رادوا ان
يخرجوا منها اقيدا وفيها وان العبد
ان يحرم بصلواته يوم الدين وبالحج

يتأكد الاشكال وسنحكم عليه في بحث الموقوف ان شاء الله تعالى (قال حلقه ٢) في خروج المعتزلة
على استحقات الثواب والعقاب منها انهم بعد الاتفاق على انه يستحق الثواب والمدح
بفعل الواجب والتدبير وفعل ضد القبيح بشرط ان يكون فعل الواجب وجوبه كالأوجب
المعين اولوجه وجوبه كالأوجب المحذور وفعل الذنوب لتدبيره اولوجه ذنبه وفعل ضد القبيح
لكونه تركا لا يجب بان يفعل البساح لكونه تركا للحرام ويستحق العذاب والذم بفعل القبيح اختلفوا
فانه هل يستحق المدح والثواب بالادخال بالقبيح لكونه اختلافا والذم والعقاب على الاختلال
بالواجب فقد اتفقوا على ان لا يستحق المدح والثواب بان يفعل عند الاختلال بالقبيح هو ترك القبيح
والذم والعقاب على فعل عند الاختلال بالواجب هو ترك الواجب لان الاختلال عديم لا يصح
دلالة للاستحقاق الوجوه وان كل احد يخل كل حلقه بما لا ينسأه من القبايح وقال المتأخرون
كابن هاشم وابي الحسين وعبد الجبار عدم للتصوص الصريح في تعليل العقاب بعدم الاتيان
بالواجب كقوله تعالى خذوه فخلوه الى قوله انه كان لا يؤمن بالله العظيم ولا يحض على طاعة
المسكين وكقوله كتابكم ما سلككم في سقر قالوا انا من المصلين وانك انعمت المسكين ومنها
انه يجب اقتران اثواب بالتعظيم والعقاب بالاهانة لتعظيم الضرورة يستحقها قهرا وقيل انه
يحسن التفضل بالتأنيع العظيمة ابتداء فلهذا الشاق والمضار لاجلها يكون عيشا بخلاف
التعظيم فله لا يحسن التفضل بابتداء من غير استحقاق كعظيم اليها ثم والصبية ومنها
انه يجب دوماهما لكونه اطفاسا او يقرب المكافاة للطاعة ويبيده عن المعصية ولان
التفضل بالتأنيع الدائم حسن اجساما فلا يحسن التكليف للثواب المتقطع الذي هو ادنى
حالا ومنها انه يجب خاصهما عن الشوب لكونه ادخل في الترغيب والترهيب ولانه واجب
في العوض عن كونه ادنى حال من الثواب خلوه عن التعظيم فان قبل ثواب اهل الجنة يشوبه
شوق كل ذي حربة الى ما فوقها وشدة وجوب شكر الذم وترك القبايح وعقاب اهل النار
يشوبه ثواب ترك القبايح فيها اجب بان كل ذي حربة في الجنة يكون فرحا بما عنده لا يطلب الا على
ولم اشكر لذة وسرور الانجس ويكون في شغل مشاغل عن القبايح وذكرها والتأمل بتركها
واهل النار لا يثابون لكونهم مضطرين الى ترك القبايح ومنها اختلافهم في وقت استحقاق
الثواب والعقاب فعند البصر بمسألة اطاعة والمعصية وعند البعد ادبية في الآخرة وقيل في حال
الاختراق وقيل وقت الفعل بشرط الموافقة وهو ان لا تحبط الطاعة والمعصية الى الموت وليس
لأحدهم تمسك بمول عليه سوى ما قيل بان المدح والذم يثبتان حال الفعل فكذلك الثواب والعقاب
لكونهما من وجبات الفعل مثلهما وانما حسن تأخير تمام الثواب الى دار الآخرة لما عاين وهو
لزم الجمع بين المتنافيين فان شرط الثواب الخاص من شوب المشاق ومن لوازم التكليف
النشوب بها وتمسك الآخرون بالصوص المقضية تأخير الاجرية ويلزم الجمع بين المتنافيين
كما ذكر لاخلافه ان ذلك لا ياتي ثبوت الاستحقاق في دار التكليف وانما ظهر ان مراد الاولين
ثبوت اسل الاستحقاق ومراد الآخرين وجوب الاداء وقال بعضهم الحق ان التكليف لا يجمع
كل الجزاء فزعم الصالح بخلاف البعض كعظيم المؤمنين ونصرته على الاعساء والحدود فانه
يجماع التكليف فيجب تأخير (قال البحث العاشر ٦) اجمع المسلمون على خلوه اهل الجنة
في الجنة وخلاوة الكفار في النار فان القوي بجماعة متناهية فلا تقبل خلوة الحيوة وايضا
الطوبى لى من مادة الحيوة تقى بالحرارة سيما حرارة نار الجحيم فتضى الى القناء ضرورة وايضا
ادوم الاحراق مع بقاء الحيوة خروج عن قضية العقل قلنا هذه قواعد فلسفية غير مسلمة عند
المؤمنين ولا يصحها عند الغائبين بانسداد الطوائى الى القادر المختار وعلى تقدير تناسل القوى

لأنهم انما يأتون من بعض الله وسوره
ويستمدحونه يدخله نار الخالد فيها
نبي من كسب سبه واحاطت به خصيته
فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون
والجواب بعد تسليم عموم الصبيح
انه قد اخرج من الاول لسانا ب
وصاحب الصغار فلم يبق قطعية
وقافا فليخرج منها مركب الكبيرة
ايضا على ان الاستحقاق فيها متما
بقاية رؤية العذاب لقوله تعالى
أحق اذارا وما يوعدون و لو سلم
فاستحقاق العذاب المؤبد لا يوجب
وقوعه وان معنى تمهيدا مستحله
على ما فسره ابن عباس رضي الله عنه
او المراد بالخلود المكث الطويل جمع
بين الأدلة وان المراد بالبدن فسقوا
الكفار المنكرون للحشر بقرينة قوله
تعالى ذوقوا عذاب النار التي كنتم بها
تكدبون والبولاقى مخصصة بالافراجها
بين الأدلة او المراد بعدم غيبتهم سلب
العموم والمبالغة في المكث وكذا الخلود
او المراد تعدى حدود الاسلام واحاطة
بالخطية بحيث لا يبق الايمان الثاني ان
النافس لو دخل الجنة لكان
ياستحقاق وقد اتى بالاحباط
او الموانعة على ما سبق والجواب منع
المقدمين الثالث لو انقطع عذاب
النافس لانقطع عذاب الكافر بجماع
تنهاى المصيبة والجواب يمنع عليه
التناهي ومنع تنهاى الكفر قدرا
وفي الاعتقادات ان ابراهيم الوعيد بولم
العذاب لطيف لكونه اجز فيجب ثم
لا يزول والجواب بعد تسليم وجوب
اللطيف ان النقص ايضا لطيف
فليكن للذين والدام للكفار ان ليس
ييب اكل احد ما هو العاقبة في اللطيف
من

وزوال الخلود يجوز ان يخاف الله البدل فيدوم الثواب والاسباب قال الله تعالى كما نصبت
جلودهم بآياتهم جلونا غيرها ليدوقوا العذاب هذا حكم الكافر الجاهل العائد وكذا من بالغ
في الطلب والنظر واستفرغ الجهد ولم يزل المتصور خلافا للباحظ والمعتبرى حيث زعمنا
معدوم ان لا يبق بحكمة الحكم ان يعنى مع بدل الجهد والطسافة من غير جرم وتفسير كيف
وقد قال الله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج ليس على الاعمى حرج ولا على الاعرج حرج
ولا على المريض حرج ولا شك ان بحر المعجزات وهذا اغرق خرق الاجماع وزلزلتصوص
الواردة في هذا الباب هذا في حق الكفار عتادا واعتقادا واما الكفار حكما كاطفال المشركين
فكذلك عند الاكث من الدخولهم في العمومات والاروى ان خديجة رضي الله عنها نكحت النبي عليه السلام
عن اطمانها الذي ماتوا في الجاهلية فقال له في النار وقالت المعتزة ومن تبعه لا يعذبون
بل هم خدام اهل الجنة على ما ورد في الحديث ان من تاب من اهل الجاهلية لم يلق النار ولا قوله ولا زور
وزر اخرى ولا يبرون الا ما كنتم تعملون وتوعد ذلك وقيل من علم الله تعالى منه الايمان والطاعة
على تقدير البلوغ في الجنه ومن علم الله الكفر وله صيانت في النار واختلف اهل الاسلام فبين
ارتكب اكثيرة من المؤمنين ومات قبل التوبة فالذهب عندنا عدم القطع بالعفو والابا عذاب بل
كلها في مشيئة الله تعالى لكن على تقدير التمدب بقطع بانه لا يخلد في النار بل يخرج الجنة
لا بطريق الوجوب على الله تعالى بل بمقتضى ما سبق من الوعد وبث بالادلة كتحليل اهل الجنة
وعند المعتزة القطع بالعذاب النائم من غير عفو ولا اخراج من النار ويعبر عن هذا بمسألة تعبد
النافس وعقوبة العصاة وانقطاع عذاب اهل الكبر والنجس ذلك وليس في مسألة لا استحقاق
وجوب القسب غن عن ذلك لان العقاب يراى على التعذيب والافى مسألة العفو لا بطريق
الاحتمال دون القطع لانه غاف في ترك العقاب بالكلية وهذا قطع بالخروج بعد الدخول وما وقع
في كلام البعض من ان صاحب الكبيرة عند الموت تقبيل في الجنة والافى لافرا غاطسا من قوله ان الله
المرتلة بين المرتلين اى حاله غير الايمان والكفر واما ما ذهب اليه من ان يخل بين سبلان وبعض المرتلة
من ان عصاة المؤمنين لا يعذبون اصلا واما النار للكفار ونسكا بالآيات الدالة على اختصاص
العذاب بالكفار مثل القدر اوحى اليها ان العذاب على من كذب وتولى الخنزى اليوم والسوء
على الكافرين فجوابه تخصيص ذلك بعذاب لا يكون على سبيل الخلود واما تسكهم بمثل قوله
عليه السلام من قال لا اله الا الله دخل الجنة وان ذنبي وان سرق فضعيف لانه انما يبي الخلود
لا الدخول لسا وجوه الاول وهو العدة والآيات والاحاديث الدالة على ان المؤمنين يدخلون الجنة
التيه واما سبيل ذلك قبل دخول النار واما فحين ان يكون بعده وهو مسألة انقطاع العذاب او بدونه
وهو مسألة العفو والتم قال الله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره
وهو مؤمن فا وذلك يدخلون الجنة وقال النبي عليه السلام من قال لا اله الا الله دخل الجنة وقال
ان من مات لا يشرك بالله شيئا دخل الجنة وان ذنبي وان سرق الذي النصوص المشعة بخروج من النار
كقوله تعالى اذار مثواكم خالدين فيها الا ما شاء الله فيخرج من النار وادخل الجنة فقد فاز
وتكره له عليه السلام يخرج من النار قوم بعد ما تحشوا وصاروا حفا وحما فآتين كانوا الجنة
في جبل السيل وخبر الواحد وان ام يكن حجة في الاصول ان يفيد امتناعا لكن يفيد امتناعا
النصوص الثالث وهو على قاعدة عزل ان من طالب على الايمان والعدل الصالح مائة سنة
وصد عنه في أثناء ذلك او بعده جرمية واحدة كسب جرعة من الخمر فلا يمس من الحكم
ان يعذبه على ذلك ابد الاباد واولم يكن هذا ظلا ظاهرا في قوله لا يمسك من اربع
ان المعصية متناهية زمانا وهو ظاهر وقد لما يوجد من معصية اشد منها فجزاها يجب ان يكون

مناها بتحقيقا لثمة العدة لئلا يخلو الكفر فانه لا يتأذى قدرا وان تنهى زمامه واما التمسك
 بان الخلود في النار اشد العذاب وقد جعل جزاء لاشد الجنايات وهو الكفر فلا يصح جعله جزاء
 بما هو دونه كما عاصى فرما بدع بنماوت مراتب العذاب في الشدة وان تساوت في عدم الانقطاع
 الخامس انه انصف الثواب بالآمان والطاعات عقلا عندكم وبعد اعننا ولا يزول ذلك الاستحقاق
 بارتكاب الكبيرة لما سيجي فيكون زوم اتصال الثواب اليه بما لمه وما ذلك الا بالخروج من النار والادخول
 في الجنة وهو المطالب واحتجت المعتزلة بوجوه الاول الآيات الدالة على الخلود في المتأولة للكافر
 وغيره كقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له اجر جهنم خالدا فيها وقوله ومن يقتل مؤمنا متعمدا
 فجزاؤه جهنم خالدا فيها وقوله واما الذين فسقوا فانا و بهم النار كلما ارادوا ان يخرجوا منها المعبودوا
 فيها ومثل هذا مدسوق للتأييد واتى الخروج وقوله وان اغتيا الرائي جهنم يصلونها يوم الدين وما هم
 عنها بغائبين وعدم التوبة عن النار خلود فيها وقوله ومن يعص الله ورسوله ويبتد حدوده
 يدخله نارا خالدا فيها وليس المراد تعدى جميع الحدود بارتكاب الكبائر كلها تركا لانيات الله محال
 للمؤمن البعض من التضاد كاليهودية والنصرانية والمجوسية فيحصل على مورد الآية من حدود
 الموارث وقوله بلى من كذب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون
 والجراب بعد تسليم كون الصنيع لهم ومن العموم غير مراد في الآية الاولى لقطع بخروج الثائب
 واصحاب الصغائر ومسا حجب الكبيرة الغير المنصوصة اذا اتى بعدها بطاعات يزي ثوابها
 على عقوباته فيمكن مرتكب الكبيرة من المؤمنين ايضا خارجا بما سبق من الآيات والادلة والجلالة
 فاعلم المخرج منه البعض لا يبدل لقطع وقفا ولوسم فلا نسلم لتأييد الاستحقاق بل هو مضاف بقاية
 روية الوعد لقوله بعده حتى اذا ارادوا مايو عدون ولوسم فتأنيته الدلالة على استحقاق العذاب
 المؤبد لا على الوقوع كاهو المتنازع لجواز الخروج بالعمو وما يقابل من ان الانسليم كونه حتى للقبالة
 بل هي ابتدائية ولوسم فتأنيته لقوله يكونون عليه ليدا او لحدوفى يكونون على ما هم عليه حتى روا
 فخارج عن غايتن التوجيه وكذا ما يقال انه لما ثبت الاستحقاق المؤبد جزما وهو مختلف فيه حصل
 الزلم لتخصم ولم يثبت العمو والخروج بالشك وعن الثانية بان معنى متعمدا مستحسلا فوله على
 ما ذكره ابن عباس رضى الله عنه اذ التعمد على الحقيقة انما يكون من السهل او بان التعليق
 بالوصف يشعر بالخشية فيخص بمن قبل المؤمن لانيته او بان الخلود وان كان ظاهرا في الدوام
 والمراد ههنا الملك الطويل جسا بين الادلة لا بفال الخلود حقيقة في التأنيد لتباعد
 الفهم اليه واقوله تعالى وما جئناك بالبشر من قبلك الخلود لانه يؤكده بلفظ التأنيد مثل خالدون
 فيها اذ لو تأكد الشئ فهو بملء لوله ولان العمومات المقرونة بالخلافة متأولة للكفار والمراد في حقهم
 التأنيد وقفا فكذلك في حق النفاق لئلا يزم ارادة معنى المشترك او المعنى الحقيقي والجزاؤ مسا لان
 نقول لا كلام في ان المتبادر الى الفهم عند الاطلاق والشائع في الاستعمال هو الدوام لكن قد يستعمل
 في الملك الطويل المنقطع كمعنى مخلد ووقف مخلد فيكون محتدا على ان في جملة اطلاق
 الملك الطويل نصب الجواز والاشتراك فيكون اولى ثم ان الملك الطويل سواء جعل معنى حقيقيا
 او مجازيا اعلم ان ان يكون مع دوام كافي حتى الكفار وانقطاع كافي حتى النفاق فلا محذور في ارادتهم
 جميعا وح فلا نسلم ان التأنيد تأكيدي بل تقييد ولوسم فاعلم انه تأكيدي لطلول الملك اذ قد يقال جيس
 مؤبد ووقف مؤبد وعن الثالثة بانها في حق الكافرين المنكرين للحشر بشرية قوله ذو عقاب النار
 الذي كتبتم به تكذبون معاني دلالتها على الخلود من المساقفة الظاهرة لجواز ان يخرجوا عند عدم
 ارادتهم الخروج بالانس والذهول او نحو ذلك وعن الرابعة بعد تسليم افادتها التي عن كل فرد
 ودلالتها على دوام عدم التوبة انما يخص بالكفار جمعا بين الادلة وكذا الخامسة والسادسة

حلال الحدود على حدود الاسلام ولا حاطة الخطيئة على غلبتها بحيث لا يبق معها الايمان
 هذا مع ما في الخلود من الاحتفال الثاني ان الغاشق او دخل الجنة لكان باستحقاق لا تمنع دخول
 غير المستحق كالكاثر واللازم منصف ليطلاق الاستحقاق بالايجاب او الموازنة على ما سيجي
 ورد بمنع المقدسين بل انما يدخل بفضل الله ورحمته وعدده ومغفرته ومستكمل على الاجباط
 والموازنة اشملت لو تقطع عذاب الغاشق لا تقطع عذاب اشكار قايما عليه بجماع تشاهي
 المصيبة ورد بمنع غلبة التشاهي ومنع تشاهي الكفر قدرا ومنع اعتبار القياس في مدة بقاء
 النصارى والاجماع وفي الاعتقادات الرابع ان الوعيد بالمعاقب الدائم لطيف بالعباد لكونه اذجر
 عن المعاصي فان منهم من لا يكثر بالمذاب لا تقطع عند الميل الى المستلذات ثم لا يد من تحقيق
 الوعيد فصدقا للغير وصونا للقول عن التنبديل ورد بمنع وجوب الاطوف ومنع انحصاره في
 الدوام فان من لا يكثر بالثب في الجحيم احتياقا فلما يستكمل الخلود فيها عا يوازي قد كان
 كل وعيد لنفسه ولا شيء من الوعيد بلطف للكل فليكن لطيف الخلود في النار مختصا
 بالكفار وصفي بوعيد التبرأ بل وعد الجنان لطفا ومنجرة لاهل الايمان ولو وجب
 ما هو الغاية في الاطوف والزجر لما صح الاكتفاء بوعيد الخلود في النار لانما كان المزيد
 (قال المبحث الحادي عشر) لا خلاف في ان من آمن بعد الكفر والمعاصي فهو من اهل الجنة
 بمنزلة من لامعصية له ومن كفر بعد بقاءه بعد الايمان والعمل الصالح فهو من اهل النار لثبته
 من لاسنة له وانما الكلام في ان من وعده صالحا وآخر سيئا واستمر على الطاعات والتكبير
 كما يشاهد من الناس فعندنا ما له الى الجنة ولو بعد النار واستحقاقه للثواب والمعاقب بمقتضى
 الوعد والوعيد ثابت من غير حيوط والمشهور من مذهب المعتزلة ان من اهل الخلود في النار
 اذا مات قبل التوبة فاشكل عليهم الامر في اياه وطاعته ومائت من استحقاقه ان طارت
 وكيف زالت فلهذا لا يحيط الطاعات ومازالت الى ان السيئات يذهبن الحسنات حتى ذهب
 الجهور منهم الى ان الكبيرة الواحدة تحبط ثواب جميع السيئات وفقد ظاهر امامنا فلتصوص
 الدالة على ان الله تعالى لا يضيع اجر من احسن عملا واما عقلا فلا قطع بانما يصح من الحكم
 الكريم ابطال ثواب ايمان احميد ومواظبته على الطاعات طول العمر بشاؤله من الربوا
 وجزءه من الخير بمنزلة من خدم كريما مائة سنة حتى الخدمة ثم بدت منه مخالفة امر من
 او امره فمهل يحسن رفض حقوق تلك الخدمات ونقص ما عهد ووعده من الحسنات وتعدليه
 عذاب من وانقلب مدة الخيرة على المخالفة والمعاداة وايضا استحقاق الثواب على الطاعة
 عندهم من انما هو لكونها حسنة وامتنالا لامر الباري وهذا متحقق مع الكبيرة فيحقق اثره
 وايضا لو كانت الكبيرة بحبطة لثواب الداعة لكانت ضافية للصحة بما بمنزلة ان ردوا لاول استحقاق
 الثواب والمعاقب متا فبان لا يجتمع لان الثواب منفعة متألصة دائما مع التعظيم والمعاقب
 مضر متألصة دائما مع لاهانة قلنا لان لزوم فقد الخلوص والدوام سيما في جاب المعاقب وح
 لا ياتي في الثواب والمعاقب بان يعاقب حينما يتبأب ولو لم يزل تنافي الاستحقاق في الاستحقاق
 المنفعة الدائمة من جهة الطاعة والمضرة الدائمة من جهة المصيبة ولو لم يزل ابطال الحسنات
 بالسيئة اولى من العكس كيف وقد قال الله ان الحسنات يذهبن السيئات وحكم بان السيئة
 لا تجزى الا بتميلها والسيئة تجزى بعشر مراتها الى ان سيئة ثم واكثر قالوا الاجباط مفسر في
 التبريل كقولهم تعالى ولا تنجوهم ولا تنجوهم ولا تنجوهم بعصمكم بعض ان تعذبوا عنكم واولئك حببت اعمالهم
 ولا تطوا واصدق انكم بالان والاذى قلنا بالان الذي قصدتم بل يعني ان من عمل عملا صالحا استحق به
 الذم وكان يمكنه ان يعمل على وجه يستحق به الملح والثواب يقال انه احبط عمله بالسيئة
 مع الحق والاذى وبدونهما واما الاجباط الطاعات بالكفر يعني انه لا يشب عليه السيئة فليس

في الجنة ولو بعد انارو عند المعتزلة
 معاذ في النار ذهابا الى ان
 السيئات تحبط الحسنات حتى ذهب
 الجهور منهم الى ان الكبيرة الواحدة
 تحبط جميع الطاعات وهو مفسد
 سمعا للتصوص الدالة على ان الله
 لا يضيع اجر المستحسن وعقلا لقطع
 بفتح ابطال ثواب طاعة مائة سنة
 يشرب جرعة من الحمر ولان جهة
 الاستحقاق عندهم وهو كون الفعل
 حسنة واشتالاق ولاه يوجب متافة
 الكبيرة لصحة اطلاعة كاردة قالوا
 الثواب منفعة الصالحة دائمة مع التعظيم
 والمعاقب مضره خاصة دائمة مع
 الالهانة فلا يجتمعان استحقاقا قلنا لو لم
 يزوم فقد لا يخلص للدوام فلا يوجب
 تنافي الاستحقاقين ولو لم يزل
 ابطال الحسنات بالسيئة اولى من العكس
 كيف وقد قال الله تعالى ان الحسنات
 يذهبن السيئات وذهب الجبا يان
 الى ان ايمان الطاعات والمعاصي
 تترتب قدرا بحسب الاجرو والوزن لا بعدا
 حبطت الاخرى ثم زعم ابو علي ان
 اذ قل بسقط لاسبطة من الاكثر شيئا
 وهذا هو الاجباط المحض وابوهاشم
 انه يقطو بسقط من الاكثر ما يشابه
 وهذا هو الموازنة واختلاف في ذلك
 يعتبر بين الثقلين اعنى الطاعة
 والمعصية والاستحقاقين اعنى الثواب
 والمعاقب والاستحقاقين واستدعاء على
 الاجباط في الجملة يمثل قوله تعالى
 ان تحبط اعمالكم اواذك حبطت
 اعمالهم ولا تطوا واصدق انكم بالان
 والاذى لكنه لا يثبت ما هو المتنازع
 من بطلان حسنة كاملة بسبب سيئة
 او لاحقة فضلا عن تقضيل الجانبين
 واستدلال الامام على بطلانه امامنا
 راى ان على قلنا في الطاعة السابقة

وهو طمأنينة عند كبره وبتنبيه جوده تعالى فن
 بهل متشاكل ذرة خبراير مع ما فيه
 من الترجيح بلا مرجح واما على رأى
 ابي هاشم فلا نطر بان الحادث
 مشروط بزوال السابق فزواله به
 دورانه لا اوله فبعض اجراء الكبير
 فليزم ان يقضى بكليته ولان زوال كل
 بالآخر دفعة بوجوب وجودهما حال
 عدمهما لوجود الله حال حدوث
 الممولود وعلى التعاقب يوجب
 حدوث الممولود بلا علته لان زوال
 الثاني بلا مريل و اعترض بان
 الاستحقاق اعتبر بشراعى
 ليس له تأثير وتأثير حقيقى والثواب
 والعقاب انما يوجدان فى الآخرة
 والاعلان لا يتصور فانه احد همتا
 بالآخر بل معنى الاجابات ان الله تعالى
 لا يذب العاصى على الطاعة
 ومعنى الموازنة ان لا يثبت
 عليها ويترك العقاب على
 العصية بقدرها وقال امام الحرمين
 لا كبير يربى وزرعه على اجرة عرفه الله
 فليزعم ان يدروا بها جميع الكتاب
 من

من المتنازع فى شئ وحينئذ يوعى ابو هاشم لفساد هذا الرأى رجاء عن التبادى بعض
 الرجوع فقل ان المعاصى انما تحيط بالطاعات اذ اربط عليها وان اربط الطاعات احببت المعاصى
 ثم ليس النظر الى اعداد الطاعات والمعاصى بل الى المقادير والاوزار والاجور فرب كبير يغلب وزرها
 اجور طعات كثيرة ولاسيلى ان يضبط ذلك بل هو مفوض الى عالمه ثم اخبرنا فزع ابو يعلى ان الاقل
 يسقط ولا يسقط من الاكثر شيئا وسقوط الاقل يكون عقابا اما كان الساقط ثوابا وثوابا اذا كان
 الساقط عقابا وهذا هو الاحاط المحض وقال ابو هاشم الاقل يسقط ويسقط من الاكثر ما يقابله مثلا
 من له ما ثم جز من العقاب واكسب الف جز من الثواب فانه يسقط عنه العقاب وما ثم جز من الثواب
 بمقابلته ويبقى له تسعة اجزاء من الثواب ومن له ما ثم جز من الثواب واكسب الف اجزاء من العقاب يسقط
 ثوابه وما ثم جز من عقابه وهذا هو القول بالموازنة لاما عا في الموازنة بين الطاعات
 والمعاصى قاله راجع احاط بالآخر واختلفت كنهه فى ان الاحاط والوازنة بين الفعلين اعني الطاعة
 والمعصية والاستحقاق اعني الثواب والعقاب والاستحقاقين مال الجبائى الى الاول و ابو هاشم الى الثاني
 وهو المختار عند اكثر من والى الجمل لا يخفى على احد ان القول بمغنيته اليه من الاحاط بالموازنة لا يصح
 البتة من الشارع صريح وتقول صحيح واستدل الامام الرازى على بطلانه بان الاكثر اذا احاط
 الاقل فان لم يحيط منه شئ كما هو رأى ابي يعلى صارت الطاعة السابقة انما محض الانجذب نفعاً
 ولا تدفع ضرراً وهو باطل اما عتلا فذكره ظلاً ولا يلهى ليس انتفاء السابق بطريق الحادث اولى
 من انتفاع الحادث بوجوه السابق واما معصية فقلو له تعالى فن يعمل متشاكل ذره خبراير ومغير
 ذلك وان حيط من الاكثر ما يوازن الاقل كما هو رأى ابي هاشم فباطل ايضا اما موازنة همتا
 لما كانا متساويين كان طرفان الحادث مشروط بزوال السابق فلو كان زواله لاجل طرفان الحادث
 لزم الدور واما ثانيا فلان تأثير ذلك الاستحقاق القابل فى بعض اجراء الكبير ليس اولى من تأثيره
 فى الباقي لكون الاجزاء متساوية وحينئذ يلزم ان يقضى بذلك القليل كل ذلك الكثير وهو باطل
 وقفا وهذا ما خالف فى المحصل انه اذا استحق بالطاعة عشرة اجراء من الثواب وانعصية خمسة
 اجزاء من العقاب فليس انتفاء استحقاقى احدى الخمسين اولى من انتفاء استحقاقى الخمسة
 الاخرى لتساوى اجزاء الثواب واستحقاق همتا واما ثانيا فلان زوال كل من الاستحقاقين بالآخر
 اما ان يكون دفعة واحدة وهو محال لانه اذا اذن عدم كل منهما لوجود الآخر فاعندما دفعة لوجدا دفعة
 لكن الله موجودة حال حدوث الممولود فليزعم كونها موجودين حال كونها معدومين هف واما
 ان لا يكون دفعة وهو ايضا باطل لانه اذا كان سبب زوال الاول حدوث الثاني فما لم يوجد
 الثاني لا يزول الاول واذا وجد الثاني وزال الاول استحال زوال الثاني لانه لا يزل ما لم يكن
 ان كلا منهما انما يزول بالآخر وهذا ما يقال ان الثاني كان قاصرا عن الغاية حين ما لم يكن
 مغلوبا فكيف اذا صار مغلوبا واعترض بوجوه الاول ان الطارى اقوى والباقي اولى لكونه
 مقاربا لآثوره الذى يوجده بخلاف السابق فانه وان كان موجودا لكن لم يبق معه قوته فلما
 يجوز على السابق ان يقضى السابق بالطارى ويبقى هو بمجمله وعلى الموازنة ان يقضى من الطارى
 ما يعاين السابق ثم يقضى السابق بما يقضى من الطارى والجواب المنع بل السابق لاستمرار وجوده وتحقيق
 علته بقاء قوى وبنى والطارى اقرب من العدم وعدم تحقق علته بقائه بالفاء اولى على ان الدفع
 اهو من الرفع ثم هذا على تقدير صحة انما يتأني فيما اذا كان الاكثر طاريا بخلاف ما اذا استحق
 بالطاعة ثوابا كثيرا او بالعصية عقابا اقل او بالعكس الثاني انه يجوز ان يكون التوقف فيما بين
 طرفان الحادث وزوال السابق توقف ميسرة لا تقدم ليزعم الدور المحال والجواب ان الكلام انما
 هو على تقدير جعل طرفان الحادث هو السبب فى زوال السابق فيقتضيه بالذات ضرورة وهو

يتأني اشتراطه به لاستلزامه تأخره عنه بالذات امثال ان الاستحقاقات ليست اموراً مقابلة بحسب
 الخارج بميزة. انذاك كل عند احد خستان ودعة فيمكن تسليم هذه وتلك بل بحسب الزمن
 فقط بميزة ما ذكلك عند خستان دينا فلا يكون تسليم خمسة او الارباء عنها او امتيازها
 بميزة له عند الارباء من انصف وبما ذكرنا من حيز كلام المحصل على ما قلنا من تقرير
 فبهيبة المعمل يظهر ان ليس مقصود الامام فقهه المعترض فان معناه ان الاستحقاقات لما كانت
 متساوية فلاستحقاق القليل كما يزول ما يقابله من الكثير كذلك يزول السابق لان حكم المساوات
 واحد بل الاعتراض ان تساوى الاستحقاقات لا يوجب الاجواز زوال كل ما يزول به الآخر لان زوال
 الكل بما يزول به البعض الرابع ان الطاعات والمعاصي مثبتة عند الحافظة وفي صحايف الكشي
 فاطاعات تبطل استحقاق العقاب بالمعاصي تبطل استحقاق الثواب بالطاعات من غير
 لزوم محال والجواب ان المقصود بيان امتناع زوال احد الاستحقاقين والمستحقين اعني الثواب
 والعقاب بالآخر على ماهو للمذهب في الاحباط والموازنة وبهذا يتدفع اعتراض خامس وهو
 انه يجوز ان لا يؤثر احدهما في عدم الآخر لكن يتعلمان في ظهور حكمهما فيظهر حكمه بالبداهة
 فقط السادس انه يجوز ان يؤثر الطارى في عدم السابق بشرط ان يسقط من الطارى مثل
 السابق من غير لزوم محذور والجواب انه يعود الكلام في سقوط ذلك القدر من الطارى ويزم
 المحذور نعم يتجه على الوجه الاخير له لوجعل زوال كل من الاستحقاقين بالآخر بان يزول جزء
 من هذا جزءاً من ذلك وبالعكس الى ان يبقى الاقل بالكتابة وبقي من الاكثر القدر انزائه بل يزوم
 شئ من الحالات لانه يكون من يلا الجزء الاخير من الاقل الا ان العلم انما اورد هذا الدعوى
 فيها اذا استحق المكلف عشرة اجزاء من الثواب ثم فعمل معصية استحق بها عشرة اجزاء
 من العقاب فلا يد عليه هذا لكن يتجه ان البيان يخص بما اذا تساوى الاستحقاقات والمعتزلة
 اضطررنا في مثله وزعم ابو هاشم انه لا يجوز وقوع ذلك لان المكلف اما في الجنة او في النار
 واجب باله يجوز ان يرجع جانب الثواب فيترك رجة الله تعالى منزل الكرامة ويجعل بقضه
 دار المتامة او يجمع بين الثواب والعقاب من غير خلوص احدهما او لا يباب ولا يماق
 ويكون من اصحاب الاعراف على ماورد في الحديث ويمكن دفع استدلال الامام بان الاستحقاق
 اعتبار شرعى ليس له تأثير وتأثر حقيق وفاء بعد وجود بل معنى احباط الطاعة واستحقاق
 الثواب ان الله تعالى لا ييب عليها ومعنى الموازنة انه لا ييب عليها ولا يعاقب على المعصية
 بقدرها من غير ان يتحقق في الخارج استحقاقات بينها منسافة ومغاة واما الثواب والعقاب
 فلا وجود لهما الا في الآخرة وجبئذ لا اجتماع بينهما والامتناع في ذلك الى حكمة الله وسببه
 على وفق حكمته والاقرب ما قال امام الحرمين له ليس بازاء معرفة الله تعالى كبيرة يرى وزها
 على اجرها فكان من حقهم ان يدروا بها جميع الكبار فلان ما يفعلوا ذلك بهذا هذيانهم
 بتغالب الاعمال وسقوط افعالها باكثرها وما يجب التنبيه انه لا فرق بينهم بين ان يكون المعاصي
 طارية على الطاعات او سلبية عليها او مختلطة بينهما وان ما يوجه به كلام البعض من اختصاص
 الحكم بما اذا كانت الكبيرة طارية ليس بشئ (قال المجتهد ثلثي عشر انفتت الامم) ونطق الكتاب
 والسنة بان الله تعالى صغ غفور رءوف عن الصغار مطلقاً وعن الكبار بعد التوبة ولا يوقص
 انكسر قطعاً وان جاز عقلاً ومع بعضهم الجواز العقلي ايضاً لانه يخاف حكمة التفرقة بين من احسن
 غاية الاحسان ومن اساء غاية الاساءة ومنه مظهر امر واختلاف في المعفو عن الكبار بدون التوبة
 فيجوز له الاصحاب بل يتوجه خلافاً للمعتزلة حيث معمو سماعاً وان جاز عقلاً اكثر من منهم حتى
 صرح بعض المتأخرين منهم بان القول بعدم حسن المعفو عن المسحوق للعقاب عقلاً قول

انفتت الامم على المعفو عن الصغار
 مطلقاً وعن الكبار بعد التوبة وعلى
 انه لا معفو عن الكفر على اختلاف
 في الجواز عقلاً واختلاف في المعفو
 عن الكبار بدون التوبة فيجوز له اصحابنا
 بل ائمتهم ومنه المعزلة سمعوا وان
 جاز عقلاً عند اكثر من منهم انما على
 الجواز ان العقاب حقه فله اساطفه
 بوعلى التوقيع التوضيح الناطقة
 ويؤمنون عن الشياطين ويؤمنون عن
 كثير ان الله يغفر الذنوب جميعاً
 ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر
 ما دون ذلك لمن يشاء وفي الاحاديث
 ايضا كثرة وتخصيص بالصغار
 او بما بعد التوبة او الجمل على تأخير
 العقوبات المستحقة او عدم شرع
 الحدود في غاية المعاصي او على ترك
 وضع الامساك عليهم والتضاميم
 في الدنيا مع كونه عدواً عن الظاهر
 ببلاديل وتخالفة لا قول القسرين
 والاحاديث الصحيحة الصريحة
 بما لا يصح في بعض ائمة المعزلة بالتوبة لا
 يقتص ما دون الشرك ولا يلزم التعاليف
 بالاشية وابق المعاني لا يتناسب النبي
 عن الشرك

إلى القاسم الكمي إنسا على الجواز أن العقاب حقه فحين أسفاطه مع أن فيه نفعاً للعبد من غير ضرر لأحد وعلى الوقوع الآيات والأحداث الناطقة بالعبود والغفران وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات أو يوفقهم بما كسبوا ويعفو عن كثير إن الله يغفر الذنوب جميعاً إن الله لا يغفر إن يشرك به ويغفر ما دون ذلك إن يشاء إن ذلك لذو مغفرة لمناس على ظلمهم وفي الآحاد بث كثرة ومعنى العفو والغفران ترك عقوبة المجرم والستر عليه بعدم المؤاخذه بالثأل يجوز حل النصوص على العفو عن الصغائر أو عن الكبائر بعد التوبة أو على تأخير العقوبات المستحقة أو على عدم شرع الحدود في عامة المعاصي أو على ترك وضع الإصاير عليهم من التكليف المملوكة كما على الأمم السالفة أو على ترك ما فعل ببعض الأمم من السحق وكتبه الأتكام على الجيلاء ونحو ذلك بما يفهمهم في الدنيا لا نقول هذا مع كونه عدولاً عن الظاهر بلادليل وتقييد للاطلاق بلا قرينة وتخصيصاً للعلم بلا تخصص وبخلافه لا قول من يندب من المفسرين بلا ضرورة ونفساً بين الآيات والأحداث الصحيحة الصريحة في هذا المعنى بلا فارق مما لا يكاد يصح في بعض الآيات كقوله تعالى إن الله لا يغفر إن يشرك به الآية فإن المغفرة بالتوبة تم الشرك وما دونه فلا تضح التفرقة بالثباتها للمادونه وكذا نعم كل أحد من المصداق فلا تضح التبعين من إتياء المقيد للعبودية وكذا مغفرة الصغائر على أن في تخصص بعضها إخلالاً بالمقصود اعني هو بل شأن الشرك بلوغه النهاية في القبح بحيث لا يغفر ويغفر جميع ما سواه ولو كبيرة في الغاية وأما باقي المعاصي المذكورة فربما يكون في الشرك أقوى على ما لا يخفى فلا معنى للثني والمشهور في إبطال تقييدهم المغفرة بما بعد التوبة أن قول الله وترك العقاب بعدها واجب عندهم فلا يتعلق بالمشية وأعترض بأن ترك العقاب على الكبيرة بعد التوبة ليس واجباً كأول المطيع بل يقتضي الوعد بمعنى أنه واجب أن يكون كما هو المذهب عندكم ووعد بذلك ووفاؤه بما وعد هو المغفرة والعفو وأولهم ففعل الله تعالى وإن كان واجباً عليه يكون بمشئته وإرادته فيصحب فعله بها والواجب أن المذهب عندكم على ما صرحوا به في كتبهم هو أن العقاب بعد التوبة غير واجب على الله تركه ولا يجوز فعله ثم الواجب وإن كان فعله بالأداة المشية لا يحسن في الإطلاق تعليقه بالمشية كفضاء الدين والوفاء بالذرائع إنما يحسن فيما يكون له الحرية في الفعل وتركه على ذلك إذ انحصرت فليس هذا مجرد تعليق بالمشية بمنزلة قولك يغفر مادونه أن شاء بل تقييداً للغفران بمنزلة قولك يغفر لمن يشاء دون من لا يشاء وهذا لا يكون في الواجب البتة بل في المنفصل بل كقولك الأمير يخلع على من يشاء معنى أنه يفعل ذلك لكن بالنسبة إلى البعض دون البعض وبهذا يتدفع إشكال آخر وهو أن المغفرة معلقة بالمشية فلا يدل على الوقوع لعدم العفو وقوع المشية بل على مجرد الجواز وليس المتأخر وقد دفع بأنه لا بد من وقوع المشية ليتحقق الفرق بين الشرك وما دونه على ما هو مقصود سوق الآية وهذا الدعوى إنما هي على رأي من يجعل التفرقة بينهما بوقوع العفو ولا وقوعه ويحمل العفو عن الكفر جازاً غير واقع وعليه الإشارة وكثير من المتكلمين (قال الملا حسين عقلاً) تحسنت الوعيدية إنما يكون بعدم جواز العفو عن التكبير عقلاً وهم الجاني والتابع إليه أغراء على القبيح لأن المكلف يتكلم على العفو ويرتكب القبيح وهذا قبيح ينتهز اسناده إلى الله تعالى واجب بعدم تسليم قاعدة الحسن والقبح العقليين بأن مجرد احتمال العقوبة يصلح زاجراً للمعاصي من ارتكاب الباطل فكيف مع الآيات الناطقة بالعقاب والوعيديات الشائعة في ذلك الباب فكيف يكون احتمال ترك ما بل وقوعه في الجاهلية والناسية إلى من لا يعلم إلا الله مظنة للأغراء وقضية إلى الاجتهاد ألا ترى أن قول التوبة مع وجوده عندكم وعزم كل أحد عليه ما غالباً ليس بأغراء ولتردد قيل توفيه لا يزيد على التردد

بالدائمين عقلاً لا جوازاً للعفو أغراء
على القبيح فينتج ورد بعد تسليم
القاعدة بمنع كونه أغراء بل مجرد
احتمال العقوبة زاجر فكيف صح
الرجحان وشهادة النصوص

متن

في نيل كرامة العفو فان قيل ترك العفو ادعى الى الطاعة فيكون لطفا فيجب فبيح العفو قلنا
 منقوض بقول التوبة وتأخير العفو به وان ادعى وجه مفسدة في تركها ممتدة الشقاء في ترك العفو
 فان في العفو افسادا بالمعبد في تأدية وظيفة مزيد لثناء على الله تعالى بالعفو والكرم والرافعة **قال**
وعنه (٦٤) تملك القائلون بجواز العفو عقلا وامتناعا سمحا وهم البصريون من المعتزلة وبعض
 بغدادية بالنصوص الواردة في وعيد الفاسق واصحاب الكبار بما يخلصون من قوله تعالى
 في آكل اموال الناس ومن يفعل ذلك عدونا وظلالا فسوف نصليه نارا وفي التولي عن الزحف
 وبأدبه جهنم وبئس المصير وفي تعدى حدود الموارث ندخله نارا خالدا فيها وما بالمرء
 في العموام المذكورة في بحث القلود واذن تحقق الوعيد فلو تحقق العفو وترك العفو به بالنار لم يخلط
 في الوعيد والكذب في الاختيار والالزام بطلان حكما للزم واجبنا بهم داخلون في عموام الوعيد
 بالثواب ودخول الجنة على مامر والخلف في الوعد لزوم لا يلحق بالكرم وفافا بخلاف الخلف
 في الوعيد فانه ر بما ر كرمما والقول بالاحباط وبطلان استحقاق الثواب بالمصبة فسد كرم
 فكيف كان ترك عقابهم بالنار خلفا مدموما ولم يكن ترك ثوابهم بالجنة كذلك والدفع اليه لوصح
 ان يخلف الوعيد لصح ان ينسى خلفا ليس بشئ لان كثيرا من افعاله بهذه الجدية اعني لا يصح
 اطلاق اسم الفاعل منها عليه لايهام النقص كانه يتكلم بالخير ولا يصح معجزا وكذا لا يصح
 ما كرامته مستهزا ونحو ذلك بل مع انه يميز وعد الثواب لا يصح معجزا نعم لزوم الكذب في اخبار الله
 تعالى مع الاجماع على بطلانه ولزوم تبديل القول مع النص الدال على التثنية ممكن فالجواب
 الحق ان من تحقق العفو في حقه يكون خارجا عن عموم اللفظ بمنزلة الثابت فان قيل صفة العوم
 المترتبة عن دليل الخصوص تدل على ارادة كل فرد مما يتناول اللفظ بمنزلة التخصيص عليه باسمه
 الخاص فاخراج البعض يدل على مآخذ فيكون نسخا وهو لا يجري في الخبر للزم الكذب
 وانما التخصيص هو الدلالة على ان الخصوص غير داخل في العموم ولا يكون ذلك الا بدليل
 متصل قلنا ممنوع بل ارادة للخصوص من العلم والتفصيل من المطلق شايع من غير دليل متصل
 ثم دليل التخصيص والتفصيل بمد ذلك وان كان مآزينا ليسان لانسوخ وهذا المذهب عند الفقهاء
 الساقية والقدماء من الحنفية وكانوا يذهبون ان قول بخلاف ذلك الى المعتزلة الا ان المعتزلة
 منهم يمدون ذلك نسخا ويخصون التخصيص بما يكون دليلا متصلا ويجوزون الخلف في الوعيد
 ويقولون الكذب بكون في الماضي دون المستقبل وهذا ظاهر الفساد فان الاخبار بالشيء
 على خلاف ما هو كذب سواء كان في الماضي او في المستقبل قال الله تعالى الم تر الى الذين نافقوا
 يقولون لاحدنا منهم الذين كفروا من اهل الكلب لئن اخرجتم لخرجن معكم ولا طبع فيكم احدا
 ابدا وان قولتم لتصبرنكم ثم قال والله يشهد انهم انكادون لئن اخرجوا لايخرجون معهم
 ولئن قولوا لا ينصر ونهم على ان المذهب عندنا ان اخبار الله تعالى انزل لا يمتنع بل ان ما من
 ولا يتغير بتغير الخبر به على ما سبق في بحث الكلام فان قيل فقل ما ذكرتم يكون حكم الصام
 هو التوقف حتى يظهر دليل الخصوص قلنا لا يلزم على عومه في حق العمل بل وفي حق
 وجوب اعتقاد العموم دون فرضه وهذا البحث مستوفى في اصول الفقه وقد بسط الكلام فيه
 صاحب البصرة بعض البسط والامام الرازي ههنا جواب الرازي وهو ان صدق كلامه لما كان
 عندنا ازينا امتنع كذبه لان ما ثبت قدم ما امتنع عدمه واما عندكم فان امتنع كذبه لكونه فيجب اخراجه
 ان هذا الكذب فيجب وقفة توقف عليه العفو الذي هو غاية الكرم وهذا كمن اخبر انه يقتل زيدا
 غدا طالما في الغد اما ان يكون الحسن قتله وهو باطل واماركت قتله وهو الحق لكنه لا يوجد عند
 وجود الكذب وما لا يوجد الحسن الا عند وجوده حسن قطعا فهذا الكذب حسن قطعا ويمكن

٧ من المعتزلة ان الناس في ١٧٥٥ م غلغلوا في عقولهم بغير الله تعالى

يبيح ان يكون هذا مذهب البصري
انما سقط الطاعات اذ ان الله عقابها
على ثوابها وذلك في علم الله واضطرروا
فيا اذا ناسوا يا وصرحوا بجلو العقول
عقلا وصرحوا عند البصريين و بعض
الغداة بغير عقلا عند غير الكبي

ه الميث النبأ عشر بيزو عندنا
الشفاة لاهل الكبار في حقاها
المسوق من دلائل العقول و ماوا تر
معي من ادخال الشفاة لاهل الكبار
وقد يستدل بعموم قوله تعالى واستغفر
لنبيك وللمؤمنين اي لذنوبهم
وبان اصل الشفاة ثابت بالنص
والاجماع وبست حقيقة اصل
النافع على ايراد المعتزلة والا لكان
شافعين لبي صلى الله تعالى عليه
وسلم حين سأل الله تعالى زيادة
كرامته بل لاسقاط المضار وعندكم
للاعتاب مع التوبة ولا صفة مع اجتناب
الكبيرة فمعين كونها لاسقاط الكبار
تمسكت المعتزلة بوجود الاول وعلما
في الشفاة مثل قوله تعالى لا يقبل
منها شفاة فاشفعهم شفاة
الشافعين من قبل ان ياتي يوم لا يج
فيه ولا خلة ولا شفاة مالاظالمين
من جهم ولا شفع يطاع مالاظالمين
من انصار والجواب بعد تسليم عموم
الازمان والاحوال التخصيص بالكبار
جاء بين الامة على ان الظلم المطلق
هو الكفر وفي الناصر لا يبيح الشفع
الثاني آيات تنفي شفاة صاحب
الكبيرة ولا شفعون الا ان ارتضى
فاغفر للذين تابوا والجواب ان الفاسق
تابوا عن الشر لا لان من تاب عن
المعاصي وعمل صالحا فطلب مغفرة
عيب لو طلب لترك الظلم الثالث
آيات خلود الفاسق وقدم الرافع
الاجماع على صحة الالم اجنبيا

دفعه بان الكذب في اخبار الله تعالى قبيح وان تضمن وجوها من المصلحة وتوقف عليه انواع
من الحسن لما فيه من مقاسد لا تخص ومطابق في الاسلام لا تخفى منها مقال الغلاة في المقام
ويحل الملاحدة في الفساد وههنا بطلان ما وقع عليه الاجماع من القطع بخلود الكفار في النار
فان غاية الامر شهادة التصوص القاطعة بذلك واذلجوا خلف ليقين القطع الا عند شريعة
لا يجوزون العقوبة عليهم في الحكمة على ما شرع قوله تعالى فاقبلوا من المسلمين الحيرة من ما لكم كيف
تحكمون وغير ذلك من الايات ووجه التفرقة ان المعاصي قلائد عن خوف عقاب ورجاء رحمة
وغير ذلك من خبرات تقابل ما ارتكب من المعصية اتباعا لاهوي بخلاف الكفار وايضا الكفر
مذهب والمذهب يستمدد لادب وحرمة لا لتحمل الارقتعاص صلا فكذلك عقوبة الكفار والمعتزلة
فانها ارقعت لاهوي والشهوة وامان جور العقول وعقلا والكذب في الوعد لما قولوا لاجاز الكذب
المشعري انتم الحسن او بانه لا كذب بالنسبة الى المستقبل فمع صريح اخبار الله تعالى بانه لا عقوبة
عن الكفار ويخذه في النار جواز الخلف وعدم وقوع معصية هذا الخبر محتمل ولما كان هذا مالا
قطعا على ان العقول يجوز الكذب في اخبار الله تعالى باطل قطعا (قال خاتمة اقد الله ٧)
من مذهب المعتزلة ان صاحب الكبيرة بدون التوبة يتخذ في النار وانما على الايمان والطاعة
ما لم يستد و يفرقوا بين ان تكون الكبيرة واحدة او كثيرة واقعة ذيل الطاعات او يمتدحها او يمتدحها
وجملها عدم القطع بالعقاب وتقو بعض الامر الى الله تعالى بغفران شاء وبغير ان شاء في ماهو
مذهب اهل الحق ارجاء بمعنى انه تأخير للامر وعدم جزم بالعقاب والتوب وبهذا الاعتبار
جعل ابو حنيفة من المرتبة وقد قبله من ان اخذت الاجزاء فقلان من الملائكة عليهم السلام
قالوا لا اهل الايمان عتبا وانما رجعة الخالص الى طاعة الله الذين يحكمون بان صاحب
الكبيرة لا يعذب اصلا وانما العذاب والنار للكفار وعذائهم يطا ان قول الوعيدية افراط و افراط
الى الله تعالى وسط بينهما كالكتب بين الجبر والهدى ونحن نقول ينبغي ان يكون ما شرع منهم
مذهب بعضهم والمعتزلة خلافة لزم مذهب الجبائي وفي هاتم وكثير من المحققين وهو اختار
المأخوذ ان الكبار انما سقط الطاعات وتوجب دخول النار اذ زاد عيبها على ثوابها
والعلم بذلك مفوض الى الله تعالى فن خط الحسنات بالسيئات ولم يعلم غلبة الاوزار بل يحكم
بذخوله النار بل اذ زاد الثواب يحكم بانه لا يدخل النار اصلا واضطرروا فيما اذا ناسوا
والعقاب وصرحوا بان هذا بحسب السمع واما بحسب العقل فيجوز العقوبة عن الكبار كما
الا عند الكبي وذكر امام الحرمين في الارشاد ان مذهب البصريين وبعض البغداديين جواز العقوبة
عقلا وشرعا ولقد منا بهذا على المعتزلة ان ادركوا وتبعوا الهمم بها ان سلكوا والاغنى لهم
بعضه نبي او نوبه نجي (قال الميث الثالث عشرة) في الشفاة يدل على ثوبها النص
والاجماع لان المعتزلة قصروها على المطيعين والتائبين لرفع الدرجات وزيادة الثوابات وعندنا
يجوز لاهل الكبار ايضا في حظ السيئات اما في العرصات واما بعد دخول النار فمستحق
من دلائل العقوبة عن الكبيرة والمأخوذ بل قولنا معنى من ادخال الشفاة لاهل الكبار قوله عليه
السلام ادخرت شفاة لاهل الكبار من نبي و ترك العقاب بعد التوبة واجب عندهم
فليس لعقوبة الشفاة كثير معني وقد يستدل بقوله تعالى واستغفر لذنوبك
وللمؤمنين اي لذنوب المؤمنين فيهم الكبار وقوله تعالى في حق الكفار لا تمنعهم
شفاة الشافعين فان مثل هذا الكلام انما يساق حيث تنفع الشفاة غيرهم فيقصده تعقيب حال
الكفرة وتخصيص رجايتهم بانهم ليسوا كذلك اذ لم تنفع الشفاة احد المالكات في تخصيصهم زيادة
تقريب وتوبيخ لهم كشمع هذا التكلف لا يفيد الاثبات اصل الشفاة ولا نزاع فيه نعم ارمي

من اهل الشفاة بحمد الله عليه وسلم والجواب ان اهل الشفاة على تقدير العصيان انما هو الطاعة والامان حتى

ما ذكره بعض أصحابنا من أن الشفاعة لا يجوز أن تكون حقيقة زيادة المناهل لاسقاط المضار فقط والصغار مكفرة عندكم باجتناب الكبار فذهبن أن تكون لاسقاط الكبار لكان في أثبات أصل الشفاعة اثبات المطالب إلا أن غاية منتهيهم في ذلك هو أن الشفاعة لو كانت حقيقة في طلب زيادة المنافع لكانت شافعين في حق النبي عليه السلام حين سأل الله تعالى زيادة كرامته واللائم بالأطال وقافا وعارض به يجوز أن يعتبر فيها زيادة قيد تكون الشفيع أعلى حالاً من المشفوع له أو يكون زيادة المنافع بمحسولة البتة أسوأ له وطلبه واجب بأن الشفيع قد يشفع لنفسه فلا يكون أعلى وقد يكون غير مطاع فلا يقع المسؤل فضلاً عن أن يكون لأجل أسوأ له فإن قيل إطلاق الشفاعة على طلب المنافع الأسبيل إلى إنكاره فنقول الشاعر * فذاك فتى إن نأته في صنعة * إلى ما له نأته يشفع * وكان في مشوردار الخلافة لسلطان محمد دولتنا كورة خراسان ولقبنا بك بيمين الدولة وأمين الملة بشفاعة إلى حامداً لأسفرائني فلناهم لكن لو كان حقيقة لأمره فيما ذكرنا أحتجت المعترلة بوجوه الأول الآيات الدالة على نفي الشفاعة بالكلية فيخص المطيع والشائب بالإجماع فتبين جميعاً وأراد ذلك مثل قوله تعالى واتقوا يوماً لا تجزي نفس عن نفس شيئاً الآية والعلم في القبول منها شفاعة ولا تنفعها شفاعة النفس البهيمية العسامة وقوله تعالى من قبل أن يأتي يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة وقوله تعالى ما للظالمين من حميم ولا شفع يطاع أي يجب يعني لاشفاعة أصلاً على طريقة قوله ولا تزي الشفيع بهما يتجرح بكونه تعالى وما للظالمين من أنصار الثاني ما بشره بنفي الشفاعة لصاحب الكبيرة منطوقاً بكونه تعالى ولا يشفعون إلا من ارتضى فله أبس يرتضى أو مفهماً بكونه تعالى حكاية عن حيلة العرش ويستعفرون للذين آمنوا فاعفروا الذين تابوا في التوبة واسئلوا ولا فرق بين شفاعة الملائكة والانبيا الثالث ما سبق من الآيات المشعة بتجاوز الفساق ولو كانت شفاعة لما كان خلود ترايع الإجماع على الدعاء بقولنا اللهم اجعلنا من أهل شفاعة محمد ولو خصت الشفاعة لأهل الكبار لكان ذلك دعاء يجهله فهم والجواب عن الأول بعد تسليم العموم في الأزمان والأحوال أنها تختص بالكلية بجمعا بين الأدلة على أن الظالم على الإطلاق هو الكافر وإن نفي النصرة لا يستلزم نفي الشفاعة لأنها طلب على خضوع والنصرة رتبة تأتي عن مدافعة ومغالبة هذا بعد تسليم كون الكلام بعموم السلب لالسلب العموم وقد سبق مثل ذلك وعن الثاني بآنا لا نسلم أن من ارتضى لا يتناول الفاسق فإنه مرتضى من جهة الإيمان والعمل الصالح وأن كان ممنوعاً من جهة المعصية بخلاف الكافر المنصف بمنال العدل والجود فإنه ليس يرتضى عند الله تعالى أصلاً لغوات أصل الحسانت وأساس الكمالات ولا نسلم أن الذين تابوا لا يتناول الفاسق فإن المراد تابوا عن الشرك إذ لا معنى لطلب مغفرة من تاب عن المعاصي وعمل صالحاً عندكم كونه عبداً أو طلياً ترك الظلم منع المستحق حقه هذا بعد تسليم دلالة التخصيص بالوصف على نفي الحكم بمساعدته وعن الثالث بما سبق في سئلة تقطع عناب صاحب الكبيرة وعن الرابع أن المراد اجعلنا من أهل الشفاعة على تقدير المعاصي كما في قولنا اجعلنا من أهل المغفرة وأهل التوبة وتحقيقه أن التصديق بالصفات إذا اختص بكرامة مشاهير بعض تلك الصفات دون البعض لم يكن استدعاء أهلية تلك الكرامة الاستدعاء الصفة التي هي مشاهير تلك الكرامة الأبرار أن المعالجة وإن لم تكن إلا للبر بعض لكن قولك اللهم اجعلني من أهل العلاج ليس طلباً للبر بل قوة المراج فكذلك ههنا الشفاعة وإن اختصت بأهل الكبار ولكن مشاهير الأيمان وبعض الحسانت التي تصير سبباً لرضي الشفيع عند مولاه البهيمية بهذا يخرج الجواب عما قلنا أن من حلف بالأطلاق أن يعمل بما يجهله أهلاً لشفاعة أنه يومر بالطساعات لاندماص (قال حنيفة ع) فظهر قوله تعالى أن يجتنبوا أفعالاً ما نهوا عنه

ية (خاتمة) الكبيرة المعصية التي تشعر بعمله الأكثر بالدين وقيل التي توعد عليها الشارع بتقصوها وقيل بالشرك والقتل والغضب والزنا والفرار عن الزحف والسحر وأكل مال اليتيم والعقوق والألحاد في الحرم وقديراً

بأهل الأربا والصرفة وشرب الخمر

تكفر ذنوبكم سيئاتكم يدل على ان الكبائر متمايزة عن الصغائر بالذات لا كما قيل ان كل سيئة فهي بالنسبة الى ما فوقها صغيرة وبالنسبة الى ما فوقها كبيرة لانه لا يتصور حينئذ اجتناب الكبائر الا بتترك جميع المنهيات سوى واحدة هي دون الكل واني ليلتمس ذلك في ههنا ذهب بعضهم الى تفسير الكبيرة بانها التي تشترط في الاكثر بالدين والى التي توعد عليها الشارح بمحض وصفها او بعضهم الى تعيين الكبائر في رواية ابن عمر رضي الله تعالى عنه انها الشرك بالله وقتل النفس بغير حق وقذف المحصنة والزنا والفرار من الزحف والعصر وكل مال اليتيم وهتكوا للوالدين المسلمين والاخذ في الحرم وزاد في رواية ابى هريرة اكل الربا وفي رواية على الصرفة وشرب الخمر (قال المحدث الرابع عشر في التوبة ٧) وهي في اللغة الرجوع عن فعل تاب وتاب اوتاب اذا رجع فاذا اسند الى العبد اريد رجوعه عن الزلة الى الندم وانما اسند الله تعالى اريد رجوع نعمه والطاعة الى عبادته وفي اشرع هي الندم هي العصبة لكونها معصية وقيد بذلك لان الندم على المعصية لا ضرارها يدينه او اخلاها يعرضه ارماله او نحو ذلك لا تكون توبة واما الندم لخوف النار او طمع الجنة فهل تكون توبة فيه تردد مني على ان ذلك هل يكون ندما عليها لغيبها ولكونها معصية لم لا وكذا في الندم عليها لغيبها مع عرض آخر والحق ان جهة الفصح ان كانت بحيث لو انقضت لتحق الندم فتوبة والافلاكا اذا كان الغرض مجموع الامرين لابل واحد منهما وكذا في التوبة عند مرض مخوف بناء على ان ذلك الندم هل يكون الفصح المعصية ام لا بل للخطوف كافي الآخرة عند معصية النار فيكون بمنزلة ايمان اليأس والظاهر من كلام النبي عليه السلام قبول التوبة عالم تظهر علامات الموت ومعنى الندم تحزن وتوجع على ان فعل وتعتي كونه لم يقبل ولا بد من هذا القطع بان مجرد الترك كالما جن اذ لم يجزه فاصحرج الى بعض المباحث ليس توبة ولغو له عليه السلام الندم توبة وقدر اذ قد علم على ترك المعصاة في المستقبل واعتبر بان فعل المعصية في المستقبل قد لا يتغير بالمال لذهول اوجز ان الموت وشح ذلك وقد لا يقدر عليه لعارض آفة كغرس في الغدق ومثل اوجب في الزنا فلا يتصور العزم على الترك لما فيه من الاشعار بالقدرة لا اختيار فاجب بان المراد العزم على الترك على تقدير الخطور والافتقار حتى لو سلب القدرة لم يشترط العزم على الترك بهذا شمر كلام امام الحرمين حيث قال ان العزم على ترك المعصاة المتعادلة التوبة في بعض الاحوال ولا يطرده في كل حال اذ العزم انما يصح فحين يتمكن من مثل ما قدمه ولا يصح من المجرى العزم على ترك الزنا ولا من الاخرس العزم على ترك الغدق فاذا ذكر في المواقف من ان قولنا اذا قدر لان من سلب القدرة على الزنا وانقطع طعمه عن هود القوة اذا عزم على تركه لم يكن ذلك توبة منه ليس على ما ينبغي لاشارة بان العزم على الترك يصح مع عدم القدرة على الفعل وبان الندم على الفعل مع العزم على الترك لا يكتفي في التوبة لكن لا بد من امر ثالث هو بقاء القدرة وكلام الامام وغيره ان عند عدم القدرة لا يشترط في التوبة العزم بل لا يصح ويكتفي بمجرد الندم لا ينسأل مراد المواقف ان مجرد هذا العزم بدون الندم ليس توبة لاننا نقول هذا لغو من الكلام لا يبيح افادة التغير بالقدرة وقد يتوهم ان قدره القدرة قبل الترك لا للعزم اى يجب العزم على ان لا يفعل على تقدير القدرة حتى يجب على من عرض له الافعة ان يعزم على ان لا يفعل او فرض وجود القدرة بهذا يشترع ما في المواقف ان الرائي المحبوب اذا ندم وعزم على ان لا يعود على تقدير القدرة فهو توبة عندنا خلافا لابي هاشم ثم العقيق ان ذكر العزم انما هو للتفريق والبيان لا للتقييد والاحتراز اذ السامع على المعصية لغيبها لا يوجب عن ذلك العزم اليه على تقدير الخطور والافتقار وهذا وقد شاع في عرف العلما اطلاق اسم التوبة على الاستيناسف واظهار العزم على ترك المعصية في المستقبل وليس من التوبة في شيء عالم يعقظ الدم والاسف على ماضى وعلاوته طول

٧
الندم على المعصية لكونها معصية وهل
الندم لخوف النار او طمع الجنة ولتصح
المعصية مع عرض آخر وعند مرض
مخوف توبة فيه تردد وقد زاد قيد العزم
على التلذذ الاستقبال وزاد على تقدير
الخطور والافتقار حتى لو سلب القدرة
لم يشترط العزم على الترك واظهار
العزم على ترك الخطور ومعنى الندم
الاسف والحزن وتعتي كونه لم يقبل
وعلاوة طول الحسرة والبكاء واكتفى
المعتزلة باعتقاد انما ساءت وانما لم تكن
رد المعصية زهدا لان اهل الجنة
يتمنون على تفصيرهم بالحرث ولان
العاصي مكلف بالتوبة دائما وقد
لا يمكنه تحصيل الاجز من

المسرة والحرث ونسكاب الذنوع ومن انظر في باب التوبة من كتب الاجابة للإمام حجة الاسلام
وتأمل في معنى قصة اسفة فارداد عليه السلام عاصمو بامر التوبة والمعتزلة لما خرجوا بالكبرية
عن الايمان وجروا ليدخلوا بل الخلود في النيران ما لم يتوبوا هو انصر التوبة حتى اعتقد علمهم
انه يركن مجرد قول المعاصي ثبت ورجعت وغواصهم انه يكتفي ان ينقذاته اياه وانه لو لم يكن ذلك
المعصية لردوها ولا حاجة الى الاسف والحرث لان اهل الجنة يندمون على نقصهم والحرث
واما الحرث ان توقع الضرر ولا ضرر مع الندم ولان المعاصي مكاف بالتوبة في كل وقت ولا يتركه
تحصيل النعم والحرث فيلزم تكليف مالا يطاق (قال ومضى واجبة ٩) لارتاع في وجوب التوبة
اماعندنا فسمعوا قوله تعالى تو بوا الى الله جيبا ما لم يتوبوا الى الله توبة نصوحا ونحو ذلك واماعند
المعتزلة فمقتلا لما فيها من دفع ضرر العقاب بلسان النعم على القبيح من مقتضيات العقل
الصحيح وهذا يتناول للصغار ايضا فيكون حجة على البهشمية القائلين بوجوب التوبة عن
الصغار سيما لاعلا اسقوط عقوبتها ثم المصريح في كرم المعتزلة ان وجوب التوبة على الخور
حتى يلزمه بنا خير ساعة ثم آخر ساعه ثم آخر ساعه التوبة عنه وهل جاز حتى ذكروا ان شأخبر التوبة عن
الكبرى ساعة واحدة تكون له كبريات المعصية وترك التوبة وساعتين اربع الاوليان وترك
التوبة عن كل منهما وثلاث ساعات ثمان وهكذا وما قول التوبة فلا يجب عندنا اذ لا وجوب
على الله تعالى وهل ثبت سيما ووجدنا قل امام الحرمين نعم بآليل ظني اذ لم يثبت في ذلك نص
قاطع ليحتمل اننا وبل وعند المعتزلة يجب حتى قالوا ان العقاب بعد التوبة لم يلزم لكن مقتضى الجود
على رأى البغدادية ومقتضى العدل والحكمة على رأى الجمهور واخبروا بان المعاصي قبل
وسعه في التلافي فيسقط عقابه كمن بالغ في الاعتذار الى من اساء اليه سقط ذمه الضرورة وبان
التكليف باق وهو تعرض للثواب ولا يتصور الا بسقوط العقاب فوجب ان يكون له تخاص
من العقاب وليس غير التوبة فوجب ان يكون مخفها واكثر المقدات مزخرف بل يربى بملكه
القطع بان من اساء الى غيره واتهمك حرمانه ثم جاء معتذرا لا يجب في حكم العقل قبول اعتذاره بل الحرية
الى ذلك الغير ان شاء صريح وان شاء جازاه واما احتيج اجنا لاجماع على الابتها الى الله تعالى
في وجوب قبول التوبة وعلى وجوب شكره على ذلك فربما يدفع بان الرسول هو اجتماعهما
بشرائط القول فان الامر فيه خطير ووجوب القبول لا يشاق في وجوب الشكر لكونه احسانا في
نفسه كثيرة او المولد له يجب شكره مع وجوبه ثم اختلفوا في سقوط العقوبة فمعتزلة المعتزلة بنفس
التوبة وعند بعضهم بكثرة رواياتها اذ لو كان بنفس التوبة لسقط توبة المجاز وبند المعاصي عند عابنة
النار ورجعتهم في صورة الاجزاء وينبغي كونه للتعويض في صورة العابنة واتحج لا كثرة بانه لو كان
بكثرة الثواب لا اختصت التوبة بمحض معصية معينة بسقوط عقابها دون اخرى لان نسبة كثرة الثواب
الى الكل على السوية ولما في فرق بين التوبة المتقدمة على المعصية والمتأخرة عنها في اسقاط عقابها
كسائر الطاعات التي تسقط العقوبات بكثرة توابعها واللازم باطل للقطع بان من تاب عن المعاصي
كلها ثم شرب الخمر لا يسقط عنه عقاب الشرب واما عندنا فهو محض عفو الله تعالى وكرمه
وتوبته الصحيحة عبادته بتاب عليها فضلا ولا يتصل بمعاودة الذنب ثم اذ تاب عنه ثانيا يكون
عبادة اخرى فان قيل فتعديكم حكم المؤمن المواقف على الطاعات المعصوم من المعاصي
والمؤمن المصير على المعاصي طول عمره من غير عبادة اصلا والمؤمن الجامع بين الطاعات
والمعاصي من غير توبة والمؤمن النسائب من المعاصي واحدها والتوبيخ الى شبهة افتتاه الى
من غير قطع بالثواب او العقاب فلا رجاء من الطاعة والتوبة ولا خوف من المعصية ولا استمرار
بوجهة جلاله جاعلة ومكارة تأبها فلما حكم الكل واحد في انه لا يجب على الله تعالى في حقهم

٩ وهي واجبة عندنا سيما قوله
تعالى تو بوا الى الله جيبا وعند
المعتزلة عقلا لما فيها من دفع الضرر
وووجوبها على التوراة والم نساك
مثلا حقة وقبولها ثابت عندنا بل
ظني وواجب عند المعتزلة ذهابا
الى ان العقاب بعد التوبة ظلم
لان من بالغ في الاعتذار الى من
اساء اليه سقط ذمته ولان التكليف
باق وهو تعرض للثواب ولا يتصور
الا بسقوط العقاب ولا طريق
سوى التوبة وضعفه نفاه ثم
سقوط العقوبة عند اكثر المعتزلة
ينفس التوبة وعند بعضهم بكثرة
رواياتها وعندنا بمحض الكرم والتوبة
الصحيحة عبادته لا يتصل ثوابها
بمساودة الذنب والتوبة ثانيا عبادة
تأخرى

شيء لكن يذهب المطيع والسائب البتة بمقتضى الوعد على نفاوت درجات وبما يقابل أعاصي المصير بمقتضى أو عديد على اختلاف درجات لكن مع احتفال العواطف لا مروجوا من التناوب والتناطح الخوف والرجاء منهم خوفا لا ينهي إلى حد البأس وانقسطوا اذ لا ينس من روح الله الاتقير الكافرون ثم اختلفت المعتزلة في انه انما سقط استحقاق عقاب المعصية بانواعها بل يعود استحقاق ثواب الطاعة الذي ابطله تلك المعصية فقال ابو علي وابو هاشم لان الطاعة لا تنعدم في الحال وانما يفي استحقاق الثواب وقسطها لا يعود وقال الكبي نعم لان الكبيرة لا تزال الطاعة وانما تمنع حكمها وهو الماح والتعظيم فلا تزال عمرتها فاذا مسارت بالتوبة كان يمكن ظهرت مرة الطاعة كدور الشمس اذ ازال الفيم وقال بعضهم وهو اختيار المناظرين لا يعود ثوابه السابق لكن يعود طعمه الساقط مؤثرة في استحقاق عمرته وهو المدح والثواب في السقط بل بمنزلة شجرة احترقت النار اغصانها وثمارها ثم نطفت النار فانه يعود اصل الشجرة وعروقها الى خضرتها وثمرتها (قال ولا يلزم تجديد الدم كما ذكرنا) نصيبه لانه قاتى بمالكه وخرج عن عهدته خلافا لما في منارنا في من المعتزلة وشبهتها انه لو ابدى كذا كان مستهيا بالافراخ بها وذلك ابطال للندم ورجوع الى الاصرار والجلو المنع اذ لم يضرب عنها اصحابا غير ندب عليها ولا شتمها لها ولا نهجها ولو كان الامر كما ذكرنا لان التوبة السابعة صحبها وقال القاضي انه ان لم يجد ندما كان ذلك معصية جديدة يجب الدم عليها والتوبة الاولى مضت على صحبها اذ لم يجد ندما لا يفتضا شي بدوئتها (قال ولا تعمير لتصح) المذهب انه تصح التوبة عن بعض المعاصي مع الاصرار على بعض خلافات ابو هاشم لنا الاجماع على ان الكافر اذا اسلم وثاب عن كفره استمدت بعض المعاصي صحب توبته واسلامه ولم يمساقب الاعقوبة تلك المعصية وايضا ليست التوبة عن تلك المعاصي الا الرجوع عنها والندم عليها والعزم على ان لا يردوها وقد وجدت وشبهه ابي هاشم الندم عليها يجب ان يكون لقيحها وهو شامل للمعاصي كلها فلا يتحقق الندم على قبيح مع الاصرار على قبيح واجيب بان الشامل لكل هو التقيح لقيحها والتحقق على ما ذكره صاحب التجريد وان الدواعي الى الندم عن القبايح وان اشتركت في كون ندم على القبيح لقيحها لكن يجوز ان ترجح بعض الدواعي بامور تنضم اليه كظم المعصية او قوله غلبة الهوى فيها فيذهب ذلك الترجيح على الندم عن هذا لبعض خاصة دون البعض الآخر لاشغاف ترجيح الداعي بانسبة اليه ولا يلزم من ذلك ان يكون اندم على البعض الذي تحقق منه الترجيح لا تفهمه اذ لا يخرج الداعي بهذا الترجيح عن الاشتراك في كونه داعيا الى الندم على القبيح لقيحها وهذا كما في الدواعي الى الفعل الحسنه فبترجح البعض فيخصص بعض الافعال الحسنه بل وقوع ولا يلزم من ترك البعض الآخر كونهم ايقاع هذا البعض الحسنه بل لغرض غاية ما في الباب انه حصل لنا في هذا الفعل الحسنه رجحان لم يحصل للداعي الى الفعل وهذا ما قاله اصحابنا كما يجوز الاتيان بواجب حسنه مع ترك واجب آخر يجوز ترك قبيح لقيحها مع الاصرار على قبيح آخر (قال ويكنى في الاجمال) يعني يكتفى بالتوبة عن المعاصي كلها الاجمال وان علمت مفصلة حصول الندم لعزم وذهب بعض المعتزلة الى انه لا بد من الندم تفصيلا على مفصلة ورواه بكاف بالتوبة في كل وقت مع امتناع اجتماع الذنوب المتكررة في وقت واحد فلو لم يكف الاجمال لم تكلف بالاطراق فالراي ان كانت المعصية في خاص حتى الله تعالى كالواجب فقد يكتفى الندم كما في ارتكاب افرا من الزحف وترك الامر بالمعروف وقد يغتفر ان امر زائد لتسليم النفس للحد في الشرب وتسليم ما وجب ترك الزكوة ونبه في ترك الصلوة وان علمت بتحقق العباد من ندم الندم اتصال حتى العباد ونبه اليه ان كان

٧ ولا يلزم تجديد هاكلما ذكر الذنب خلافا للقاضي والجبائي ولا تعميرها من

٦ لتصح للاجماع على صحة اسلام من اصر على بعض معاصيه ولان حقيقته الرجوع والتسليم والعزم وقد وجدت وقال ابو هاشم يجب ان يكون الندم لقيحها وهو شامل لكل ورد بان الشامل لكل هو القبيح لقيحها من

٢ وان علمت الذنوب مفصلة خلافا لبعض المعتزلة قالوا وفي حق الله تعالى يد يكتفى الندم كما في افرا من الزحف وترك الامر بالمعروف وقد يغتفر ان زائد كما في الشرب وترك الصلوة والزكوة في حق الله لا يلا بد من تسليم حتى العباد ونبه اليه ان كان الذنب ظلما كالغصب والقتل ومن ارشاده ان كان اضلالا ومن الاعتذار اليه ان كان ايذا كالنبيذ والتعذيب ان الزائد واجب آخر الا انه قد لا يصح الندم بدونه كرد المقصوب من

الذنب ظاناً في العصب والقتل العمد ولم أرشاده أن كان الذنب اضلالاً والاعتذار إليه أن كان
 ايذاً كالتي القية ولا يلزم تفصيل ما غلبه به الا اذا بلغه على وجه الخش والحقيق ان هذا الزائد
 واجب آخر خارج عن التوبة على ما قال امام الحرمين ان القاتل اذا لم ين غير تسليم نفسه
 للقصاص صحت توبته في حق الله تعالى وكان منعه القصاص من مستحقه معصية متعددة تستدعي
 توبة ولا بد من التوبة عن القتل ثم قال وروى الاصباح ان توبته بدون الخروج من حق العبد كالتي
 القصب فلا يلزم عدم عليه مع اقامة البدعي المصوب ففرق بين القتل والعصب (قال المحقق)
 الخامس عشر: في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر قد جرت عادة المنكرين بالبراد هما في علم
 الكلام انهما بالفروع اشبه وكانها بمنهات التوبة في الزجر عن ارتكاب المعصية والاخلال
 بالواجب والمراد بالمعروف الواجب والمنكر الحرام واهذا بنوا القول بانها واجبان مع القطع
 بان الامر بالمعروف ليس بواجب بل مندوب والدليل على وجوبهما من غير توقف على ظهور
 الايام كما يزعم الزوافض الكتاب والسنة والاجماع اما الكتاب فقوله تعالى ولكنكم امروا
 الى توبته يا أيرون بالمعروف وينهون عن المنكر وقوله تعالى وأمر بالمعروف ونه عن المنكر واما السنة
 فلقول عليه السلام من بالمعروف وبالله عن المنكر واصبر على ما أصابك وقوله عليه السلام لا تهرن
 بالمعروف ولنهون عن المنكر وليسلطن الله عليكم شرارك ثم يدعو اخباركم فلا تنجب لكم وقوله
 عليه السلام من رأى منكم منكراً فليغيره بيده فان لم يستطع فبأسه فان لم يستطع فبقلبه وهذا انصف
 الايمان واما الاجماع فهو وان السابقين في الصدر الاول وبعده كانوا يتأصرون بذلك ويوحدون تاركه
 مع الاقتدار عليه فان استدلل على نفي الواجب بقوله تعالى بالايها الذين آمنوا عليكم انفسكم لا يضركم
 من عمل اذا اعتديتم وقوله تعالى لا كراه في الدين وما عزى عن عائشة رضي الله عنها انها قالت
 قلنا يا رسول الله من لا يؤمر بالمعروف ولا ينهى عن المنكر قال اذا كان الخيل في خياركم واذ كان
 الحكم في ردالكم واذ كان الادهان في كبركم واذ كان الملك في صغاركم اجيب بالامني اصلوا
 انفسكم باداء الواجبات وترك المعاصي وبالامر بالمعروف والنهي عن المنكر ولا يضركم بعد
 النهي عنادهم واصرارهم على المعصية ولا يضر المهتدي اذا نهى ضلال الفضال وقوله
 لا اكراه منسوخ بآيات لقتال على له ربحاً شاق في كون الامر والنهي اكرها واما الحديث
 فلا يدل الا على نفي الوجوب عند فوات الشرط بلزوم المقدسة وانتفاء الغالبة فان من شرائط
 وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر علم الناصر على وجهيهما من الله واجب معين او غير
 مضيق او موسع عين او كناية وكذا في النهي وبالجملة العلم بما يختلف باختلاف حال الامر والنهي
 ليعمل على ما يجب ومنها يجوز ان لا يبرهان لا بغير عدم التأثير قطعاً الا لا يكون عبثاً واشتغالاً بالامر
 فان قيل يجب وان لم يؤمر او ان الدين قلنا ربما تكون ذلك اذ لا لا ومنها انتفاء ضرورة وعسدة اكثر
 من ذلك المنكر او له وهذا في حق الوجوب دون الجواز حتى قالوا يجوز ان تظن المقتل ولا ينبغي نكابه
 بضرب ونحوه لكن يرخس له السكوت بخلاف من يحمل وحده على المسلمين ويظن انه يقتل
 فانه عاجز اذا غلب على ظنه انه ينبغي فیه يقتل او جرح او يرمي (قال ولا يخص بالامور) ٢
 كان المسلوب في الصدر الاول وبعده يا أيرون ولا ينافي في توبته عنهم عن المنكر من غير تكبر
 من أحد ولا توقف على اذن فعل انه لا يخص بالاول بل يجوز لاحاد اربعين القول والقتل لكن
 اذا انتهت الامر الى نصب القتال وشهر السلاح ربط السلطان حذراً عن الفتنة كذا ذكر امام
 الحرمين وقال ان الحكم الشرعي اذا استوى في ادراكه الخاص والعام فقه للعالم وغير العالم
 الامر بالمعروف والنهي عن المنكر واذ اخص مدركه بالاجتهاد فليس لأموم فيه امر ونهي
 بل الامر فيه موكول الى أهل الاجتهاد ثم ليس المجتهد ان يتعرض بالردع والزجر

بالمعصية الفاسقة عشر قد اطلق
 الكتاب والسنة والاجماع على
 وجوب الامر بالمعروف والنهي عن
 المنكر فالمراد بالمعروف الواجب
 والمنكر الحرام والا فالامر بالمندوب
 او النهي عن المنكر ليس بواجب
 بل مندوب وقوله تعالى عليكم انفسكم
 لا يضركم من ضل اذا اعتديتم معناه
 اصلوا انفسكم لاداء الواجبات وترك
 المعاصي والامر بالمعروف والنهي
 عن المنكر لا يضركم بعد النهي
 عنادهم واصرارهم ولا كراه في الدين
 منسوخ بآيات اقتال ورخصة
 النبي صلى الله عليه وسلم في الفزك
 اتفاهى عنه اشتغالاً بالشرط وهو العالم
 بوجود المعروف والمنكر ويجوز ان لا يبرهان
 وانتفاء المقدسة من

٣ ولا يخص بالاول الا اذا انتهى الى
 القتل ولا يبرهان الاجتهاد الا اذا كان
 مدركه الاجتهاد والامر لا يتركب
 مثله لانها واجبان فخير ان يسهل
 قيام البعض عن السابقين لانه قرض
 كفاية واذ نصب واحد كالنائب
 فمن عليه وهل يجوز المجتهد
 الاعتراض على آخر في حق الخلاف
 من

على مجتهد آخر في موضع الخلاف إذ كل مجتهد مصيب في الفروع عندنا ومن قال إن
المصيب واحد فهو غير متعين عنده وذلك في محيط الخفية أن الحق أن يجتنب على
الشافعي في أصل الضم ومترك التسمية عدا وللشافعي أن يجتنب على الحنفي في شرب
الثلاث والتصكاح بلاول ثم لا يجتنب وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر بل يكون
ورعا لا يرتكب مثله بل من رأى منكرا وهو يرتكب مثله فعليه ان ينهي عنه لان ترك المنكر ونهيه عنه
فرضان فخير ان ليس لمن ترك احدهما ترك الاخر ثم هو فرض كتابة اذا علمه في كل بقعة من فيه
غشيه سقط الفرض عن الساقين وهذا لا ينافي القول بأنه فرض على الكل لان المذهب ان فرض
الكتابة فرض على الكل ويسقط بفعل البعض نعم اذا نصب لذلك احد تعين عليه فيجانب
فما يتعلق بحق لله تعالى من غير بحث ونجس وفيما يتعلق بحق العباد لاعلى وجه الهرم
كطيل الدين والموسر وتعدى الجاني جدار الجار فيجانب اذا استنداء صاحب الحق وعلى العموم
كتمتع شرب البارد وانهدم سوره وترك الله رعاية ابناء السبيل المحتاجين مع عدم المسائل
في بيت المال يجنب ويأمر على الاطلاق وينكر على من يغير هيئات العبادات كالجهنم في الصلوة
العربية وبالعكس وعلى من يزيد في الاذان وعلى من يخصصى للافتاء والتدريس او الوعظ وهو
ليس من امره وعلى القضاة ان يجنبوا المحصور او قصره في النظر في الخصومات وعلى انما الساجد
بخطرة او في الاطوار في الصلوة وهذا يعلم ان الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يقتصر على الواجب
والطرامو ويبنى ان يجنب يرفق وسكون متدرجا الى الاختلاف لا غلط بحسب حال المكره ذكر في
المحيط للحنفية ان من رأى غيره مكشوف الزكوة يكره يرفق ولا يذم زعمان لم يوفى في التخيير عليه بنصف
لا يضره وان لم يرفق بالسوء اذ به وان لم يفته (قال الفصل الثالث في الاستعانة بالاحكام وقضية ما بها) اهذه
الترجمة شاذة في كلام المتقدمين وبنون بالاسماء اسماي المكذبة في المدح مثل اوفون والسلم والذوق
والصالح في الذم مثل الكافر والفاسق والمناق في الاحكام ما لكل منها في الاخرة من ادواب والعقاب
وكيفية (قال البحث الاول في ايمان في اللغة تصديق افعال من الامن للضرورة او التعمية ٦)
بحسب الاصل أن الله المصدق صار ذا امن من ان يكون مكذوبا او جعل الغير آمنا من التكذيب
واختلافه ويعدى بالياء واعتبار معنى الاقرار والاعتراف كقوله تعالى آمن الرسول بما نزل الله
وبالام للاعتار معنى الاذعان والقول كقوله تعالى حكايه ومالت بمؤ من لنا ولو كنا سادقين
ولما في التحقيق طاب له اخذ الشيء صادا والصدق به المتكلم والكلام والمكلم
يشع فملقه بالشيء باعتبار ما كانت مختلفة مثل امنت بالله اي بيله واحد متصرف بابايق منزله عمال باليق
وامنت بالرسول اي بيله مبعوث من الله تعالى صادق فيما جابه وامنت بملائكتي اي بانهم عاده
المكرمون المطيعون المصومون لا يتصفون بذكره ولا تولى لبسوا بسات الله ولا شر كاه وامنت
بكتبه وكلته اي بانها منزلة من عند الله صادقة فيما تضمنته من الاحكام وامنت باليوم الآخر
اي بيله كالثبوت وامنت بالله رأى ان الخير والشر يتبدل بالله وشبهه ومرجع انكل الى القول
والاعتراف واماني الشرع فاختلقت الارام في تحقيق الايمان وفي كونه امرا لافعل القلب فقط او فعل
اللسان فقط او لفعلاهما جميعا وحدهما او مع سائر الجوارح وهذه طرق اربعة فعلى الاول
فقد يجعل اسما تصديق اعني تصديق النبي فيما يجتهد به بالضرورة اي فيما اشتهر كونه من الدين
بحيث يعلم العامة من غير اقتضار الى نظر واستدلال كوحدة الصانع ووجوب الصلوة وحرمة
الخمس ونحو ذلك ويكنى الاجمال فيما لا يحفظ اجمالا ويشترط لتفصيل فيما لا يحفظ تفصيلا
حتى لو لم يصدق بوجوب الصلوة عند السؤال عنه وبحرمة الخمر عند السؤال عنه كان كافرا
وهذا هو المشهور وعليه الجمهور وقد يجعل اسما للمعرفة اعني معرفة ما ذكرنا وتبارك معرفة الله

٦ وينسدى بالياء واللام للملاحظة
معنى الاعتراف والاذعان ولما ناله
الى اخذ الشيء صادا واما الصدق
بما يوصف به المتكلم والكلام والحكم
تعلق بالشيء باعتبار ما كانت مختلفة مثل
امنت بالله وباليام لا يشك وبالكتاب
وبالرسول وباليام الاخر وبالنفس
واماني الشرع فاما ان يجعل
لفعل القلب فقط او باللسان فقط او
بكليةما وحدهما او مع سائر
الجوارح فعلى الاول هو امس للصدق
عند الاكابر اعني تصديق النبي
صلى الله تعالى عليه وسلم فاعلم
بحجته بالضرورة وللمعرفة عند
الشبهة وجههم والصالحى وعلى الثاني
للاقرار بشرط المعرفة عند اقراره
وبشرط التصديق عند الاعتراف
وبلا شرط عند الكرامة وعلى
الثالث مجموع التصديق والاقرار
وعليه اكثر المحققين الا انه كثيرا ما يقع
في عباراتهم مكان التصديق المعرفة
او العلم او الاعتقاد وعلى الرابع للاقرار
باللسان والتصديق بالجان والعمل
بالاركان اما على ان يجعل تارك العمل
خارجا عن الايمان داخل في الكفر
وعليه الخوارج او غير داخل فيه
وعليه المعتزلة مختلفة في ان الاعمال
فعل الواجبات وترك المحظورات
او مطلق فعل الصالحات واما على
ان لا يجعل خارجا وعليه اكثر السلف
وهو الحق عن مالك والشافعي
ذهب الى انه قد يطلق على ما هو
الاساس في النجاة وعلى الكامل النبي
بلا خلاف والافتاء بالشيء بانفساء
جزء ضروري

تعالى يوجد آية وسائر ما يليق به وتزعمه عما يليق به وهو مذهب الشيعة وجههم برشقون
 وفي الحديث الصالح من القدرة وقديس اليه الاضمرى واستعرف فرقاً بين المعرفة والتصديق
 ومن اناس من يكاد يقول بأنه اسم لمعنى آخر غير المعرفة والتصديق هو التسليم الا انه يعود
 بالآخر الى التصديق على ما يراه اهل التحقيق وعلى التساق وهو ان يجعل اسماً لفعل اللسان
 اعنى الاقرار بحقيقة ما جاء به النبي عليه السلام وقد يشترط معه معرفة القلب حتى لا يكون الاقرار
 بدونها ايماناً واليه ذهب الرافضى زاعماً ان المعرفة ضرورية يوجد لا محالة فلا يجعل من الايمان
 لكونها اسماً لفعل مكسب لا ضرورى وقد يشترط التصديق واليه ذهب اقطان وصرح بان الاقرار
 الخصال عن المعرفة والتصديق لا يكون ايماناً وعند اقرائه بهما يكون الايمان هو الاقرار فقط
 وقد لا يشترط شي منهما واليه ذهب الكرامية حتى ان من اضمر الكفر واظهر الايمان يكون مؤمناً
 ادائه يستحق الخلود في النار ومن اضمر الايمان واظهر الكفر لا يكون مؤمناً ومن اضمر الايمان
 ولم يتفق منه الاظهار والاقراء يستحق الجنة واذ تحققت فليس لهؤلاء الفرق الثلاث كبير
 خلاف في المعنى وفيما يرجع الى الاحكام وعلى الثالث وهو ان يكون اسماً لفعل القلب واللسان
 فهو اسم للتصديق المذكور مع الاقرار وعليه كثير من المحققين وهو المحكى عن ابي حنيفة رحمه الله
 تعالى وكثير ما يقع في عبارات الفقهاء من العلماء مكان التصديق تارة لمعرفة وتارة للاعتقاد
 وعلى هذان من صدق بقلبه ولم يتفق له الاقرار باللسان في عمره لا يكون مؤمناً عند الله تعالى
 ولا يستحق دخول الجنة ولا النجاة من الخلود في النار بخلاف ما يجعل اسماً لتصديق فقط
 فان الاقرار حينئذ شرط لاجراء الاحكام في الدنيا من الصلوة عليه وخافه والدفن في مقابر المسلمين
 والمطالبة بالدفن والركوات ونحو ذلك ولا يخفى ان الاقرار بهذا الفرض لا بد ان يكون على وجه
 الاعلان والاطهار على الامام وغيره من اهل الاسلام بخلاف ما اذا كان لا علم الايمان فله يكتفى
 بمجرد التكلم وان لم يظهر على غيره ثم الخلاف فيما اذا كان قادراً وترك التكلم لاعلى وجهه الا اذا عاجز
 كالانحرس مؤمن وفاطمة والمصر على عدم الاقرار مع المظلمة كافر وفاطمة لا يكون ذلك من امارات
 عدم التصديق ولهذا اطبقوا على كفر ابي طالب وان كبرت الزواضع غير متأملين في انه كان
 اشهر اعلم النبي عليه السلام واكثرهم اعتقاداً به واوفرهم حرصاً من النبي عليه السلام على ايمانه فكيف
 اشتهر ايمان حزن والمبايضة الله عنهم ماوشع على رؤس المنابر فيما بين الناس وورد في ايمانهم
 الاحاديث الشهيرة وكثر منها في الاسلام المساعي المشكورة دون ابي طالب وامامى الزابع وهو
 ان يكون الايمان اسماً لفعل القلب واللسان والجوارح على ما يقبل انه اقرار باللسان والتصديق بالجان
 وعمل بالركان فمقدّم على العمل خارجاً عن الايمان داخل في الكفر واليه ذهب الجوارح او غير
 داخل فيه وهو القول بالثلاثة بين المبرئين واليه ذهب المعتزلة الا انه في اختلاف في الاعمال فتداني على
 وابي هاشم فعل الواجبات وترك المحظورات وعند ابي الهذيل وعد الجبار فعل الطاعات واجبة
 كانت او مندوبة الا ان الخروج عن الايمان وحرمان دخول الجنة بترك مندوب مما لا يثبت ان يكون
 مذهباً لمساقل وقد لا يجعل تارك العمل خارجاً عن الايمان بل يقطع بدخول الجنة وعدم خلوده
 في النار وهو مذهب اكثر السلف وجيع ائمة الحديث وكثير من المتكلمين والمحكي عن مالك
 والشافعي والاوزعى وعليه اشكال ظاهر وهو انه كيف لا يثبت الشيء اعنى الايمان مع انفساد كنه
 اعنى الاعمال وكيف يدخل الجنة من لم يصف بمجاهد اسماً للايمان وجوابه ان الايمان يطلق
 على ما هو الاصل والاساس في دخول الجنة وهو التصديق وحده اوسع الاقرار وعلى ما هو الكامل
 المجهى بالاخلاق وهو التصديق مع الاقرار والعمل على ما شير اليه بقوله تعالى انما المؤمنون الذين
 اذا ذكر الله وجلت قلوبهم الى قوله اولئك هم المؤمنون حقاً وموضع الخلاف ان يطلق الاسم

الى معنى آخر اما الاول فلان النقل خلاف الاصل لا يصح اياه الابدال وامانا فلا **ك**ثر
 في الكتاب والسنة خطاب العرب به بل كان ذلك اول الواجبات واساس المشروعات فامتثل
 من امتثل من غير استفسار ولا توقف الى يسار ذلك من الخطاب بما لا يفهم وانما احتج
 الى بيان ما يجب الايمان به فبين وفصل بعض التفصيل حيث قال النبي عليه السلام لمن سألته
 عن الايمان الايمان ان تؤمن بالله ولا تكفه وكتبته ورسله الخدين فذكر لفظ تؤمن بالله فهو بل على
 ظهور معناه عندهم ثم قال هذا جبرائيل انما يعلمكم دينكم ولو كان الايمان غير التصديق لما كان
 هذا تعلما وارشادا بل تليسا واضلالا نعم لو قيل انه في اللغة لمطابق التصديق وقد تغل في التسرع
 الى التصديق بالامور بخصوصه فلا نزاع وانما المقصود انه تصديق بالامور بخصوصه بانفس
 المخبر وهو ما يصح عنه بالفارسية بكروين وراست كوي داشتن ويحمله التاكذيب
 وبنا فيه التوقف والتردد ولهذا اختار العلماء في الفاظ الايمان **ك**كر ويدم باور داشتم
 راست كوي داشتم بدل وانه معنى واضح عند العقل لا يشبهه على العوام فضلا عن الخواص
 والمذهب انه غير العلم والمعرفة لان من الكفار من كان يعرف الحق ولا يصدق به عمدا واستكبارا
 قال الله تعالى الذين آمنوا به الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وان فريقا منهم ليكفرون
 الحق وهم يعلمون وقال وان الذين اوتوا الكتاب ليعلموا انه الحق من ربهم والله بلغا فلما عاينهم
 وقال وجحدوا بها واسلمت انفسهم ظلموا وعلوا وقال حكيمه عن موسى عليه السلام لغرضون
 ولقد علمت ما ازل هؤلاء الارب السموات والارض يصائر فاحتج الى الفرق بين العلم بمساجاة به
 التي عليه السلام وهو معرفة وبين التصديق ليصح **ك**كون الاول حاصلا للمسا بين دون
 الثاني وكون الثاني ايمانا دون الاول فاقصر بعضهم على ان ضد التصديق هو الانكار
 والتكذيب وضد المعرفة الكثرة والجهالة واليه اشار الامام الغزالي رحمه الله حيث قسم التصديق
 بالسليم فانه لا يكون مع الانكار والاستكبار بخلاف العلم والمعرفة وفصل بعضهم زيادة تفصيل
 وقال التصديق عبارة عن ربط القلب بمساعلم من اخبار المحر وهو امر كسي يثبت باخبار المصدق
 ولهذا يؤمر ويشاب عليه بل يجعل رأس العبادات بخلاف المعرفة فانها ربما يحصل بلا
 كسب كن وقع بصره على جسم فحصل له معرفة له جدار او حجر وحققه بعض المتأخرين
 زيادة تحقيق فقال المتبر في الايمان هو التصديق الاختياري ومعناه نسبة الصدق الى المتكلم
 اختيارا وبهذا القيد يمتاز عن التصديق المنطقي المقابل للتصور فانه قد يتخلو عن الاختيار
 كما اذا ادعى النبي النبوة واظهر المجرة فوقع في القلب صدقه ضرورة من غير ان ينسب اليه
 اختيارا فانه لا مجال في اللغة انه صدقه فلا يكون ايمانا شرعيا كيف والتصديق ما مور به فيكون
 فعلا اختياريا زائدا على العلم لكونه كيفية نفسانية او انفعالا وهو حصول المعنى في القلب والفعل
 المتلبي بس كذلك بل هو انشاع النسبة اختيارا الذي هو كلام النفس ويسمى عقيد القلب
 فالسوفسطا في عالم بوجود التهار وكذا بعض الكفار بنبوة النبي عليه السلام لكنهم ليسوا
 مصدقين لغه لانهم لا يهتمون اختيارا بل يتكبرون وكلام هذا المحقق يتردد بميل ثارة الى ان
 التصديق المنبر في الايمان نوع من التصديق المنطقي الذي هو احد قسمي العلم لكونه مقيدا
 بالاختيار وكون التصديق العلي اعم لافرق بينهما الا لزوم الاختيار وعدمه وثارة الى انه ليس
 من جنس العلم اصلا لكونه فعلا اختياريا وكون العلم كيفية او انفعالا وعلى هذا الاختيار امر
 بعض المعتزلة بتحقيق معنى الايمان وجزم بان التسليم الذي قسمه به الامام الغزالي التصديق ليس
 من جنس العلم بل امر وراه معناه كردن دادن وكروين وحق داشتن مرار كما حق دانسته
 باشي ويؤيده ما ذكر امام الحرمين ان التصديق على التحقيق كلام النفس لكن لا يثبت كلام النفس

الادع العلم ونحن نقول لاشك ان التصديق المتبرق الايمان هو ما يعبر عنه في الفارسية بـ **كرويدن**
 و **ياور كرتن** وراست كوي داشتن اذا اضيف الى الحاسم وراست داشتن وحق داشتن اذا
 اضيف الى الحكم ولا يكتفى بمجرد العلم والمعرفة الخالي عن هذا المعنى لكن ههنا موضع نظم
 ومطرح فكر لابد من انتبيه عليه اولاً في من الاشارة اليها الاول انه ليس معنى كون المأمور به
 مقدوراً واختيارياً بله بلزم ان يكون الشيء من مقولة الفعل التي ربما يتنازع في كونها من الاعيان
 الخارجية دون الاعتبارات العقلية بل ان يصح تعلق قدرته به وحصوله بكسبه واختياره سواء
 كان في نفسه من الاوضاع والهياكل كالانبياء والقعود والكليات كالعلم والنظر فاعلم انه لا اله
 الا هو قل انظروا ماذا في السموات والارض او الانفعالات كالسجن والزيد والحركات والسكنات
 وغير ذلك كالصلوة او التزوك كالصوم الى غير ذلك ومع هذا فالواجب المقدور المشاب عليه
 يحكم الشرع يكون نفس تلك الامور لا بمجرد ايقاعها فكون الايمان مأموراً به اختيارياً مقدوراً
 مثلاً عليه لاينا في كونه كيفية نفسانية بكتسبها المكلف بقدرته واختياره بتوفيق الله تعالى
 وهديته هي انه لو لم كون المأمور به هو الفعل بمعنى التأثير بل ان يكون معنى الامر بالدين الامر
 بايقاعه واكتسابه وتحصيله كما في سائر الواجبات الثاني ان ابن سينا وهو القدوة في فن المنطق
 والثقة في تفسير لفظه ومفرد معانيه صرح بان التصديق المنطقي الذي قسم العلم اليه وان
 التصور هو بعينه اللغوي المعبر عنه في الفارسية بـ **كرويدن** المقابل للتكذيب قال في كتابه السعي بدانش
 نامة علائي دانش دو كونه است يكي دريافتن ودررسيدن وآرنايش ازى قصور خواند وديم
كرويدن وآرنايش ازى تصديق خواند وهذا صريح بان ثاني قسمي العلم هو المعنى الذي
 وضع بانه لفظ التصديق في لغة العرب و**كرويدن** في لغة الفرس وثاني لمسا عسى يذهب
 اليه معانته ان **كرويدن** في المنطق غيره في اللغة وقال في اشغاء التصديق في قولك الياس
 عرض هو ان يحصل في الذهن نسبة صورة هذا التأليف الى الاشياء انفسها انها مطابقة لها
 والتكذيب يخالف ذلك فلم يجعل التصديق حصول النسبة الشاملة في الذهن على ما يفهمه
 البعض بل حصول ان ينسب الذهن اشياء او الانفس الذي بين طرفي المؤلف الى ما في نفس
 الامر بالمطابقة ومعناه نسبة الحكم الى الصديق اعني صادق داشتن وكرويدن ويندبه ضد
 التكذيب الذي معناه النسبة الى الكذب اعني كاذب داشتن وبهذا يتدفع ما يقال ان الحكم
 فعل اختياري هو الاشباع او الانزعاج فكيف يكون نفس التصديق اوجزوه والتصديق قسم
 من العلم الذي هو من مقولة الكيف او الانفعال ونعم ما قل من قال الاسناد والاشباع ونحو ذلك
 الفاظ وعبارات والتحقيق انه ليس لنفس ههنا تأثير وفعل بل اذعان وقبول وادراك ان النسبة
 واقعة او ليست بواقعة نعم حصول هذا التصديق قد يكون بالكسب اي بمباشرة الاسباب
 بالاختيار كالغذاء الذي وصفه النظر وتوجيه الحواس وما اشبه ذلك وقد يكون بغيره
 كن وقوع عليه الضوء فعمل ان الشمس طاعة المأمور به يجب ان يكون من الاول فان قيل فليفتن
 الخاصل بدون الاذعان والقول بل مع الجحود والاستكبار كالسوقسطاني وبعض الكفار يكون
 من قبيل التصور دون التصديق وهو ظاهر البطلان فنبأ نحن لادعي الاكون التصديق
 المنطقي على ما يفسره ريشم لاعلى ما يفهمه كل ناسج وحلاج هو التصديق اللغوي
 المقابل للتكذيب المعبر عنه بـ **كرويدن** واه لا يصح حديثه بت القول واطبق القوم على
 ان المتبرق في الايمان هو اللغوي دون المنطقي بل غايته انه يجب اشتراط امور كالاختيار وترك
 الجحود والاستكبار واما انه يلزم على قصد نفسه وفسره كون اليقين الخالي عن الاذعان
 والقول تصوراً وارجاء عن التصور والتصديق وذلك يجب آخر لكن الكلام في امكان الانسان

الايان لما ثبت له اسم التصديق
والنقل وله لا ينفك عنه عاينة العذاب
ولا عمل وان المؤمن قديم برويته
مثل باقيها الذين آمنوا كتب عليهم
الصيام بايها الذين آمنوا لا تقدموا
وللصوص الدالة على انها امران
متباينان مثل الذين آمنوا وعملوا
الصالحات وقد يتعارفان مثل وان
مطابقان من المؤمنين اقتلوا الآية
والاجماع على ان الانسان شرط
العامة وعلى ان من صدق واقرقات
قبل ان يعمل خؤمن وفات المعركة
نحن لانكر اطلاق الايمان على
التصديق بالامور المخصوصة لكننا
ندعي تنه الى الاعمال بوجوده الاول
انها الدين لذوله تعالى فذلك الدين
لقيم اشارة الى المذكور من اقامة
الصلوة وغيرها والدين المتصبر هو
الاسلام لقوله تعالى ان الدين عند الله
الاسلام والاسلام هو الايمان لما سمي
واجيب بانه يجوز ان يكون ذلك اشارة
الى الاخلاص او الدين والافتقار
وان يراد ان الدين المتصبر عند الله
دين الاسلام وسنذكر على كون
الاسلام هو الايمان الثاني ان المؤمنين
الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم
قلنا اريد الكامل الثالث وما كان
الله يضيغ ايمانكم الى صلواتكم الى بيت
القدس قلنا يجوز والراصد فيكم
يوجدونها الرابع ماضع الطريق يخرى
لانه يدخل ان رفقوله تعالى ولهم
في الآخرة عذابا نار وكل من يدخل
الار يخرى لقوله تعالى حكاية ربنا
لكم من تدخل النار فقد اخبرتم
المؤمن لا يخرى لقوله تعالى يوم
لا يخرى الله اليه والذين آمنوا معه
واجيب بمنع الكبري فان الذين آمنوا
معهم هم الصحابة الخامس قوله

بأن الذمعة وفي كون بعض الكفار مؤمنين بجميع ما جاء به النبي عليه السلام غير مصدقين
وفي ان كفرهم ليس من جهة الإيانه عن الإقرار باللسان والاستكبار عن اعتدال الاوامر وقبول
الحكم والاصرار على التكذيب بالناس ان غير ذلك من وجوب التصديق المقتضى ان لا ينفك
اعدم الاعتدال به مع تلك الامارات كما في الفناء للصحف في لذات الشك اننا لانفهم من
نسبة اصدق الى المتكلم بالقلب سوى ادعائه وقوله وادراكه لهذا المعنى اعني كون المتكلم
صادقا من غير ان يتصور هناك فعل وتأثير من القلب وقطع بان هذا كيفية للنفس قد تحصل
بالكسب والاختيار وبه شدة الاسباب وقد تحصل بدونها فإني الامران بشرط فيما اعتبر
في الايمان ان يكون تخصيصه بالاختيار على ماهر قاعدة المأمور به واما ان هذا فعل وتأثير من
النفس لا كيفية لها وان الاختيار معتبر في مفهوم التصديق الغاوي فمعنوع بل معلوم الاستغناء
قطعا ولو كان الايمان والتصديق من حقيقة الفعل دون الكيف لما صح الانصاف به حقيقة
الاحاطة بالباشرة والتخصيص كالايثني على من يعرف معنى هذه المقولة اربعة له وقع في كلام
كثير من عظمة الله وحياه الامه مكات لفظا تصديق لفظ المعرفة والعلم والاعتقاد فبيني
ان يحمل على العلم التصديق المعبر عنه بكونه يدن ويقطع بان التصديق من جنس العلوم
والاعتقادات لكنه في الايمان مشروط بقبوله وخصوصيات كالتصديق والاختيار وترك الجحود
والانكيار ويدل على ذلك ما ذكره امير المؤمنين على كرم الله وجهه ان الايمان معرفة والمعرفة
تسلمير التسليم تصديق فان قيل قد ذكر امام الحرمين والامام الرازي وغيرهما ان التصديق من جنس
كلام النفس وكلام النفس غير العلم والارادة قلنا سلمناه انه ليس بمتين ان يكون علما او ارادة بل كل
ما يحصل في النفس من حيث يدل عليه بصارنا وكنا وبه واخره فهو كلام النفس سواء كان علما او ارادة
او طلبا او اختيارا او استخبارا او غير ذلك وبس كلام النفس نوعا من المعاني مقاربا لما هو حاصل
في النفس بانفسا الفرق ولا تكان انكاره انكارا للتصديق وانقلب والاختيار والاستخبار وسائر
ما يحصل في القلب وليس كذلك بل انكاره علة الى ان الكلام هو المجموع فقطدون هذه المعاني
فالتقول بان الايمان كلام النفس لا يكتفي في التخصي عن مطلقه انه من اى نوع من انواع الاعراض
وايه مقولة من المقولات ولا يخص سوى تسليم انه من الكيفيات النسبية الحاصلة بالاختيار
النسبية عن الجحود والاستكبار وليت شعري له اذا لم يكن من جنس العلوم والاعتقادات
خامسة في تحصيله ما يدل او التقليد وهل يعقل ان يكون غمرة النظر والاستدلال غير العلم والاعتقاد
وكلام كثير من ذوي التخصص القائلين بالتصديق يدل على انهم لا يميزون بالمعرفة التي لا تكتفي
في الايمان بمعرفة حقيقة جميع ما جاء به النبي عليه وسلم قال ابو المعين النسي في تبصرة الادلة بالبنين
من اعدام العلم اعدام التصديق فاما انما باللائكة والكتب والرسول والاعتقاد بعاد انهم
والمستدبون يعرفون ولا يصدقون كما قال الله تعالى ان الذين آمنوا بآياتناهم الكتاب فدل على تفكلك
التصديق عن العلم والعلم عن التصديق ولهذا لم يحمل الايمان بمعرفة على ما ذهب اليه جهه
ابن صفه والخاص ان ما ذكر من اعتبار الاختيار في نفس التصديق الغاوي وكون الحاصل
بالكسب واختيار ليس بما يدل على ان تصديق الملائكة بما اتى عليهم والانبيا بما اوحى
اليهم والمصدقين بما سمعوا من النبي عليه السلام كانه مكسب بالاختيار وان من حصل له هذا
المعنى بلا كسب كى شاهد المجزئة وقوع في قلبه صدق النبي عليه السلام فهو مكلف بتخصيص
ذلك اختيارا بل صرح هذا الفاضل بان العلم بالنبوة الحاصل من المجزئات حدى ربما يقع
في القلب من غير اختيار ولا ينضم اليه التصديق الاختياري المأمور به وكل هذا موضع تأمل
فان قبل لاشك ان المقصود بالتصديق والتسليم واحد والتسليم بذلك من اكابر الصحابة
وعلماء الامه وارد وفي قوله تعالى فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم فلا يعيدوا

صلى الله عليه وسلم لا يرى الزاني وهو
مؤمن ولا يسرق السارق وهو مؤمن
قلنا تغلط السباسب لو كان مجرد
التصديق لما كفر بشيء من الأفعال
والأقوال قلنا يجوز أن يعمل الشارع
بعض المعاصي إمامة التكذيب
كسجدة الصنم السابغ قد ثبت
التصديق مع نفي الإيمان الشرعي
وما يترتب من كفرهم بالله الأدهم
مشركون ومن الناس من يقول أمنا
بالله الآية قلنا لأن الأول تصديق
بالله وحده والثاني باللسان فقط
الثامن الإيمان بنبي من استحق
غاية المدح على ما يشعر قوله تعالى
أنه كان من عباده المؤمنين فيساق
استحقاق النعم الكبير قلنا المعاصي
يسحق كلام من وجده وإنما غاية المدح
لكمال الإيمان متى

في انفسهم حرجا ما قضيت ويسألوا تسليما عليه شاهد وان امكننت مناشئته ويقوله تعالى
وما زادوا الا اثما وتسليما مجادله في اتحاد المفهوم لا فيه فما بال اقوال شدة دوا التكرار اكثروا
المراعاة على من ظاهرك من المتأخرين ونسبوه الى اختراع مذهب في الاسلام وزمانه ركن
في الإيمان قلنا لا كان يزعم أولا ان التسليم أمر زائد على التصديق الذي اعتبره العلماء لم
يتكشف على من قبله من الازكيا واعترف بأنه لما اطاع طائفة بعد حين من الدهر وصدر
من الجمع ان السلف قد صرحوا بان المراد به ما يميز عنه في الفارسية بكر ويدن وبارد دشتن
وبزهره ودرست كرى دشتين وله لا يكون مجرد المعرفة لخصوصها لبعض الكفار على ما ناطق
من الآيات فكل من نفي ذلك الى نسبة نفسه مدة من الزمان وكثير من السلف الى الجهل بحقيقة
الإيمان وإلى الإصرار على أنه لا بد من امر وراء التصديق والاقرار ولأنه اتخذ لفظ تصديق
مجهورا مع كونه في بين الاثام مشهورا وعلى وجه الاثام مذكورا وبني الامر كله على لفظ التسليم
بحيث اعتقد كثير من العوام بل الفواص انهم سامعون مختلفان فدينهم فاسان وقد يفتقران لفظ
لاهل التصديق دون التسليم من الإيمان وربما يرى الواحد من غلاة الفرقين وجهه لفظ لتبليين
يشتمل من احد الاقطنين ولا يكتفي بان يكون التصديق والتسليم مذهبين ولأنه اعتبر في التسليم
تحقيقات وتوقيعات لم تخطر ببال الكثير من المسلمين بل لا يشبهها الا الازكيا من ائمة الذين
فانخذها جملة العوام فزعموا الى تكفير الناس وتجهيل الفواص حتى استغثه في شأن بعض
رؤساء الدين وعلما المسلمين والمهرة من المتفهمين فاتفق بكفره بناء على أنه انكر بعض ما أورده هو
في تحقيق الإيمان مع أنك اذا تحققت بعض منازعاتها لفظي وبعضها اجتهادي الى غير
ذلك من امور قصد بها صلاح الدين وقع الجاحدين لكنهم ادت الى ما اذنت واخضت الى
ما افضت لما أله ترك الارفق الى الوفى والاباق الى الاوثق واولهيه فانه قد بذل الجهد في اجابة
مراسم الدين واعلاء لواء المسلمين جزاه الله خيرا لجزاه عن اهل اليقين واعلى درجته يوم القاء
في عيلين (قال المقام الثالث) الاعمال غير داخله في حقيقة الإيمان اوجوه الاول ما مر انه اسم
للتصديق ولادليل على نقل النكاح النص والاجماع على أنه لا يقع عند معارضة العذاب ويحصى
إيمان اليأس ولا خفاء في ان ذلك انما هو التصديق والافرار الذي لا مجال للاعمال الثالث التصديق
الدالة على الاوراس والتماضي بعد اثبات الإيمان كقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام
الزابع التصديق الدالة على ان الإيمان والاعمال امران متفارقان كقوله تعالى ان الذين آمنوا
وعملوا الصالحات ومن يؤمن بالله ويعمل صالحا ومن يات مؤمنا قد عمل الصالحات ومن يعمل
من الصالحات وهو مؤمن وثلث الشيء صلى الله عليه وسلم من افضل الاعمال قال ابن ابي ناشك فيه
وجهاد لا غول فيه وجب بدور والخامس الآيات الدالة على ان الإيمان والمعاصي قد يجتمعان
كقوله تعالى الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم والذين آمنوا ولم يهاجروا وان طائفتان
من المؤمنين اختلفوا الآية كما اخر جرك ريك من يك بالحق وان فرقا من المؤمنين
لكنهم من السادس الاجماع على ان الإيمان شرط العبادات السابعة انه لو كان
امما لطاعات فاما الجمع فليزم التماسا وبشأنه بعض الاعمال فيمكن من صدق وافر مؤثما قبل
الائمان باعبادات والاجتماع على خلافه وعلى ان من صدق وافر فادرك الموت مات مؤمنا
قال في التبرقة قد اجتمع السامعون على تحقيق اسم الإيمان وثبات حكمه بمجرد الاعتقاد واما العمل
فعمل على حدة فتكون كل طاعة ايمانا على حدة والمنقول من طاعة الى طاعة متفلا من دين الى دين
الاعمال وقالت المعتزلة نحن لا نشكر استعمال الإيمان في الشروع في معاشة لغوى اعني التصديق
اكتفى بديعته عن ذلك الى معنى شرعي هو فعل الطاعات وترك المعاصي لان المفهوم من اطلاق

المؤمن في الشرع ليس هو المصدق فقط ولأن الأحكام الجزية على المؤمنين دون الكفرة ليست منطوية بمجرى المعنى اللغوي ورد باناً لأدعى كونه اسماً لتكلم تصديق بل لتصدق بقرائن بأمر مخصوص كما في الحديث المشهور فإن ارد باللفظ عن المعنى اللغوي بمجرد هذا فلا نزاع ولا دالة على ما يزعمون من كونه اسماً لمطاعات فاحتجوا بوجوه الأول أن فعل الواجبات هو الدين المعتبر بقرينة تعالى وما أمر والى العبدوا الله مخلصين له الدين غنفاء وهموا بالصلوة ويؤتوا الزكاة وذلك تعالى أن الدين عند الله الاسلام والاسلام هو الإيمان ناسيحي واجب أولاً بأن ذلك مفرد وذكر وجهه إشارة إلى جملة ما سبق تأويله ليس أولى وأقرب من جهة إشارة إلى الإخلاص أو التدين والابتعاد عما سبق من الأوامر بل ربما يكون هذا أولى لبقاء اللفظ على معناه اللغوي وأقرباً عنه الاتزان في قوله تعالى أن عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهراً إلى قوله ذلك الدين القيم معناه أن التدين يكون الشهور اثني عشر ربيعاً منها حرم والاقبال لذلك هو الدين المستقيم على أن ههنا شيئاً آخر وهو أن الدين في تلك الآية مضاف إلى القيمة لا موصوف كما في هذه الآية والمعنى دين الله القيمة فلا يكون معناه الملة والطريقة بل الطساعة كما في قوله تعالى مخلصين له الدين وحيداً لا شريك له لال بالكلية وثانياً بأن معنى الآية الثانية أن الدين المعتبر هو دين الاسلام للقطع بأن الدين هو الملة والطريقة التي تعتبر غالباً باضافتها إلى الرسول لتكون نفس الاسلام الذي هو صفة المكلف وثالثاً ناسيحي من الكلام على دليل اتحاد الإيمان والاسلام الثاني قوله تعالى انما المؤمنون الذين اؤذوا لله ورسوله علم يرتابوا الآية واجب بأن المراد كمال الإيمان جماعاً بين الأدلة الثلاث قوله تعالى وما كان الله ليضيع إيمانكم أي صلواتكم إلى بيت المقدس واجب بأن المعنى تصديقكم بوجوهها أو كونها حجة عند التوجه إلى بيت المقدس وهو حجاز لظهور العلاقة وهو كون الصلوة من شعب الإيمان وقرآنه ومشروط به ودالة عليه على ما قال النبي عليه السلام بين العبد وبين الكفر ترك الصلوة لأربع أن كل فاطم الطريق يغزى يوم القيامة لأنه يدخل النار بدليل قوله تعالى ولهم في الآخرة عذاب النار وكل من يدخل النار يغزى بدليل قوله تعالى حكمة ونفراً ربنا ملك من يدخل النار فقد أخزيت ولا شيء من المؤمن يغزى يوم القيامة لقوله تعالى يوم لا يخزي الله النبي والمؤمنين آمنوا معه واجيب بمنع الكبرى فإن المراد بأذين آمنوا معه الصلابة لاكل مؤمن ولا يصح لهم التمسك بقوله تعالى أن تخزي اليوم والسوء على الكافرين لأن الفاسق ليس بكافر فإن قيل هب أن ليس بالذين آمنوا معه فاطم طريق لكن لا شك أن فيهم العاصي والباغي بهذا يتم الاستدلال فثبتا أنما لو ثبت الدليل لا يعنى عنه ولا يشاب عليه بل يدخل النار البتة وإن الآيات الثلاث أثبتت حجة على العموم الخمس قوله عليه السلام لا يزني الزاني وهو مؤمن لا يسرق السارق وهو مؤمن لا يمان لمن لا ماله له الإيمان لمن لا عهد له واجيب بانه على قصد التغلظ والمباغة في الوعيد كقوله تعالى في نارك الحج ومن كفر فإن الله غني عن العالمين والمعارضه بمثل قوله عليه السلام وإن زنى وإن سرق حتى قال وإن زنى وإن سرق هو التصديق أن كان كل مصدق بشيء مؤمن أو على تقدير التنفيذ بالأمر بالخصوصه لزم أن لا يكون بغض النبي عليه السلام والقائم المصحف في التنازلات وسجدة الصنم ونحو ذلك كفراً مادام تصديق القلب بجميع ما جاء به النبي عليه السلام باقياً والالزام متفق قطعاً واجيب بأن من المعاصي ما جده الشرع إمامة عدم تصديق تنصيصاً عليه أو على ذنبه والأمر المذكور من هذا القبيل بخلاف مثل الزنا وشرب الخمر من غير استحلال السابغ أن الإيمان بمعنى التصديق بجماع الشرك ونفي الإيمان الشرعي بقوله تعالى وما يق من

أكثرهم بالله الاوه مشركون وقوله تعالى ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين واجب بان الاول تصديق بالله وحده وهو غير كاف بالاتفاق والثاني تصديق باللسان فقط وهو يحض الفساق ائتمان اسم المؤمن يعني من استخفى في غاية المدح والتعظيم وكذلك قوله تعالى في آخر قصة بعض الانبياء انه كان من عبادنا المؤمنين ومركب الكبيرة انما يستحق الذم والعذاب الا ليم فلا يستحق اسم المؤمن من على الاطلاق واجيب بانه يستحق المدح من جهة التصديق الذي هو رأس المذاهب والذم من حيث الاختلال بالاعمال والانفاة وما يقع في بعض المدح على الاطلاق يحصل على كمال الايمان على ما هو مذهب السلف (قال خاتمة ٢) فما اختلفت الامة في حكم صاحب الكبيرة فكذلك في اسمه بعد الانساق على تسميته فاسقا فعندنا مؤمن وعنده المعزلة لأمؤمن ولا كافر ويسمون ذلك المعزلة بين المرتلين وعنده الخواريج كافر وعنده الحسن البصري منافق وقد فرغنا من اقامة الادلة ودفع شبه المعزلة الباطنية على كون الاعمال من الايمان فالان تشير الى دفع باقي شبههم وشبه الخوارج ومن يحسمه للفساق فن شبه المعزلة ما يحتاج به واصل بين عقلاء على عمر بن عبيد حتى يرجع الى مذهب وهو انه اجتمعت الامة على ان صاحب الكبيرة فاسق واختلفوا في كونه مؤمنا ولا كافرا فوجب ترك المختلف والاختلاف بالتقيد عليه والجواب ان هذا ترك للتعقيد عليه وهو انه امام مؤمن او كافر ولا واسطة بينهما واخذ بما قبله واحد فضلا عن الاتفاق ومنها ان الفاسق بعض احكام المؤمن المطلق كعصمة الدم والمال والارث من المسلم والمسكة والفصل والصلوة عليه والدق في مقابر المسلمين وبعض احكام الكافر كالذم واللعن وعدم اهلية الامامة والقضاء والشهادة فيكون له معزلة بين المرتلين فلا يكون مؤمنا ولا كافرا والجواب ان هذا ما يتيم لو كان ما جعلوه احكاما لكافر خاصة التي لا يتجاوز الى المؤمن اصلا كما في احكام المؤمن وهذا نفس المتنازع فانها عندنا تمام الكافر وبعض المؤمنين وفي كلام المتأخرين من المعزلة ما يرفع النزاع وذلك انهم لا يكترون وصف الفاسق بالايمان بمعنى التصديق او بمعنى اجراء الاحكام بل بمعنى استحقاق غاية المدح والتعظيم وهو الذي نسميه الايمان الكامل ومتبرقه الا على كفرون بل بمعنى الفساق فيكون لهم معزلة بين مرتبة هذا النوع من الايمان وبين مرتبة الكفر بالاتفاق وكاله رجوع عن المذهب واعراض يقال في ائني الصفات ان تريد ما هو من قبيل الاعراض والا فقد ماؤهم يصرحون بان من اخل بالطاعة ليس بمؤمن بحسب الشرع بل بمجرد الامة وبان القول بعدد القديم كقر من غير فرق بين العرض وغيره واما الخوارج فذهب جمهورهم الى ان كل معصية كفر ومنهم من فرق بين الصغيرة والكبيرة وتسكوا بوجود الاول النصوص الكافية بكفر العصاة كقوله تعالى ومن لم يحكم الله فاولئك هم الكافرون وقوله تعالى في تارك الحج ومن كفر فابالله حتى عن المالمين وقوله تعالى ومن كفر بعد ذلك فاولئك هم القاسقون حصر النقص على الكافر فيكون كل فاسق كافرا وكقول النبي عليه السلام من ترك الصلوة متعمدا فقد كفر ثم وقوله ومن مات ولم يحج فليت ان شاء بهوديا وان شاء نصرانيا فقد اراد بما نزل الله هو الكورية بقرينة قوله تعالى المائر ان التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الى قوله ومن لم يحكم بما نزل الله فخص من لم يحكم باليهود والامم تبعيد بالحكم بالتوراة على انه لو كان للعموم فسلب العموم احتمال ظاهرا ثم التبرير عن ترك الحج بالكفر استعظامه وتغليظ في الوعيد عليه وكذا الحديث الزائد في هذا المعنى في ترك الصلوة بعد مع احتمال الاستحلال والمراد بالفاسقين في قوله تعالى فاولئك هم القاسقون الكماون في الفسق والمردون المهمكون في الكثرة قطع بان الفسق لا ينحصر في الكفر بعد الايمان الثاني الآيات الدالة على انحصار المذهب في الكفار مع قيام الادلة على ان الفاسقين يمدون كقوله تعالى ان العذاب على من كذب وتولى ان انشري اليوم والسو على اكافرين فانذركم نارا لتضي لا يصليها الا لا شئ الذي كذب وتولى ذلك المراد الكمال الهائل من العذاب

٢ صاحب الكبيرة عندنا مؤمن وعنده المعزلة لأمؤمن ولا كافر وعنده الخوارج كافر وعنده الحسن البصري منافق ومن شبه المعزلة ان هذا اخذنا بتقيد عليه وهو الفسق وترك المختلف فيه وهو الايمان والكفر وفساد مظاهر ومنها انه بعض احكام المؤمن كعصمة الدم والمال وبعض احكام الكافر كالذم وسلب اهلية الامامة والقضاء والشهادة فله معزلة بين المرتلين واسم بين الامسين قلنا ذلك ليس احكام الكفر خاصة وما قبله انه ليس بمؤمن بمعنى استحقاق غاية المدح والتعظيم ورجوع على عن المذهب والخوارج النصوص المتعلقة بكفر العصاة وبالفاسق العذاب على الكفار مع ان الفاسق معذب وبان الفاسق معذب بالقائمة ويايات الله وبان مقابلي المعنى كافر مثل قوله تعالى ومن لم يحكم بما نزل الله فاولئك هم الكافرون ومن كفر فان الله غي عن العالمين ومثل ان العذاب على من كذب وتولى لا يصلها الا شئ الذي كذب وتولى ومثل واما الذين فسقوا فاولئك هم النار التي قولهم كنتم بها تكذبون يائنهاهم استحباب انشاءة ومثل وسبق الذين كفر والى جهنم زمرا الى قوله له وسبق الذين كفروا والجواب الدفع بالخصيص والجل على التغليظ وبصرف المطلق الى الكمال نحو ذلك وللقائلين بكبره خافعا بان عصبه دليل على كذبه في دعوى التصديق وبان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم اجل الكتب والحنة واخلاق الوعد من علامات الذفاق واجيب بانه الاول وحل الثاني على تهويل شان تلك المعاصي

والخزي والنار لقطع بضمذب غير المكذبين او المصغر غير حقيقي بل بالاضافة الى التثنية فلا يبد
 دخول الفاسقين وان كانوا مؤمنين لثلاث الالامات الدالة على ان الفاسق مكذب باقامة وبآيات الله
 ولا شك ان الكذب بها كافر قوله تعالى واما الذين فسقوا فاحذرهم ان يارادوا ان يخرجوا منها
 اعبدا فيها وقبل لهم ذوقوا عذاب النار الذي كتبته تكذيبهم وقوله تعالى ساءلون عن الخير
 الى قوله وكذا تكذب بيوم الدين وقوله تعالى والذين كذبوا بايانهم اصحاب المشأمة قاله بقيد قصر
 المسند على المسند اليه كقوله تعالى ان الله عو الرزق ذو القرة الثين واولئك هم المفلحون صحاب
 الجنة هم المفلحون فيكون كل من همون اصحاب المشأمة مكذبا بالآيات نجعلها كبرى اقربنا لفساد
 من اصحاب المشأمة ويجعل النفي صغرى لقولنا كل مكذب بالآيات الله كافر قلنا لا خفاء في اكل
 فاسق ليس بمكذب فيحصل الاوليان على الكفار المكذبين والثانية على الا كبد دون النقص ولوسم
 فثله عند كون المسند اليه موصولا ومعها باللام يكون اقصر المسند اليه على المسند كقولهم اكرم
 هو التقوى والحسب هو المال والعالم هو المني فيكون المني ان كل مكذب بالآيات فهو من اصحاب
 المشأمة ولا ينعكس كذا الرابع ما يدل على كون التكافر في مقابلة المني من غير ثالث ولا شك ان الفاسق
 ليس يثني فيكون كافرا وذلك قوله تعالى وسين الذين كفروا الى جهنم زمنا الى قوله وسين الذين كفروا
 و بهم يثني الى الجنة زمنا قلنا لا دلالة على نفي قسم ثالث الخامس ان الفاسق آيس من روح الله وكل
 من هو كذلك فهو كافر لقوله تعالى لا آيس من روح الله الا القوم الكافرون قلنا الصغرى بمنوعة
 فانه ربما يرجو العفو من الله تعالى او التوبة من نفسه وبهذا يدفع ما يقال ان العاصي من
 المعصية لا يلزم ان يكون ككافر لكونه آيسا فانه وان لم يعتد انه عفو فليس بآيس من توفيق
 التوبة فان قيل هو يعتقد انه ليس بمؤمن شرعا وصكلا من كان كذلك فهو كافر اجيب منع
 الكبرى واما الفاسقون يكونون الفاسقين منافقا فسكروا بوجهين مقلي وهو ان اقدمه على
 المعصية المفضية الى العذاب يدل على انه كاذب في دعوى تسديقه بمساجله التي عليه السلام
 كان ادعى انه يعتقد ان في هذا البحر حية ثم يدخل فيها يد وتقتل وهو قوله عليه السلام انه انما
 ثلث اذا وعد اخلت واذا حدث كذب واذا اتمن خان والبحر عن الاول انه وان كان يخشع
 العذاب لكن يرجو ترحمة ويأمل توفيق التوبة او يلجأ الى عجل العفو به عاجل اللذة بخلاف
 حديث البحر والحية وعن الثاني بله مع كونه من الاحاد ليس على ظاهره وفاقلا لقطع بان من وعد غيره
 عدهم اخلفها يمكن منافقته في الدين واذا تاملت قال الفاسق على عكس حال انسان لا يضر
 حسنه ويظهر سيئه (قال البحث الثاني في الاسلام) الجهور على ان الاسلام والايمن واحد
 اذ معنى آنت بمساجله التي عليه السلام صدقته وسين اسئلته ولا يظهر بينهما كثير فرق
 لرجوعهما الى معنى الاعتراف والاعتقاد ولا ضمان والقول وبالجملة لا يقتل بحسب الشرع
 مؤمن ليس بغير اوسم ليس بمؤمن وهذا مراد القوم بتوافق الاسمين واتحاد المعنى وعدم
 التفريق على ما قال في التبصرة الاسمين من قبيل الاسماء المترادفة وكل مؤمن مسلم وكل
 مسلم مؤمن لان الايمان اسم لتصديق شهادة العقول والاثر على وحائدها لله تعالى وان له الخلق
 والامر لا شريك له في ذلك والاسلام اسلام المرء نفسه بكتبتها لله تعالى بالعبودية له من غير
 شرك فخلصا من طريق المراءى منهما على معنى واحد ولو كان الاسمين متغايرين لم يوجد وجود واحد
 بدون الآخر ولتصور مؤمن ليس بمسلم اوسم ليس بمؤمن فيكون لاحدهما في الدنيا والاخرة حكم
 ليس الآخر وهذا باطل قطع ما وقل في الكفاية الايمان هو تصديق الله فيما اخبرنا وامره ونواهيه
 والاسلام هو الاعتقاد والخضوع لاوله وبعده ولا يفتق الاقبال الامر والهي قا لايمان
 لا ينفك عن الاسلام حكما فلا يفتقران واذا كان المراد بتأخير هذا المعنى صح التمسك به بالايجاب

٢ الجهور على ان الاسلام والايمان
 واحد بمعنى رجوعهما الى القول
 والاذعان وكون كل مؤمن مسلما
 واكس في حق الاسم والحكم والدار
 للاجتماع على ذلك وشهادة
 النصوص مثل ومن يبع غير الاسلام
 دين فقلن يقبل منه من ان الايمان مقبول
 وقفا وقل قوله تعالى فاخرجنا من كان
 فيها من المؤمنين فاخرجنا فيها غير
 بيت من المسلمين ومثل قل انتموا على
 اسلامكم بل الله بمن عليكم ان هديكم
 للايمان اخرج المختلف بقا رجهما
 لقوله تعالى قل انتموا ولكن قولوا
 اسلمنا وتعاهدنا كقوله تعالى
 ان المسلمين والمسلمات والمؤمنين
 والمؤمنات وقوله تعالى فاذا هم
 الايمان وتسليما وتخالفتها في البيان
 بعد الاستفسار كقوله صلى الله عليه
 وسلم الايمان ان تؤمن بالله الى الآخر
 والاسلام ان تشهد ان لا اله الا الله
 الى الآخر قلنا لا راجع في اطلاقه على
 الاسلام والاعتقاد الظاهر وتفسير
 المفهوم كاف في صحة المصطلح
 وفي الحديث بيان لما في الايمان
 وشرايع الاسلام وقد ورد منسلا
 في الايمان متين

على انه يمتنع ان ياتي احد بجميع ما اعتبر في الايمان ولا يكون مسلما ويجمع ما اعتبر في الاسلام
ولا يكون مؤمنا وعلى انه ليس للمؤمن حكم لا يكون للسلم وبالعكس وعلى ان دار الايمان دار الاسلام
وبالعكس وعلى ان الناس كانوا في عهد النبي عليه السلام ثلث فرق مؤمن وكافر ومتأخر لارابع
لهم والمشهور من استدلال القوم وجهان احدهما ان الايمان لو كان غير الاسلام لم يقبل
من جنته لقوله تعالى ومن ينزع غير الاسلام دينا فلن يقبل منه واللازم باطل بالاتفاق واعترض به
يجوز ان يكون غير ولكن لا يكون دينه غيره لكون الدين عبارة عن الطاعات على ما سبق وقد عرفت ما فيه
بل المراد بالدين الملة والطريقة الثابتة من النبي عليه السلام والايمان كذلك وان استغرق في إطلاق اهل
الشرع دين الاسلام ولم يسمع دين الايمان وذلك لاشتهار لفظ الاسلام في طريقة النبي واعتبار الاضافة
اليه حتى صار بمنزلة اسم لدين محمد عليه السلام ولفظ الايمان في فعل المؤمن من حيث الاضافة
اليه ولم يصغر بمنزلة الاسم للدين ولهذا كثيرا ما يشتر في الايمان الى ذكر التعلق مثل آمنوا بالله
ورسوله وغير ذلك بخلاف الاسلام وثانيهما انه لو كان غيره لم يصح اشتنا واحد هما من الآخر
واللازم باطل لقوله تعالى فاخرجنا من كان فيهما من المؤمنين فوجدنا فيها غيريت من المسلمين
اي فتم تجديس من كان فيهما من المؤمنين الا اهل بيت من المسلمين واعترض به يمكن لجهة الاشتنا
الاحاطة والشمول بحيث يدخل المستثنى تحت المستثنى منه ولا يتوقف على اتحاد المفهوم وقد عرفت
ان المراد بالاتحاد عدم انفار معني الانفكاك لعدم لوقيل الله لا يتوقف على المساواة ايضا بل يصح
مع كون المؤمن اعم كقولك اخرجت العلماء فلم اترك الا بعض العلماء لكان شيئا بالعكس على ما سبق
الى بعض الاوهام ذهابا الى صحة قولنا اخرجت العلماء فلم اترك الا بعض الناس وقد يستدل
بسبق احد الامرين سابق الاخر كقوله تعالى يذنون عليك ان اسئلوا فلنمنوا على اسلامكم
بل الله بمن عليك ان هذا كم للايمان ان كنتم صادقين ان تسمع الامن يؤمن بآياتنا فهم مسلمون
يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله حق تقاته ولا تموتن الا وانتم مسلمون قولوا آمنا بالله وما نزل اليه من
قوله ونحن الى مسلمين الى غير ذلك من الآيات وذهبت الحشوية وبعض المعتزلة الى تفسيرها هذا
الى ان لفظ الايمان ينفي عن التصديق فيما اخبر الله تعالى على لسان رسله ولفظ الاسلام
عن التسليم والانقياد ونطاق التصديق يناسب ان يكون هو الاخبار ومعلق التسليم الاوامر
والنواهي وبمسكنا بآيات احدها ونفي الاخر كقوله تعالى قالت الاعراب آمننا قل لم تؤمنوا ولكن
قولوا اسلموا وبطفت احدهما على الآخر كما في قوله تعالى ان المسلمين والمسلمات والمؤمنين
والمؤمنات الآية فآزادهم الايمان وتسليما والتسليم هو الاسلام وبان جبريل لما جاء لتعليم الدين سأل
النبي عن كل منهما على حدة واجاب النبي اسلم بحواب ذلك انه قال اخبرني عن الايمان فقال الايمان
ان تؤمن بالله ولا تكتمه وكتبه الى الآخر ثم قال اخبرني عن الاسلام فقال الاسلام ان تشهد ان لا اله الا الله الى آخره
فدل على ان الايمان هو التصديق بالامور المذكورة والاسلام هو الاتيان بالاعمال
المتخصصة والجواب عن الاول ثلث اشياء اتحاد المفهوم بحسب اصل اللغة على ان التحقيق ان امر جمع
الامر بين الازدحام والقبول كاحمر والتصديق كالتعلق بالاخبار باننا فكذا بالاوامر والنواهي
بمعنى كونها حقا واحكاما من الله تعالى وكذا التسليم ومن الثاني بان المراد الاسلام
والانقياد لظاهر خواتم السيف والكلام في الاسلام المعتبر في الشرع المقابل لتكفر النبي
عنه قولنا آمن فلان واسلم وعن الثالث ان تعاريف المفهوم في الجملة كافية في الدقة مع انه قد يكون
على طريق التفسير كما في قوله تعالى اولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة وعن الرابع ان المراد
السؤال عن شرائع الاسلام اعني احكامه المشروعة التي هي الاساس على ما وقع صريح اتفاق بعض

الروايات وعلى ما قال النبي عليه السلام لتقوم وفدوا عليه المتروكون ما لايمان بالله وحده فقالوا الله
ورسوله اعلم فقال شهدا من لانه الله وان مجد رسول الله وقام الصلوة وابشأ الزكوة وصيام
رمضان وان تعطفوا من المغنم الخمس وكما قال صلى الله عليه وسلم الايمان بضع وسبعون شعبة
اعلم ما قول لاله الله وادناها ما علم الاضي عن الطريق (قال المجتهد الثالث ظاهر الكتاب والسنة)
وهو مذهب الاشاعرة والمعتزلة والمحكي عن الشافعي رحمه الله وكثير من العلماء ان الايمان
يزيد وينقص وعندنا في حقيقه رحمه الله واضح به وكثير من العلماء وهو اختيار امام الحرمين له
لا يزيد ولا ينقص لانه اسم للتصديق البالغ حد الجرم والاذا غاب لا يتصور فيه ازايه والنقصان
والمصدق اذا ضم الطاعات اليه اوارثك المعاصي فتصدق بغيرها لم يغير اصلها وانما يتفاوت اذا كان
اسما لاطاعات المتفاوتة قلة وكثرة ولهذا قال الامام الرازي وغيره ان هذا الخلاف فرع تفسير
الايمان فان قلنا هو التصديق فلا يتفاوت وان قلنا هو الاعمال فتفاوت وتلك امام الحرمين اذا جازنا
الايمان على التصديق فلا يفضل تصديق تصديقا كما لا يفضل علم علما ومن جملة على الطاعة سرا
وعلمنا وقد مال اليه القلانسي فلا يريد اطلاق القول بانه يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية ونحن
لا نؤثر هنا لا يقال الايمان على تقدير كونه اسما للاعمال اولى بان لا يحصل ازايه والنقصان اما
اولا فلانه لامرئية فرق الكل ليكون زيادة ولايمان دونه ليكون نقصانا اما ثانيا فلان احدا لا يستكمل
الايمان حينئذ ولا زيادة على ما يكمل بعد محال لا تفعل هذا المتأخر هل من يقول بانفساء الايمان
بانفساء شيء من الاعمال او التزك كما هو مذهب المعتزلة لا على من يقول ببقائها في التصديق
كما هو مذهب السلف الا ان الزيادة والنقصان على هذا تكون في كل الايمان لاني اصله ولهذا قال
الامام الرازي وجه التوقيف ان ما يدل على ان الايمان لا يتفاوت مصروف الى اصله وما يدل
على انه يتفاوت مصروف الى الكمال منه ولهذا قال ان يقول لانسان التصديق لا يتفاوت بل يتفاوت قوة
وشدة كما في التصديق بطولوع الشمس والتصديق بحدوث العالم لانه انما نفس الاعتقاد القابل
للتفاوت اومين عليه وقلة وكثرة كما في التصديق الاجالي والتعصبي الملاحظ لبعض التفاصيل
واكثر واكثر فان ذلك من الايمان لكونه تصديقا بمجا به النبي صلى الله عليه وسلم اجا لا فيما علم
اجا لا وتفصيلا فيما علم تفصيلا لا يقال الواجب تصديق يبلغ حد اليقين وهو لا يتفاوت لان
التفاوت لا يتصور الا باختلاف التقبض لا نقول اليقين من باب العلم والمعرفة وقد سبق انه غير
التصديق ولو سلم انه التصديق وان المراد به ما يبلغ حدا لا غان والقول ويصدق عليه
المعنى المحمى بكر ويدن ليكون تصديقا قطعا فلان سلم انه لا يتفاوت بل اليقين مراتب من اجلى
اليدييات الاخرى النظر بان تكون التفاوت راجعا الى مجرد الجلاء والنفاء غير مدلى به عند
الحصول وزوال الترددات التفاوت بمجا وكما في قول الخليل صلى الله عليه وسلم ما كان له من التصديق
ولكن ليطمئن قلبي وعن علي رضي الله عنه لو كشف القطاء ما زددت يقينا على ان القول
بان المعبر في حق الكل هو اليقين وان لبس للفن الغالب الذي لا يخطر معه التقبض بالاسال
حكم اليقين محل نظرا حتى القائلون بان زيادة والنقصان باعقل والنقل اما العقل فلانه لو لم
يتفاوت لكان ايمان احاد الامم بل المهمل في الفسق مساو بالتصديق الانبياء والملائكة واللائم
باطل قطعا واما العقل فلكثرة النصوص الواردة في هذا المعنى قال الله تعالى واذ قالت عليهم
آية تزدادهم ايمانا ليردادوا ايمانهم ويزداد الذين آمنوا ايمانا وما زادهم ايمانا وتسليما
فلما الذين آمنوا فرادتهم ايمانا وعن ابن جرير رضي الله تعالى قلنا يا رسول الله ان الايمان هل
يزيد وينقص قال نعم يزيد حتى يدخل صاحبه الجنة وينقص حتى يدخل صاحبه النار وعن ابن
رضي الله تعالى عنه وروى مرفوعا او وزن ايمان في بكر ايمان هذه الامة ترجع به واجيب بوجه

ان الايمان يزيد وينقص ومنه الجهور
لما اتم للتصديق البالغ حد اليقين
وهو لا يتفاوت والزيادة اذا جعل
اسما للطاعة والزيادة اذا جعل
على الخلاف في تفسير الايمان لانه
انما يصح اذا لم يصح تركه ليعمل خروجا
عن الايمان وحينئذ يكون التفاوت في
كمال الايمان لاني اصله واجب بمعد
تسليم ان التصديق هو اليقين وان
اليقين هو المتبرقي حتى الكمال عن قوله
التفاوت كما في اليقين
الضروري والنظري بعد زوال التردد
والنقصان عن القائلين بالتفاوت بان
ايمان احاد الامم لا تساوي ايمان الانبياء
قطعا وبالخصوص الصريح في ذلك
واذا ثبت عليهم آية تزدادهم ايمانا
ليردادوا ايمانهم ايمانهم * ويرداد
الذين آمنوا ايمانا وفي الحديث ان
الايمان يزيد حتى يدخل صاحبه
الجنة واجب بان المراد ان زيادة بحسب
العلوم والنيات والاعداو بحسب
زيادة ما يجب الايمان به عند ملاخضة
التفاصيل او المراد زيادة ثمراته واثواره
من

الاول ان المراد الزيادة بحسب الدول والشبكات وكثرة الايمان والساعات وهذا ما قال امام الحرمين النبي صلى الله عليه وسلم يفضل من عدها باستمراره بقية وعصمة الله اليه من مخامرة الشكوك والتصديق عرض لا يثبت في نفسه الايمان لا يثبت لغيره الا بعضها فيكون ايمانه اكثر والزيادة للنبي صلى الله عليه وسلم اعداد من الايمان لا يثبت لغيره الا بعضها فيكون ايمانه اكثر والزيادة بهذا المعنى بالانزعاج فيه وما يقال ان حصول المثل اليه بعد تعلم الشيء لا يكون زيادة فيه مدعوع بان المراد زيادة اعداد حصلت وعدم البقاء لانساق في ذلك الثاني ان المراد ان زيادة تحسيز زيادة المؤمن به والحسابه كانوا امنوا في الجنة وكان باقى فرض بعد فرض وكما يؤمنون بكل فرض خاص وحاصله ان الايمان واجب اجبالا فاعمال اجبالا ونقص لا فيما عدا تفصيلا بالناس متفاوت في ملاحظة التفاصيل كثرة وقلة فينبغي ان يعادهم زيادة ونقصا ولا يخص ذلك بعصر النبي صلى الله عليه وسلم على ما ينوهم الثالث ان المراد زيادة عمره واشراق نوره في القلب فانه يزيد بالطاعات وينقص بالمعاصي وهذا مما اخفاه فيه وهذه الوجوه جيدة في التأويل لو ثبت لهم ان التصديق في نفسه لا يقبل التفاسير والكلام فيه (قال المبحث الرابع) ذهب كثير من السلف وهو المحكي عن المشايخ رضي الله تعالى عنه والمروى عن ابن مسعود رضي الله عنه ان الايمان يدخله الاستثناء فقال المؤمن ان شاء الله تعالى ومنه الاكثر وعليه ابو حنيفة رضي الله عنه والمحكي لان التصديق امر معلوم لا يرد فيه عند تحققه ومن تردد في تحققه لم يكن مؤثما قطعا واذا لم يكن للشك والتردد فالاول ان يترك بل يقال المؤمن حقا فبالايمان والعاقلين بحسنه وجوه الاول انه لا يترك في ذكر الله والتائب بالاعتناء بالامور الى مشيئة الله والتبرؤ عن تركية النفس والانتحاب بمحبتها والتردد في العاقبة والمثال وهذا يفيد مجرد الصحة لا يشاركها المؤمن ان شاء الله تعالى اما مؤمن حقا ولا يدفع ما ذكر من دفع الايهام والايين وجه اختصاص التأديب والتبرك بالايمان دون غيره من الاعمال والطاعات والثاني ان التصديق الايماني المنوط به الخصاصة امر قلبي خفي له معارضات خفية كثيرة من الهوى والشيطان والتخلف فالمره وان كان جازما بحصوله لكن لا يابن ان يشوبه شيء من مسا فيات النجاسة سيما عند ملاحظة تفاصيل الاوامر والنواهي الصعبة المتخالفة للهوى والمستلزمات من غير علم بذلك فذلك يفرض حصوله الى مشيئة الله وهذا قريب لولا تخلفه لم يدعه يقوم بمن الاجماع وما ذكر في الفتاوى من الروايات الثالث وعليه التعويل ما قال امام الحرمين ان الايمان ثابت في الحال قطعا من غير شك فيه لكن الايمان الذي هو علم الفوز وآية النجاة بآمان الموافاة غائبة السلف وقروا به بالمشقة ولم يقصدوا الشك في الايمان الناجز ومعنى الموافاة الايمان والوصول الى آخر الحلية واول منازل الآخرة ولا خفاء في ان الايمان المبني والكفر المهيكل ما يكون في ذلك الجلال وان كان مسبوقا ضد لا ماثبات ولا تبغير الى الضد فهذا يرى الكثير من الاشاعة يتنون القول بان العبرة بالايمان الموافاة وسعادتها بمعنى ان ذلك هو المبني لا يمتنع ان ايمان الحال ليس بالايمان وكفره ليس بكفر وكذا السعادة والشقاوة والولاية والعداوة وعلى هذا يسقط عنهم ما يقال له اذا انتصف بالايمان على الحقيقة كان مؤثما حقا ولا يصح ان يقول انا مؤمن ان شاء الله تعالى صكها لا يصح ان يقول انا مبني ان شاء الله تعالى واذا كان مؤثما حقا كان مؤثما عند الله تعالى وفي علم الله وان كان الله تعالى لم يتغير به عن تلك الحال واذا كان مؤثما في الحال كان ويا لله سعيدا وان كان كافرا كان عدوا له شعبا وكما يصير المؤمن كافرا يصير الولي عدوا والسعيد شعبا واليكس وما يحكي عنهم من ان لا يسجد لا يثني واشق لا يسجد وان السعيد من سعد في بطن اعدو الله في بطن اعدو الله ان سعادته ان من علم الله انه السعادة المتبعة التي هي سعادة الموافاة فهو لا يتغير الى شقاوة الموافاة وبالعكس وكذا في الولاية والعداوة وان السعيد الذي يعتد بسعادته من علم الله انه يتختم له بالسعادة وكذا الشقاوة

المذهب صحة الاستثناء في الايمان حتى انه ربما يؤثر تأمل مؤمن ان شاء الله تعالى انما مؤمن حقا ومنعه الاكثرون لدلائله على الشك او اياهه اياه لاقل وانا وجوه الاول انه لا يترك وانا ادب للشك والتردد والثاني ان الايمان المبني امر خفي لا يابن الجازم بحصوله ان يشوبه شيء من المناهيات من حيث لا يعلم فيقوضه الى المشيئة الثالثة وعليه التعويل انه للشك فيما هو آية النجاة وهو ايمان الموافاة في الايمان الناجز وليس معنى قولهم العبرة بالايمان الموافاة ان الناجز ليس بالايمان حقيقة بل انه ليس بمبني وكذا الكفر والسعادة والشقاوة فلا يسجد سعادة الموافاة لا يتغير الى شقاوة الموافاة وانما التغير في الساجز متن

لان التصديق لا يتوقف على ثبوت
الاعتقاد بل جزمه وعدم النفع
قياسا على إيمان اليأس بجماع عدم
مشقة الظن والاعتدال التي بها
التراب فاعلم اوعلى تقدير ثبوت مثله
بالفاسد غالبة في الاصل كونه إيمان
دفع عذاب لا إيمان حقيقة وأنه لا يبق
مستلزما بعد قدرة التصديق في نفسه
ولا استمتاع بها متى

٦ واما المؤمن فاشترط لا يشترط
الاكن من امانة الجزم ودفع المشقة
في كل مسئلة من الاصول بل انفساه
الاعتقاد فيها على دليل حتى
لو اتفق لم يكن مؤمنا وشكخه على نفي
كمال الايمان لاختلافه باو اجاب
لا يتصور فيه نزاع والمتميزة
يشتطون حتى لو اتفق اتفق الايمان
وهو ظاهر البطلان الا اذا اريد
الوجوب على الكفاية فحصر مسئلة
صاحب الكبرية وعن بعضهم
ان وجوب النظر اتما هو في حق
البصير واما العاجز كالدوام
و بعض العبيد والنسوان فلا يكلف
الاقتناء الحق والظن الصائب
وقيل كفوا سمعوا اوائل الدلائل
التي تسارع الى الفهم فان فهموا
فهم احسبوا الجمل والاذنوا
مكافين والمتأخرون على ان ليس
الخلاف في اجراء احكام الاسلام
بل في آيئه اذ عاقب عقوبته لا كفر
فقبل فهم لانه جاهل بالله ورسوله
وقيل لا بل يقتضى عقابه جاهله من
التصديق ثم الخلاف فيمن نشأ في
شك على الجبل ولم يفكر فأكبر
بما يجب عليه اعتقاده فقصق
وامان نشأ في دار الاسلام ولو في
الصحارى وتوارى عنه سماك النبي
صلى الله تعالى عليه وسبق اهل
النظر متى

وبالجهة لا يشك المؤمن في ثبوت الايمان وتحققه في الحان ولا في الجزم بالثبات والبقاء على كل حال
لكن يخاف سوء الحسنة ويرجو حسن العاقبة فيرط إيمان المقلد الذي هو آية القزوه النجاة
وسيلة نيل الدرجات بحسنة الله جبراعلى مقتضى قوله تعالى وتلاوتوا لشيء فاعل ذلك غدا الا ان
إيمان الله جدل الله جونا اليه ومما عليه وختم لنا بالحسن ويسرنا بالقزوه بلذخر الاسنى بالنبي وآله
(قال لمجت الخامس ٩) ذهب كثير من العلماء وجميع الفقهاء الى صحة إيمان المقلد وترتب الاحكام
عليه في الدنيا والاخرة ومنعه الشيخ ابو الحسن والمتميزة وكثير من المتكلمين حجة القائلين بالصحة
ان حقيقة الايمان هو التصديق وقد وجدت من غيرا قزرا بموجب من وجوب الكفر فان قيل
لا يتصور التصديق بدون العلم لانه ما شئ للتصديق او شرط له على ماسق ولا على المقلد لانه
اعتقاد جائز متتابع يسند الى سبب من ضرورة استدلال قلنا المعتبر في التصديق هو اليقين
اعنى الاعتقاد الجزم المطابق بل ربما يكتفى بالمطابقة ويجعل الظن الغالب الذي لا يتطهره
النقص بالبل في حكم اليقين وقد يقال ان التصديق قد يكون بدون العلم والمعرفة وبالعكس
فان يؤمن بالانبياء والملائكة ولا تعرفهم باعيانهم وثمن يجمع احوال القيمة من الحساب
والمرئان والصرط وغير ذلك ولا تعرف كيف اتها ووصافها واهل الكتاب كانوا يعرفون
النبي عليه السلام كما يعرفون انباءهم ولم يكونوا مؤمنين وفيه نظر لان المراد العلم باحصل
التصديق به ونحن نعلم من الانبياء والملائكة ما يصدق به فاشاع التصديق بدون العلم بمعنى
الاعتقاد قطعي وانما الكلام في العكس فان قيل نحن لانفي كونه ايمانا وتصديقا لكاندعي
انه لا يقع بمزلة إيمان اليأس فان عدم تقدمه على ما ذكره الشيخ ابو منصور الماتريدي معلل بان العبد
لا يتدبر حينئذ ان يستدل بالشاهد على الغائب ليكون مقاله عن معرفة وعلم استدلال فان الثواب
على الايمان تمامه بمقابلة ما يتصله من المشقة وهي في آداب الفكر وادمان النظر في معجزات الانبياء
او في محدثات العالم والتميز بين الحقبة والشيعة لافي تحصيل اصل الايمان قلنا النص باصلاح
على عدم نفع إيمان اليأس ومعاناة العذاب دون إيمان المقلد والاجماع ايضا انما اتفقوا
عليه والنسك بالنسب ليس اوسم صحة في الاصول فلا نسلم ان له تماذا كرم بل ذهب الماتريدي وكثيرين
المحققين الى ان إيمان اليأس انما لم ينفع لانه إيمان دفع عذاب لا إيمان حقيقة ولا يلقى للعبد حينئذ
قدرة على التصديق في نفسه والاستمتاع به لان عذاب الدنيا مقدمة لعذاب الاخرة اذ عاقبت العبد
فيه فينتقل الى عذاب الاخرة بخلاف إيمان المقلد فانه تقرب الى الله تعالى واشتغاف لمرئانه في غير
الجاه ولا قصد دفع العذاب ولا انفساه قدرة على التصديق في النفس (قال واما الماتريدي ٦) يعني
القائلين بان إيمان المقلد ليس بصحيح او ليس ينساع فيه من قال لا يشترط ابتداء الاعتقاد
على استدلال عقلى في كل مسئلة بل يكفي البناء على قول من عرف رسالته بالجملة مشاهدة
او تواتر اوعلى الاجماع فيقول قول النبي صلى الله عليه وسلم بعدوت الرسل والنبوت الصانع
ووجدانيته ومنهم من قال لا بد من ابتداء الاستدلال فيعفو الله عنه او يعذب بقدر ذنبه وعاقبته الجنة
وهذا بشربان مراد الاشعري انه لا يكون مؤمنا على الكمال كافي ترك الاعمال والافه ولا يقول
بالمزلة بين المزلتين ولا بد خول غير المؤمنين الجنة وعند هذا يظهر له لا خلاف معه على الحقيقي

ومنه من قال لابد مع ابتداء الاعتقاد على الدليل من الاعتقاد على مجادلة الخصوم وحل ما يورد عليه من الاشكال واليه ذهب المعتزلة ولم يحكموا بايمان من يجز عن شيء من ذلك بل حكم ابو هاشم بكفره فان بنوا ذلك على ان ترك النذر كبيرة تخرج من الايمان اذا طرأت وتجمع من البخل فيه اذا غارت فهي مسألة صاحب الكبيرة وقد سبق وان ارادوا ان مثل هذا التصديق لا ياتي في الايمان اولاً ينفع شيئاً أخرى وبهذا يشعر بمسكتهم وهي وجوه الاول ان حقيقة الايمان ادخال النفس في الامان من ان يكون مكتوباً ومخدوعاً ولبساً عليه على الله افعال من الامن للتعبية او للصيرورة كانه صار ذا امن وذلك انما يكون بالعلم ورد به بحمل متلفساً بالخبر مثل امنت به وله لا يسمع فالنائب عند ملاحظة الاشتقاق من الامن ان يقال معناه امنت المخافة والتكذيب على ما صرح به المعتزلة وذلك بالتصديق سواء كان عن دليل او لا وسئل قال من من ان يكون مكذوباً او مخدوعاً يحصل بالاعتقاد الجازم وان كان عن تقليد الثاني ان الواجب هو العلم وذلك لا يكون الا بالضرورة والاستدلال ولا ضرورة فتعين الدليل ورد به لاتزاع في وجوب النظر والاستدلال بل في ان ترك هذا الواجب يوجب عدم الاعتداد بالتصديق على انه مما يقال ان المقصود من الاستدلال هو التوصل الى التصديق ولا عبرة بالعدم الوسيلة بعد حصول المقصود الثالث ان الاصل الذي يشار فيه ان كان باطلاً فتقليده باطل بالاتفاق كتقليد اليهود والنصارى والمجوس وعبدة الاوثان اسلافهم وان كان حقاً فحقيقته ايمان يعلم بالتقليد فور او بالدليل فتناقض ورد بان الكلام فيما علم حقيقته بالدليل كالحكم التي علم بالضرورة كونها من دين الاسلام ان من اعتقدها تقليداً هل يكون مؤمناً يجري عليه احكام المؤمنين في الدنيا والاخرة وان كان عاصياً بتركه النظر والاستدلال واماماً يقال ان القول يجوز ان تقليداً لم يكن عن دليل فباطل وان كان متناقضاً فخالطة ظاهرة لا يقال المقصود ان التقليد لا ياتي في الخروج عن عهدة الواجب فيما وجب العلم به من اصول الاسلام وبعض هذه الوجوه يفيد ذلك لا نقول هذا مما لا نزاع فيه ولا حاجة به الى هذه الوجوه انصبة لثبوته بلص والاجماع على وجوب النظر والاستدلال على انه حكى عن الكشي وابن ابي عبيد وجع اخر من المعتزلة ان من العقلاء من كلف النظر وهم ارباب النظر ومنهم من كلف التقليد والظن وهم العوام والعبيد وكثير من انفسان يجزهم عن النظر في الدلالة وتفسيرها عن الشبه لكثير كانوا تقليد الحق دون البطل والظن الصائب دون الخطأ وذكر بعض المتأخرين منهم ان العاجزين كلهم ان لم يسموا وان الدلائل التي تسارع الى الافهام فان فهموا فكفاهم وهم اصحاب الجمل ولا يكلفون تفهيم العبارة وان لم يكنهم الوقوف عليها فلبسوا كالفين اصلاً وانما خلقوا لاتنفع في المتكافئين بهم في الدنيا وهم كثير من العوام والعبيد والتسوان ومساكين الجمل عند المتكلمين هو الذي يشتد الجمل التي اتفق عليها اهل الملة ولا يدخل في الاختلافات بل يعتقدان ما وافق منها تلك الجمل فتحي ومخالفاتها فباطل وتلك الجمل هي ان الله تعالى واحد لا شريك له ولا شئله والله يزل قبل الزمان والمكان والعرش وكل ما خلق وانه اقرب وما سوا محدث ولله عدل في قضائه صبا في اخباره لا يوجب الفساد ولا يضر ضي لبياد الكفر واليكافهم ما لا يطيقونه وانه معصب حكيم محسن في جميع افعاله وفي كل ما خلق وقضى وقدر وله بعث الرسل وانزل الكتب لينذر من في سابق علمه انه ينذر ويحشى ويلزم الحق على من علم انه لا يؤمن وبأبي وان الرضا بفضائه واجب والتسليم لامره لازم ماشاء كان وما لم يشأ لم يكن يفضل من يشاء وبه قدس من يشاء لا لاختلال الذي علم به الشيطان الذي غير ذلك من العقائد الاسلامية فان قيل اكرهتم الاسلام آخذون بالتقليد قاصرون او مقصرون في الاستدلال ولم تزل الصحابة ومن بعدهم

من الامة والخلق والعلماء يكفون منهم بذلك ويمكرون عليهم احكام المسلمين فما وجه هذا الاختلاف وذهاب كثير من العلماء المجتهدين الى انه لا صحة لايمن المقلدين فلنسايس الخلاف في هؤلاء الذين تشاؤوا في ديار الاسلام من الامصار والفرى والحصارى وتوارعهم حال النبي عليه السلام وما تولى من المنجرات ولا في الذين تغفرون في خبايا السموات والارض واختلاف الليل والنهار فانهم كلهم من اهل النفر الاستدلال بل فيمن نشأ على شاطئ جبل مثلاً لم يفكر في ملكوت السموات والارض فاعبره انسان بما يغرض عليه اعتقاده فصدقه فيما أخبر به بمجرد اختباره من غير تفكير وتدبر واما ما يحكى عن المعتزلة من انه لا بد في صحة الاسلام من النفر والاستدلال والاقتدار على تقرير الحجة ودفع الشبهة فبطلانه يكاد يلحق بالضرورة يأت من دين الاسلام والظاهر ان المراد ان ذلك واجب وان صرح الايمان بدونه فان اردوا الواجب على الكفاية فوقعوا التلايد في كل صقع من يقوم باقامة الحجج واناحة الشبهة ومجادلة الخصوم وان اردوا الواجب على كل مكلف بحيث لا يسقط بفعل البعض ففيه الخلاف واما المقلد فقد ذكر بعض من انظر في الكلام وسمع من الامام انه لا خلاف في اجراء احكام الاسلام عليه والاختلاف في كونه راجع الى انه هل يوافق عقاب الكافر فقال الكثيرون نعم لانه جاهل بالله ورسوله ودينه والجهل بذلك كفر ومثل قوله تعالى ولا تقولوا لمن اتى اليكم بالسلم مست مؤمناً وقوله صلى الله تعالى عليه وسلم من صلى صلواتنا ودخل مسجدنا واستقل قبلتنا فهو مسلم محمول على الاسلام في حق الاحكام وقال بعض ذوي التحقيق منهم انه وان كان جاهلاً لكنه مصدق فيجوز ان ينقص عقابه لذلك (قال المبحث السادس الكفر عدم الايمان عامن سنة ٧) وهذه هي عدم تصديق النبي صلى الله تعالى عليه وسلم في بعض ماعلم بحجته بالضرورة والظاهر ان هذا الممنع من تكذيبه صلى الله تعالى عليه وسلم في شيء مما علم بحجته به على ما ذكره الامام الغزالي لشعوله الكافر الخالي عن قصد في التشكيك واعتذار الامام الرازي بان من جله ما جاء به النبي ان تصديقه واجب في كل ما جاء به حتى لم يصدقه فقد كذبه في ذلك ضعف لظهوره وان قيل من استخف بالشريعة والشارع او اتى بالحجج في القاذورات او شدائز الاختيار كافترا جاعاً وان كان مصداقاً للنبي صلى الله تعالى عليه وسلم في جميع ما جاء به وحيداً يظل عكس التعريفين وان جعلت ترك الامور به او ارتكاب المنهى عنه علامة للتكذيب وعدم التصديق يظل طرفه ما يغير الكفرة من الفساد في القضاة اجتماع التصديق المعترف في الايمان مع تلك الامور التي هي كثر وفاقاً فيجوز ان يجعل الشارع بعض محظورات الشرع علامة للتكذيب فيحكم بكثر من ارتكبه ووجود التكذيب فيه وانتفاء التصديق عنه كالاستغفاف بالشرع وشدة الزنا وبعضها كالزنا وشرب الخمر وتفاوت ذلك الى متغير عليه ومختلف فيه ومنصوص عليه ومسنط من الدليل وتفاضله في كتب الفروع وبهذا يتقدم اشكال اخر وهو ان صاحب التأويل في الاصول امان يجعل من المكذبين فليمن تكفير كثير من الفرق الاسلامية كاهل البدع والاهواء بل المتخلفين من اهل الحق واما ان يجعل فليمن عدم تكفير المنكرين خشراً الاجساد وحديث لعالم وحلم بصارى بالجريئات فاننا ولا نهم ابست يابعد من تأويلات اهل الحق المنصوص الظاهرة في خلاف مذهبه وذلك لان من المنصوص ماعلم قطعاً من الذين انه على ظاهره فأنه يكذب فليمن بخلاف البعض ثم لا يفتنى ان المراد بالتكذيب او عدم التصديق من المكلف يخرج المعنى المساقل الذي لم يصدقه في اصرح بالتكذيب واما عند القائلين بصحة ايمانه وبانه يكفر بصريح التكذيب وان لم يكفر بذلك التصديق فالمراد التكذيب عن بعض منه الايمان وعدم التصديق عن يجب عليه الايمان وقال القاضي الكفر هو الخلل بالله وبما يفسر الحمد بالجهل واعترض بعدم انعكاسه فان كثيراً من الكفرة

٨ وهو انهم من التكذيب لشعوله الكافر الخالي عن التصديق والتكذيب وقال القاضي هو المجعد بالله وفسر بالجهل ورد بان الكافر قد يعرف الله ويصدق به والمؤمن قد لا يعرف بعض احكامه فاجب بان المراد بالجهل به في شيء مما علم قطعاً انه من احكامه او الجهل بذلك اجبالاً وتفصيلاً وقالت المعتزلة هو شيخ او اخلال الواجب يستحق به اعظم العقاب وفيه خفاء ظاهر فان قيل قد يكفر المكلف ببعض افعاله مع ان تصديقه بحاله فقلنا لو سلم فيجوز ان يكون بعض المحظورات علامة للتكذيب دون البعض وذلك الى الشارع وكذا بعض التأويلات في الاصول متن

٣ (خاتمة) الحسائر ان اظهر

الامان خص باسم المناق و ان كفر
بعد الاسلام فيالمرد وان قال بتعدد
الاله قبل اشرك وان دين بعض
الايمان فيالكتبي وان اسند الخواص
الى الزمان واعتقد قد م فيالدهري
وان في اصانع قبلالمطل وان ابطن
عنايد هي كفر بالانفا في فيالزبد بق
مق

٣ بيس بكافر مالم يتخالف مامهن
من ضروريات الدين كدورث السلام
وحشر الاجساد وقيل كافر وقال
الاستاد ككفر من كافترا ومن لا فلا
وقال قدماء المعتزلة تكفر المجسمة
والغاليلين قد م الصفات وخلق
الاعمال وجهلهم هم تكفرون قال
يزيد الصفات ويجوز الزويرة والخروج
من النار ويكون الشرور والقبائح
بخلق الله وادارته لسان النبي صلى الله
تعالى عليه وسلم ومن بعد لم يكونوا
يقفون عن العقيد وينتهيون على ما
هو الحق فان قيل فكذا في الاصول
المتفق عليها قلنا لا شهاها وظهور
ادلتها على ما يلين باصحاب الجلي
فدقيل ترك البيان انما كان اكثافه
بالتصديق الاجالي اذا تفصيل
انما يجب عند ملا حظة التفاصيل
والافكم مؤمن لا مرف من تقديم
والحدث هذا وكما الفرق ببعضها
بعضا مشهور مق

عارفون بالله تعالى مصدقون به غير جاحدين وان ارد ايجاد اهل الجهل اعني من ان يكون
وجوده او وحدانيته اوشى من صفاته واقفاله واحكامه لم يكفر كثير من اهل الاسلام المخالفين
في الاصول لان الحق واحد وفاقا واجيب بان المراد ايجاد به في شي مما علم قطعا انه من احكامه
او اهل الجهل بذلك اجابوا تفصيلا ويجوز وطرد وينعكس بل ربما يكون احسن من التمر يف يتكلم
النبي عليه السلام او عدم تصديقه لشعوله الكفر بالله من غير توسعاتي صلى الله تعالى عليه وسلم
ككفر ايليس وقالت المعتزلة هو ارتكاب فيج او اخلال بواجب يستحق به اعظم العقاب ولا خفاء
في ان هذا من احكام الكفر لاذنائه ولاوازمه ليند التي بذل الذ من منهاليه ومع هذا فان ارد
اعظم العقاب على الاطلاق ام يصدق الاعلى مامه اشد انواع الكفر وان ارد اعظم بالنسبة
الى مادونه يصدق على كثير من المعاصي وان ارد بالنسبة الى الفسق وقد فسر والغسق بالاسحق به
عقوبة دون عقو بمالكفر قدور او بخروج من طاعة الله بكيرة ومن الكبار مامه كفر فلا يشاء له
التمر يف وان قدب الكيرة بغير الكفر عاد الدور والجملة لا خفاء في اختلال هذا التمر يف وخفاء
وما قيل ان الكفر عند كل طائفة معايل مفسر وله الايمان لا يستقيم على القول بالمعزلة بين المرتين
اصلا ولا على قول السلف فاهرا (قال خاتمة ٢) قد ظهر ان الكافر اسم لمن لا يمان به فان اظهر
الايمان خص باسم المناق وان طرا كفره بعد الاسلام خص باسم المرتد رجو عه عن الاسلام
وان قال بالهين او اكثر خص باسم المشرك لانيته الشريك في الالوهية وان كان متدينا ببعض
الايمان وان كتب النسخة خص باسم الكناي كالبهوى والتصريقي وان كان يقول بقد م الدهر
واسند الخواص الى خص باسم الدهري وان كان لا يثبت الباري تعالى خص باسم المفضل
وان كان مع اعترافه بشدة لبي صلى الله تعالى عليه وسلم واطهاره شعارا الاسلام بيطر عقائده هي
كفر بالانفاق خص باسم الزبد وهو في الاصل منسوب الى الذاسم كتاب اظهره مريك في الملم
قياد وزعمه تاويل كتاب الجيوس الذي جابه زواش الذي يزعمون انه نبيهم (قال المحب السابع
في حكم مخالف الحق من اهل القبلة ٣) في باب الكفر والايمان ومعناه ان نازين اتفقوا على مامه
من ضروريات الاسلام كدورث السلام وحشر الاجساد وما اشبه ذلك واختلفوا في اصول سواها
كسنة الصفات وخلق الاعمال وعموم الارادة وقدم انكلام وجواز الزويرة ونحو ذلك بالانزع
ان الحق فيها واحد هل يكفر المخالف الحق بذلك الاعتقاد وبالقول بهام لا ولا فلا نزاع في كفر اهل
القبلة الموانب طول العمر على الطاعات باستماد قدم العالم وتقي الحشر وتقي العلم بالجزئيات
ونحو ذلك وكذا بصدور شي من موجبات الكفر عنه اما الذي ذكرنا فذهب الشيخ لاشعري
واكثر الاصحاب الى انه ليس بكافر وبه يشعر ما قاله الشافعي رحمه الله تعالى لارد شهادة اهل
الاعوام الا الخطاية لا يستلزامهم الكذب وفي المتن عن ابي حنيفة رحمه الله تعالى انه لم يكفر احدا
من اهل القبلة وعليه اكثافه اهل ومن اصحابنا من قال يكفر المخالفين وقال قدماء المعتزلة بكفر
باغائبين بالصفات القديمة ويخلق الاعمال وكفر المجسمة حتى حكى عن اهلاني انه قال المجير كافر
ومن شك في كفره فهو كافر ومن شك في كفر من شك في كفره فهو كافر ومعهم من بلغ الغاية
في الحاقة والواقعة فيمن ان القول بزيادة الصفات ويجوز الزويرة والخروج من النار يكون
الشرور والقبائح بخلفه وادارته ومشيته ويجوز اظهار المجرة على يد الكاذب كما كافر قال الاستاذ
ابو اسحق الاسفرائني بكفر من يكفر ومن لا فلا واختيار الامام الرازي انه لا يكفر احد من اهل
القبلة وتمسك به لوقوف صحة الاسلام على اعتقاد الحق في تلك الاصول لكان النبي صلى الله
تعالى عليه وسلم ومن بعده يطالبون بهان امن ويقفون عن عقائدهم فيها وبهينهم على مامه
الانق منها واللازم منق قطع ما فرق بينها وبين مامهن اصول الاسلام بالانفا بان بعضها

بما اشتهر كونه من الدين واشتغل عليه الكتاب بحيث لا يحتاج الى البيان فكشفر الاجساد وبعضها
 بما ظهرت ادلتها على ما يلحق بها من الجمل بحيث يسارع اليها الافهام كحدوث العالم وانما طال
 الكلام فيها لازالة شكوك لغتها المبطلون بخلاف الاصول الخلافية فان الحق فيها حتى يقتصر
 الى زيادة نظر وتأمل والكتاب والسنة قد يشقان على ما يتخيل مما رخصنا لمحجة اهل الحق فلو كانت
 مخالفة الحق فيها اكثر الاحتياج الى البيان البتة ثم اجاب عن ادلة تكفير الفرق بعضهم بعضها
 باجوبهم ببعضها على ان خرق الاجماع ليس بكفر وان الاجماع لا ينفك بدون اتفاق المشبهة
 والتجسمة والارواقض ولما اهلهم وبعضها على ان من لزمه الكفر ولم يقل به فليس بكافر
 وبعضها على ان صاحب التأويل وان كان ظاهرا للبطلان ليس بكافر ووافقهم بعض
 المتأخرين من المعتزلة حذرا عن شفاة تكفير من تكاد تشهد الارض والسماء باسلامهم
 وعن لزوم تكفير كثير من كبارهم لكن كبارهم عوج بتكفير عظماء اهل الاسلام والله عز وهدوا انفسهم
 واسئل ان يجب عن تحك الامام منع الملازمة بان التصديق بجمع مجامع به النبي صلى الله تعالى
 عليه وسلم اجسا لا كافي في صحة الايمان وانما يحتاج الى بيان الحق في التفاصيل عند ملاحظتها
 وان كانت عمالا خلاف في تكفير الخلف فيها كحدوث العالم فكف من مؤمن أم يعرف معنى
 الحادث واقدامه صلا ولم يخطر بباله حديث حشر الاجساد قطعا لكن اذا لاحظ ذلك فلو لم يصدق
 كان كافرا (قال المبحث الثامن) حكم المؤمن الخادق في الجنة وحكم الكافر لظن في النار ويقتض
 اتفاق بذلك الاسفل وحكم الفاسق من المؤمنين الخلود في الجنة اما ابتداءه بموجب العقو
 او انشعابه واما بعد التعذيب بالنار بقدر الذنب وفيه خلاف المعتزلة والخوارج كما سبق
 والفسق هو الخروج عن طاعة الله تعالى بارتكاب الكبيرة وقد عرفتها ويبنى ان يقيد بعدم
 التأويل للاتفاق على ان الباغي ليس بفاسق وفي معنى ارتكاب الكبائر الامرار على الصغائر
 بمعنى الاكثر منها سواء كانت من نوع واحدا وانواع مختلفة واما استعجال المعصية
 بمعنى اعتقاد حلها فكفر صغيرة كانت او كبيرة وكذا الاستهانة بها بمعنى تندها بغير تركب
 غير سبالة وتجري مجرى المناجات ولا خفاء في ان المراد ما ثبت بقطعي وحكم المبتدع
 وهو من خالف في العقيدة طريقة السنة والجماعة فيبقى ان يكون حكم الفاسق
 لان الاخلال بالعقائد ليس بادون من الاخلال بالاعمال واما فيما يتعلق باخر الدنيا حكم
 المؤمن ظاهرا وحكم الكافر باقائه من الحرق والذبح والصكنا في النار فذكره
 في كتب الفروع وحكم المنافق وان يندى اجراء احكام الاسلام وحكم الفاسق الحد فيما يجب
 فيه الحد والتعزير في غيره والامر بالثبوت ورد الشهادة وسلب الولاية على اختلاف في ذلك
 بين الفقهاء وحكم المبتدع البض والعداوة ولاعراض عنه والاهانة واللعن وكراهية
 الفسولة خلف وطريقة اهل السنة ان العالم حادث والصالع قديم بنصف بضات قديمة
 ليست عينه ولا غيره وواحد لاشبه له ولا ضد ولا له ولا نهاية له ولا صورة ولاحد ولا يجل في شيء
 ولا يقوم به حادث ولا يصح عليه الحركة والانشغال ولا الجهل ولا الكذب ولا النقص وله رى
 في الآخرة وليس في حيز ولا جهة ماشاء كان في عالم بشا لم يكن الاحتياج الى شيء ولا يجب عليه
 شيء على الخلوقات بقضائه وقدره وادائه ومشيئته لكن القضايع منها ليست برضاه وامره ومحبته
 وان المعاد الجسماني وسائر ماورد به السمع من عذاب القبر والحساب والصرائط والميزان وغير
 ذلك حتى وان الكفار يخلدون في النار دون الفاسق وان العقو والشفاة حتى وان اشراط الساعة
 من خروج الدجال واجوج وما جوج وزول عيسى وطلوع الشمس من مغربها وخروج
 دابة الارض حتى واول الانبياء آدم وآخرهم محمد صلى الله عليه وسلم واول الخلفاء ابو بكر ثم عمر

بالمبحث الثامن حكم المؤمن والكافر
 والنفاس مامر والفسق هو الخروج
 عن طاعة الله بارتكاب الكبيرة
 او الامرار على الصغيرة وقد يقيد
 بعدم التأويل احترازا عن الباغي
 واما استعجال ما هو معصية قطعا
 والاستهانة به فكفر والمبتدع هو
 من خالف في العقيدة طريقة اهل الحق
 وهو كالفاسق واما في حق الدنيا
 فحكم المؤمن والكافر والفاسق المذكور
 في الفروع وحكم المنافق والزندق
 اجراء الاحكام وحكم المبتدع البض
 والاهانة واللعن والامس ومن
 المبطلين من جعل مخالفة في الفروع
 بدعة ومنهم من زاد كل امر لم يكن
 جلي عدا للصحابة متن

ثم عثمان ثم علي رضي الله عنهم والاضطربة بهذا الغريب مع تردد فيها بين عثمان وعلي رضي الله عنه والشيعة ومن اهل السنة في ديار خراسان والعراق والشام واكثر الاقطارهم الاشارة الى صاحب ابن الحسن علي بن اسماعيل بن اسحاق بن سالم بن اسماعيل بن عبد الله بن بلال بن ابي ردة بن ابي موسى الاشعري صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم اول من خاف ابا علي الجبائي ورجع عن مذهبه الى السنة اى طريقة النبي صلى الله عليه وسلم والجماعة اى طريقة الصحابة وفي ديار ماوراء النهر المازنية الصحابة اى منصور المازني تلميذ ابي نصر العياشي تلميذ ابي بكر الجوزجاني صاحب ابن سليمان الجوزجاني تلميذ محمد بن الحسن الشيباني رحمه الله ومازيد من قري سمرقند وقد دخل الآن فيها بين الطائفتين اختلاف في بعض الاصول كسئلة انتكون ومسئلة الاستثناء في الايمان ومسئلة ايمان المقلد وغير ذلك والمتحذون من الفرقين لا يثبتون احدهما الى البدعة والضلالة خلافا للبطلين المتصمين حتى ربما جعلوا الاختلاف في الفروع ايضا بدعة وضلالة كالقول بحل متروك التسمية عمدا وعدم نقض الوضوء بالمسح الجس من غير السبيلين ويكون الكناح بدون الولى والصلوة بدون الفسحة ولا يعرفون ان البدعة المذمومة هو الحديث في الدين من غير ان يكون في عهد الصحابة والتابعين ولادل عليه الدليل الشرعي ومن الجاهلة من يجعل كل امر لم يكن في زمن الصحابة بدعة مذمومة وان لم يقع دليل على يقين تمسك بقوله عليه السلام اياكم ومحدثات الامور ولا يعلمون ان المراد بذلك هو ان يجعل في الدين ما ليس منه عصم الله من اتباع الهوى ويثبتنا على اعتقاد الهدي بالنبي وآله (قال الفصل الرابع في امامة ٢) لا نزاع في ان مباحث امامة بطل الفروع التي رجوعها الى ان اقيام بالامامة ونصب الامام الموضوع بالصفات المخصوصة من قروض الكفالات وهي امور كائنة تتعلق بها مصالح دينية اودنيوية لا يتنظم الامر اليها خصوصها فيقصد الشارع تخصيصها في الجملة من غير ان يقصد خصوصها من كل احد ولا يخفى ان ذلك من الاحكام العلية دون الاعتقادية وقد ذكر في كتابنا الفقهية انه لا بد للامة من امام يحجى الدين ويقوم السنة وينصف المظلومين ويستوفى الحقوق ويضعها موضعها ويشترط ان يكون مكافا مستاعدا لا حرا ذكرا يجتهدا شيئا ما ذا رأى وكفاية سمعها بصيرا ناطقا فريضا فان لم يوجد من فريش من يستجمع الصفات المعتبة ولي كافي فان لم يوجد فرجل من ولد اسماعيل فان لم يوجد فرجل من النجم ولا يشترط ان يكون هاشميا ولا معصوما ولا افضل من يولى عليهم وتعتقد الامامة بطرق احدها ببيعة اهل الحل والعقد من العلماء والزهاد ووجوه الناس الذين يتبرح حضورهم من غير اشتراط عدد ولا اتساق من سائر البلاد بل لو تعلق الحل والعقد بواحد مطلقا كعت بيته والثاني استخلاف الامام وعهده وجمعه الامر شورى بمزلة الاستخلاف الا ان المستخلف غير معين فثبتا ورون ويقفون على احدهم ولذا دخل الامام نفسه كان كونه فيقتل الامر الى ولي العهد والثالث النهي والاسباب فانما انما الامام وتصدق للامامة من يستجمع شرائطها من غير بيعة واستخلاف وقهر الناس بشوكتهم اعتقدت الخلافة هو كذا اذا كان فاسقا او جاهلا على الاظهر اذ الله يعصى بما فعل ولا يعتبر الشخص اماما بغيره بشرط الامامة ويجب طاعة الامام ما لم يخالف حكم الشرع سواء كان عادلا او اميرا ولا يجوز نصب امامين في وقت واحد هلي الاظهر واذا ثبت الامام بالظهر والعلية تم جاء آخر فقهره انزل وصار اقهار اماما ولا يجوز خلع الامام بلا سب ولو خلعوه لم ينفذ وان عزل نفسه فان كان العجز عن القيام بالامر انزل والا فلا ولا ينزل الامام بالفسق والانحسار ويعزل بالجنون وبالمي والصمم والحرس بالمرض الذي يتسببه العلوم قال امام اخرين واذا جاز والى الوقت فظهر ظله وتشمع ولم يرهو زجر من سواه صيحه بالقول فلا هل الحل والعقد التواطؤ على ردعه

٢ وهي راسة عامة في امر الدين والدنيا خلافة عن النبي صلى الله عليه وسلم واحكامه في الفروع الا انه لما شاعت من اهل البدع اعتقادات فاسدة تخدع بكتيبر من القواعد ادرجت مباحثها في الكلام من

ولو يشهر السلاح ونصب الحروب هذا ولكن لما شاعت بين الناس في باب الإمامة اعتقادات
قاسدة واختلافات بل اختلافات باردة سباجن فرق الروافض والخوارج ومالت كل فئة إلى تعصبات
تكاثر فغضى الرضا كثير من قواعد الإسلام ونقض عقائد المسلمين والقدح في الخلفاء الراشدين
مع القطع بأنه ليس للبحث عن أصولهم واستحقاقهم وأفضليتهم كثير مما ينبغي أن يقال للكفاية
الحق المتكلمون هذا الباب أبواب الكلام وربما ادرجوه في تعريفه حيث قالوا هو عالم الباحث
عن أصول الصانع والنبوة والإمامة والمعاد وما يتصل بذلك على ما يكون الإسلام والإمامة رياسة
عامة في أمر الدين والدنيا خلافة عن النبي عليه الصلوة والسلام وبهذا العهد خرجت النبوة
وبقيت العموم مثل الفضاء وإن باقية في بعض النواحي كذا رياسة من جملة الامام ثانياً هذه على الإطلاق
فانها لا تهم الإمامة وقال الامام الرازي هي رياسة عامة في الدين والدنيا لشخص من الأشخاص
وقال هو احتراز عن كل الامنة اذا عزاوا الامام لنفسه وكأنه اراد بكل الامنة اهل الحل والعقد
واعتبر رياستهم على من عداهم او على كل من أساء الامنة ومع هذا يرجع عليه ان الوحدة من شرائط
الإمامة لان مقاومتها في الشروط كثرة وعلى اشتراطها ادلة ويمكن ان يقال انها بانقومات
اشبه من جهة انه لا يقال لجميع الامنة حيثما تقع خلافة الامام الجاهل او الفاسق او نحو ذلك
وعلى هذا ينبغي ان لا يقال لشخصين بايهما الامنة انها امامان فان قبل الخلاف عن النبي
عليه السلام انما تكون حين استخلفه النبي عليه السلام ولا يصدق التعريف على امامة البيعة
وتجوزها فضلاً عن رياسة النائب العام للامام قلنا اوسل فالاستخلاف اعم من ان يكون يوسف
او يونس (قال وفيه مباحث) لبيان وجوب الإمامة وشروطها وطريق ثبوتها وبذلك من احكامها

واجب على الخلق سماعها عندنا
هذه امامة المعتزلة وفعلاً لا عند بعضهم
وعلى المعتزلة الشيعة وأبس بواجب
اصل عند المعتزلات وحال ظهور
العدل عندنا الاصل عندنا وطى
لنا وجوه الاول الاجماع حتى قدموه
على دفن النبي صلى الله عليه وسلم
الثاني انه لا يتم اليه ما وجب من امامة
الحدود وسد الثغور ونحو ذلك مما
يتعلق بحفظ النظام الثالث ان فيه
جلب منافع ودفع مضار لا تخصي
وذلك واجب اجماعاً فان قيل ونقض
مضارنا قلنا لا يعمها لثبوتها فان
قبل فالامنة بعد الامنة المهديين على
الضلالة قلنا ضرورة فلا معصية
ولا ضلالة الرابع وجوب طاعته
ومعرفته بالكتب والسنة وهو
يقضى وجوب حصوله وذلك
ينصبه متن

بوجود الامام لم يكن مطلقاً فلم يستلزم وجوبه كالامر بالركعة بالنسبة الى تحصيل النصاب
 وان لم يكن مشروطاً به فظاهر لانا نقول فرق بين تعبد الواجب وتفيد الواجب فهنا الواجب
 مطلق اي لم يقيد ولم يشترط بوجود الامام والواجب اعني المأمور به مشروط به وهو قوف
 عليه كوجوب الصلوة المشروطة بطهارة المشرط واما في المنسوبة فالوجوب مشروط
 بمحصل النصاب حتى اذا اتفق فلا وجوب الثالث ان في نصب الامام استعجاب منافع
 لاخصى واستدفاع مضار لاخصى وكل ما هو كذلك فهو واجب اما الصغير فكذلك يلحق
 بالضرورات بل المشاهدات وبعد من العيان الذي لا يحتاج الى البيان ولهذا اشتهر ان
 ما يزعمه السلطان اكبر مما يزعم الفران وما يلتزم بالسان لا ينظم بالبرهان وذلك لان الاجتماع
 المؤدى الى صلاح المعاش والمعاد لا يتم بدون سلطان فلهذا يدرك الفساد ويحفظ المصالح ويتبع
 ما يتسارع اليه الطباع ويتذرع عليه الاطماع وكذا شاهد ما يشاهد من استيلاء الفتن
 والابتلاء بالحق لمجرد هلاك من يقوم بحماية الحوزة ورعاية البيضة وان لم يكن على ما ينبغي من الصلاح
 والسداد ولم يخل عن شائبة شر وفساد ولهذا لا ينظم امر ادى اجتماع كرفعة طريق بدون
 رئيس يصدر عن رأيه ومقتضى امره ونهيه بل ربما يجري مثل هذا فيما بين الحيوانات الهجم
 كالنحل لها عظيم يقوم مقام الرئيس ينظم امرها به مدام فيها واذا هلك انتشرت الافراد
 انتشار الجراد وشاع فيما بينها الهلاك والفساد لا يقل فعالية الامر انه لا بد في كل اجتماع
 من رئيس متفاد منوط به النظام والانتظام لكن من اين يلزم عموم رايته جميع الناس وشيواها
 امر الدين على ما هو المعترف بالامام لانا نقول انتظام امر عمر الناس على وجه يؤدى الى صلاح
 الدين والدين لا يقتصر الى رياسة عامة فيها ما اذا تمتد الرؤساء في الاصقاع والباقع لاسي في منازعات
 وخصومات موجبة لاختلال امر النظام ولو اقتصر امر النظام على امر الدنيا فانتظام امر الدين
 الذي هو المقصود بالامام والعمدة العظمى واما الكبرى فبالاجماع عندنا وعند القائلين
 بالوجوب العقلي واعتراض صاحب تلخيص المحصل بان بيان الصغير عقلي من باب القبح
 والحسن وليس من مذهبكم والكبرى اوضح من الصغير فلا حاجة الى التعرض للاجماع
 مدفوع بان كون الشيء صلاحاً او فساداً ليس في شيء من متنازع الحسن والقبح وكون دفع
 الضرر واجبا بمعنى استحقاق تركه العقاب عند الله تعالى ليس بواضح فضلاً عن الاوضح
 ولا ينبغي ان يخفى مثل هذا عليه ولان يكون الرجل للمسلم العلى في هذه الخاية من الشغب
 بالاعتراض لا يقال الاجماع على الوجوب انما هو الم يشعن مضرة مثل المضرة المندفعة او فورها
 وههنا نصب الامام يشعن مقاسداً يضبطها العدو والاحصاء لما في الآراء من اختلافات الاهواء
 وفي الطوائف من الاستكشاف عن تسلط الكفاة والانسان قبل القيام على ما عليه من الاهتمام وصلاح
 الاقتداء فقبل الغرور الى الالباء والاستعصاء وبظهور الفساد وبكثرة البغي والفساد وبهالك
 الحرج والنسل ويذهب الفرع والاصل وكفلك شاهد ما سمع من قصص اقتضاء خلافة
 عثمان رضي الله عنه الى ابتداء دولته النبي العباسي لانا نقول مضاره بالنسبة الى مفاعله ومقاسده
 بالاضافة الى مصالحه مما لا يجأ بكثرة ويحقق بالعدم في قلته فان قيل لا وجوب نصب الامام
 ثم اطابق الامم في اكثر الاعصار على ترك الواجب لا تشاء الامام المتصف بما يجب من
 الصفات سيما بعد اقتضاء الدولة العباسية ولقوله صلى الله عليه تعالى وسلم الخلافة بعدى
 اثنتين سنة ثم نصير ما كعضوضاً وقد تم ذلك بخلافه على رضى الله تعالى عنه فاعرفوا انهم بعده
 ما لوك وامراء ائمة ولا خلفاء ولا لازم منق لان ترك الواجب معصية وضلالة والامة لا تتجمع
 على الضلالة فلما انما يلزم الضلالة لو تركوه عن قدرة واختيار لا يجز واضطرار والحديث مع
 انه من باب الاحاد يحفل بالصرف الى الخلافة على وجه الكمال وههنا يجب آخر وهو انه اذا وجد

امام على شرايطه وبايع طائفة من اهل الحل والعقد قرشيا فيه بعض الشرايط من غير
 نقض لاحكامه وطبائعه من المانة لاوامره وشوكة بها تصرف في مصالح العباد وتقدر
 على تصبوا العزل ان اراد هل يكون ذلك اتساقا بالواجب وهل يجب على ذوي الشوكة العظيمة
 من ملوك الاطراف المتصدين بحسن السياسة والعدل والانصاف ان يعوضوا الامر اليه
 بالكليو ويكوتوا اليه كدائر العربية وقد تمسك بشئ قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى
 الامر منكم وقوله صلى الله عليه وسلم من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية فان وجوب
 الطاعة والمعرفة يقتضي وجوب الحصول واما انه لا يجب علينا عقلا ولا على الله اسلافا من
 من بطلان الاصلين (قال قالوا احيى المفسرون بوجوده ٣) علينا عقلا بان دفع الضرر واجب
 عقلا كاجتناب الطعام المسموم والنجس والمشرى على السرقة والوطأ فلما ذم بمعنى كونه
 من معصيات العقول والمعادن وملا بها والكلام في الوجوب بمعنى استحقي تارك الذم
 والعقاب في حكم الله تعالى وهو ممنوع ههنا واخبروا على عدم وجوبه على الله تعالى مع
 ان الوجوب على الله في الجملة منزههم به او وجوب على الله تعالى لما خلا زمان من الازمنة
 من امام ظاهر فاجتمع لشرائط الامامة فاطلع رسوم الضلالة فانه بحسب بيضة الاسلام واقامة
 الحدود وتفيذ الاحكام اللازم مظهر الانتفاء (قال احيى لقائلون ٢) بوجوب نصب
 الامام على الله تعالى بانه لطيف من الله في حق العباد اما عند الملاحدة فليتمكنا به
 من تحصيل المعرفة الواجب اذ نظر العقل غير كاف في معرفة الله تعالى واما عند الامامية فلا
 اذا كان لهم رئيس ظاهر يهتدون به من المحظورات ويحتملهم على الواجبات كانوا معه اقرب
 الى الطاعات وابتعدوا عن المعاصي منهم بدون ولاطف واجب على الله السابق والجلوب اجبة لا تمنع
 المقدسين والقدس فيهم ولا يوجب على ماسبق من حال الكبرى وتصلياته انما يكون لطفها
 اذ اخلا عن جميع جهات القبح وهرم نوع وليندماس مع وجوه اخره مثل ان اداء الواجب وترك
 القبيح مع عدم الامام اكثر ثوبا لكونهما اشق واقرب الى الاخلاص لاحتمال انتفاء كونهما
 من خوف الامام وايضا فانما يجب لولم يتم لطيف آخر مقامه كالعصمة مثلا فلم يميز ان يكون
 زمانا يكره الناس فيه معصومين مسفين عن الامام والقول بالانعزل قطعنا ان اللطف الذي يحصل
 بالامام لا يحصل اميره مجرد دعوى برب تعارض بالانعزل قطعنا جواز حصوله لغيره وهذا دعوى القطع
 بالانعزال المفسد في نصب الامام وكونه مصلحة خالصة وايضا انما يكون منفعة واطفا واجبا لنا
 كان ظاهر فاعراضا جريا عن القبيح قادر على تنفيذ الاحكام واعلاء لواء الاسلام وهذا ليس بلزوم
 عندكم فالامام الذي ادعيت وجوبه ليس بلطف والذي هو لطيف ليس بواجب واجاب الشيعة
 بان وجود الامام لطيف سواء تصرف ولم يتصرف على ما نقل عن علي كرم الله وجهه انه قال
 لا تخلو الارض من امام قائم لله بحجة اما ظاهرا مشهورا او خائفا معتورا لا يربط حجج الله
 وبنياته وتصرفه انما هو لطيف آخر وانما عدم وجهه لعباد وسوا اختيارهم حيث احبوا
 وتركوا نصرة ففوتوا اللطف على انفسهم ورد اوليا بالانسان وجوده بدون التصرف لطيف
 فان قيل لان المكلف اذا اعتقد وجوده كان له تحييف ظهوره وتصرفه فينتج من القبيح
 فبما مجرد الحكم بخلافه والبيد في وقت ما كاف في هذا المعنى فان سكن القرية اذا انتزع عن القبيح
 خوف من حاتم من قبل السلطان تخيف في القرية بحيث لا تزل له كذلك يخرج خوفنا من حاكم
 علم ان السلطان يرسل اليه البعث في شأنا وليس هذا خوفنا المعلوم بل من موجود مرتقب كالخوف
 الاول من ظهور مرتقب وثانيه بالبيد ان يظهر لادبائه الذين يذلون الارواح والاحلام
 على تحيته وليس عندهم منه الجرد الاسم فان قيل لعله يظهر لهم واتم عند فاعلمون فلتنعهم

فمعتلا بان دفع الضرر واجب فلما
 لا يمتنى استحقاق تارك الذم والعقاب
 من

وق وجوبه على الله بله لطيف يحصل
 للمعرفة مغرب من الطاعة بعد عن
 المعصية ورد منع من القبيح كيف
 ونزيمه ناسد نشأ من اختلاف الآراء
 وبها الى الابد عن امثال الكفاة
 وايضا فعل الطاعة وترك المعصية
 مع عدم الامام اشق واغرب الى
 الاخلاص وايضا لا يصير لطفنا بل
 شلهم معصومين اللطف والقول
 بله منفعة خالصة ولطف لا يحصل
 بالقبيح وايضا اللطف في ظهوره
 وانهم لا يحبونه فان قيل مجرد الوجود
 لطيف راجع لخوف الظهور
 وتصرفه الظاهر لطيف آخر فونه
 انما بدو اختيارهم حيث اضاعه
 اضافة وتركوا صفة قلنا فيمكن احتمال
 الوجود والحكم به يوجد ولو بعد
 حين فان لخوف من وجود مرتب
 بغيره الخوف من ظهوره مرتقب وبني
 ان يظهر لادبائه الذين قضا
 في تحيته وانظروا لاعمار وبذا الهج
 والاول ونحن نقطع بالانعزال ذلك
 طائفة وهم حقيقة من

كأن في نصبة إثارة الفتنة لأن الأهواء
مخففة عما لا تنفق على واحد وربان
اعتبار جهات الترجيع وحرمة الخلقة
بمدينة البعض تدفع الفتنة ولو سلم
فتنة عدم الامام أشد من

ظهورهم من العاديات التي لا ترتب فيها لعاقول كعدم بحر من المسك وجبل من الباقوت
ولو سلم فادونيا إذ عرفوا من أنفسهم ثم لم يظهرهم توجه الاشكال عليهم (قال حيث الخوارج)
القاتلون بعدم وجوب نصب الامام احتجاجا بان في نصبة إثارة الفتنة لأن الأهواء مخففة
والآراء متبينة فيقول كل حزب الى واحد ونهيج الفتن وتقوم الحروب وما هذا شئ لا يجب بل
كان ينبغي ان لا يجوز لأن احتمال الانقسام على الواحدا وتبعه وتفرده باستجماع الشرايط
او ترجمه من بعض الجهات منع الانقسام ووجب الجواز والبلوَاب ان اعتبار الترجيع كما قيل
بقدم الاعلى ثم الاورج ثم الاسفل او انما قد الامر ونسداد طريق الخلقة بمجرد نصبة البعض
ولو واحد يدفع الفتنة مع ان فتنة النزاع في تعيين الامام بالنسبة الى مفساد عدم الامام ملحقة
بالعدم لا يقال الاحتجاج المذكور على تقدير تكماله لا في الوجوب على الله ولا على النبي صلى الله عليه
وسلم بالنص ولا على الامام السابق بالاستخلاف لا نقول المقصود في ما رآه الجمهور من الوجوب
على الابدان اذا لم ينصب النبي صلى الله عليه وسلم ولم يستخلف الادم السابق (قال المجتهد
الثاني ٣) بشرط في الامام ان يكون مكانا حرا كرا عدلا لا زعير العاقل من الصبي والمعتوه
فاصر عن القيام بالامر على ما ينبغي والبلد مشغول بضمه السبل لا يفرغ الامر من صغير في عين
الناس لا يهتساب ولا يعتد امره والنساء الفصصات عقل ودين ممنوعات عن الخروج الى مشاهد
الحكم ومعارك الحرب والغاسق لا يصلح لامر الدين ولا يوثق بواامره ونواهيها والظالم
يغتسل به امر الدين والدينا وكيف يصلح للولاية وما الى الابد فمع شدة البس ينبغي
استرعاء الذئب واما الكفار فامرهم ظاهر وزاد الجمهور اشتراط ان يكون شجاعا
لثلاثين عن اقله الحرد ومقاومة الخصوم مجتهدا في الاصول والفروع ليتكمن من القيام
بامر الدين ذاريا في تدبير الامور ثلاثين في سياسة الجمهور ولم يشترطها بعضهم لندرة
اجتدعها في الشخص وجواز الاكتفاء فيها بالاستعانة من الغير بان يفوض امر الحرب
وم شدة المطوب الى الشجعان ويستغنى المجتهدين في امور الدين ويشترط الصالح الآراء
الصافية في امور الملك وتقتضى الامم على اشتراط كونه قريبا من اولاد نضر بن كانه خلافا
لخوارج واكثر المعتزلة لنا السنة والاجماع اما السنة فقوله عليه السلام الائمة من قرئش وليس
المراد امامة الصلوة اتصافا فتعنت الامامة الكبرى وقوله صلى الله عليه وسلم الولاية من قرئش
ما طاعوا الله واسماة الامر وقوله صلى الله عليه وسلم قد وافر يشا ولا تقدموها واما الاجماع
فقوله لما قال الانتصار يوم القيامة منا امير منكم امير منكم ابو بكر رضى الله عنه بعدم كونهم
من قرئش ولم ينكره عليه احد من الصحابة فكان اجابا اخرج لخالف بالمقول والمقول اما
المقول فقوله صلى الله عليه وسلم اطعوا واما امر عليكم عبد حبشي اجتمع والجب بان ذلك
في غير الامام من الحكم جمع بين الادلة وما المقول فقوله لاعتبر بالاسباب في القيام بمصالح
الملك والدين بل لا بد بالهدى والبصيرة في الامور والخيرة بالصالح واخرة على الاهوال وما اشبه
ذلك واجب بالنص بل ان لشرف الانساب وعظم قدرها في النفوس اثراناما في اجتماع الآراء
وتأنيق الاهواء وبذل الطاعة والانقياد والظهور آثار الاعتقاد ولهذا شاع في الاعصار ان يكون
الملك والسبابة في قبيلة مخصوصة واهل يتبعون حتى يرى الانفصال عنه من المطوب العظيمة
والانفصالات العجيبة ولا يلبى بذلك من قرئش الذين هم اشرف الناس سيما وقد اقتصر عليهم
ختم الرسالة وانشرت منهم الشريعة السابقة الى يوم القيامة واما اذا لم يوجد من قرئش
من يصلح لذلك او لم يقتدر على نصبة لائلاء اهل الباطل وشوكة الظلمة وارباب الضلالة
فلا كلام في جواز تولد القضاء وتنفيذ الاحكام واقامة الحدود وجب مع ما يتعلق بالامام من كل

٣ التكليف والحيبة والذكورة والعدالة
وذلك ظاهر وزاد الجمهور الشجاعة
ليقيم الحدود ويشاوم الخصوم
والاجتهاد ليعوم بمصالح الدين
واصابة الرأي ليقوم الامور وكونه
قريبا لقوله صلى الله عليه وسلم
الائمة من قرئش الولاية من قرئش
قدموا قرينا ولا تقدموها وخالف
الخوارج واكثر المعتزلة لقوله صلى الله
عليه وسلم اطعوا واما امر عليكم عبد
حبشي اجتمع ولانه لاصية بالسب
في مصالح الملك والدين ورد بحمل
الحديث على غير الامام جمع بين
الادلة وبان اشرف الانساب ارا
في جمع الآراء وبذل الطاعة
ولا اشرف من قرئش سيما وقد تضمن
منهم خير الانبياء نعم اذا لم يقتدر على
اعتبار لشروط جازا لا بشا الاحكام
المنعقدة بالامام على كل ذي شوكة
نصب او استولى من

ذي ذمّة كما إذا كان الإمام القم يثني فاسفا ساجدا أو جاهلا فضلا أن يكون مجتهدا وبالجملة حتى
 ما ذكر في باب الإمامة على الاختيار والافتقار وأما عند الحنوز والاضطرار واستيلاء الظلمة
 والكفار والتعجز وتسلط الجبارة الاشرار فقد صارت الرئاسة الدينية تقليدية وليست عليها
 الاحكام الشرعية المنوطة بالامام ضرورية ولم يبقا بمدم ولم والعدالة وسائر الشرائط والضرورات
 تسحب المحظورات وإلى الله المشتكى في التائبات وهو المرجع لكشف الحيات (قال واشترطت الشيعة ٣)
 أمور منها أن يكون هاشميا أي من اولاد هاشم بن عبد مناف إلى عبد المطلب وأيسرهم في ذلك
 شبهة فضلا عن حجة وانما قصدهم في امامة أبي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم وهذه من اشترط
 كونه علويا فثبا خلافة بني العباس وكفى باجاء السليين على امامة الائمة الثلاثة حجة عليهم
 ومنها أن يكون عالما بكل الامور وأن يكون مطلعا على المغريات وهذه جهالة تغرد بها بعضهم
 ومنها أن يكون افضل اهل زمانه لأن قبح تقديم المفضول على الافضل في امامة قوانين الشريعة
 وحفظ حوزة الاسلام معلوم لاملا ولا ترجح في تقديم الساسي وتقل مثل ذلك عن الاشعري
 حتى لا يشهد امامة المفضول مع وجود الافضل لأن الافضل اقرب الى انتقاد التسلسل واجتماع
 الآراء على متابعتها ولأن الامامة خلافة عن النبي صلى الله عليه وسلم فيجب أن يطلب لها من له
 رتبة اهل قياسا على النبوة واجيب بأن القبح بمعنى استعصافنا تاركه النفس والعقاب عند الله ممنوع
 وبمعنى عدم ملاءمته بمجاري العقول والصادات غير بعيد مع أنه ايضا في حيز الثلث اذ ربما يكون
 المفضول اقدر على القيام بمصالح الدين والمالك ونفسه اوقع لا تنسلف حال الرعية واولئك
 في الدفاع الغشبية وهذا بخلاف النبي صلى الله عليه وسلم فإنه مبعوث من العالم الحكيم الذي
 يجتاز من يشا من عباده لنبوته ويوحى اليه مصالح الملك والملة وراه اهلا لتبليغ ما اراد اليه
 بمشايته فبدل ذلك قطعا على افضليته واليه الاشارة بقوله تعالى اخذ يهدي الى الحق احق
 ان يضيع لمن لا يهدي الا ان يهدي نفسك كيف تحكمون وقد يخرج يجوز تقديم المفضول بوجوه
 الاول اجماع العلماء بعد اختلاف الراشدين على انعقاد الامامة لبعض القريبيين مع أن قبحهم
 من هو افضل منه الثاني ان عمر رضي الله عنه جعل الامامة شوري بين سنة من غير تكبر عليه مع
 ان فهم عثم وعليا وهما افضل من غيرهم اجماعا ولو وجب تعيين الافضل لعنهما الثالث
 ان الافضلية امر خفي فلا بدلع عليه اهل الحل والعقد وربما يقع فيه التراع وينشوش الامر
 واذا انصفت فتعين الافضل متمصر في اقل فرقة من فرقتي الناصتين فكيف في فرقة مع
 كثرةهم وتفرقهم في الاطراف وانت خير بان هذا وامثاله على تقدير تمامه انما يصلح للاحتجاج على
 اهل الحق دون الروافض فان الامام عندهم منصوب من قبل الحق لا من قبل الخلق (قال وان يكون
 معصوما ٦) من معظم اختلافات مع الشيعة اشرافهم ان يكون الامام معصوما وقد عرفت
 معنى العصمة وانها لا تأتي في القدرة على العصبة بل ربما يستلزمها واحتج اصحابنا على عدم وجوب
 العصمة باجتماع على امامة أبي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم من الاجماع على أنهم لم يحب عصمتهم
 وان كانوا معصومين بمعنى أنهم منذ انما كان لهم تلك اجتناب المعاصي مع التمكن من ذلك وحاصل
 هذا دعوى الاجماع على عدم اشترط العصمة في الامام والا فلا يسأل الاجماع على عدم وجوب
 عصبة الشخص كثير معنى وقد يخرج كثير بان العصمة مما لا يبل للعباد الى الاطلاع عليه فاجاب
 نصب امام معصوم يعود الى تكليف ما ليس في الوسم وفي التهاض الوجهين على الشيعة انظر
 والظاهر انه لا حاجة الى الدليل على عدم اشترط الاجتناب اليه في الاشترط وقد احتجوا بوجوه الاول
 القياس على النبوة بجماع اقامة الشريعة وتنفيذ الاحكام وحسابة حوزة الاسلام ورد بان النبي
 مبعوث من الله مقررون دعواه بالجنات الباهرة الدالة على عصمته من الكتب وسائر الامور

ثم ان يكون هاشميا بل علويا وعالميا بكل
 امر حتى المغيات قول بلا حجة مع
 مخالفة الاجماع وان يكون افضل
 اهل زمانه لأن تقديم المفضول قبح
 عقلا وتقل عن الاشعري تحصيل
 لغرض نصبه وقياسا على النبوة
 ورد بالقدح في قاعدة التص مع ان
 تقديم المفضول على يكون يصلح والبعض
 عن قبل الحكم الملبم فيختار الافضل
 بل تحصل الافضلية بالبيعة وقد
 يجمع لتقديم المفضول بالاجماع بعد
 الخفاء وبالضرورة وبخفاء الافضلية
 عن الخلق في الاغلب متى

٦ بوجوه الاول القياس على النبوة
 بجماع اقامة الشريعة وحماية
 البيضة ورد بان نصب الامام الى
 العباد الذين لا طبرق اهلهم الى معرفة
 عصمته بخلاف النبي والتي واجب
 الاتباع من غير تردد ورجوع الى احد
 فعدم عصمته فيما يتعلق بالشريعة
 ربما يقضى الى الاختلال ويشتر من
 الاتباع بخلاف الامام الثاني انه واجب
 عصمته بالنسب والاجماع فلو لم يجب
 عصمته لجاز كذبه في بيان الطاعات
 والمعاصي فلزم وجوب اجتناب
 الطاعة وانكباب العصية ورد بان
 انما يطاع فيما لا يخالف الشرع ويكفى
 في الوثوق به البر والعدالة والاسلام
 ولا يمنع عند حاقته والمراجعة الى
 العلماء الثالث ان غير المعصوم

٣ ظلم لان العصية ظلم على النفس
والغير فلا يزال عهد الامامة بالنص
والاجماع ورد بان عصيته لا يجب
العصيان فضلا عن الظلم الذي هو
اخص على ان المراد في الآية عهد
النسوة والاجماع عندكم ليس بحجة
مالم يشغل على قول المعصوم فآيات
العصية به دور الرابع على انما يحتاج
اليه لجواز الخطأ علينا فلو جاز علمه
لاقتصر الى امام آخر ويسلسل ويد
بان وجوب نصبه شرعى للاجماع
لا يغنى لجواز الخطأ ولو سلم فلما صلح
لا تحصي ولو سلم في العبد والعدالة
ومراجعة الكتاب والسنة وعلماء
الامة فتبين عن العصية الخامسة انه
شرع حافظا فلو جاز خطاؤه
لصاروا قضاور دانه حافظا لادلة
والاجتهاد بالذات فمذنب لخطأ او
العصية يردو صدور الشرع لا يتنصص
ولا يتنقص السادس انه لو اقدم على
المعصية فاما ان يجب الانكار عليه
فيضا وجوب الطاعة ولا في مخالف
قيام الادة ورد بان وجوب طاعته
انما هو فيما لا يخالف للشرع السابع انه
لا طريق الى نقل الشريعة مدى
الايام الا عصية الامام اذ قد لا يوجد
اهل التواتر في كل من الاحكام ورد بان
الفن كاف في البص في كل الاحاد
والقطعي على اهل التواتر والاجماع

متن

بالخلة بعزيمة النبوة ومتعصب الرسالة ولا كذلك الامام فان نصبه من وثن الى العباد الذين
لا سبيل لهم الى معرفة عصيته واستقامته سريرة فلا وجه لاشتراطها وايضا الذي باقى بالسرعة
الى لا علم للعباد بها الامن جهته فلو لم يكن معصوما عن الكذب في تلبسها وانسحق في تعاطيها
وقد زنا امثالها في امر وهوى واعتقاد اباحة ما جرى عليه ورضى لكانت المجرة التي اتاهاها
الله تعالى احجة الرسالة والهدى وانظلم امر الدين والدنيا مغضبة الى الضلالة والردى
واختلال حال العادلة واقعي الثاني ان الامام واجب الطاعة بالنص والاجماع قال الله اطيعوا
الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم وكل واجب الطاعة واجب العصية والاجاز ان يكذب في تقرير
الاوامر والنواهي وينهى عن الطاعات ويأمر بالمعاصي فيلزم وجوب اجتناب الطاعة وارتياب
العصيان واللازم ظهر البطولان والجواب ان وجوب طاعته انما هو فيما لا يخالف للشرع
وبشهادة قوله تعالى فان تنازعتم في شئ فردوه الى الله والرسول ويكنى في عدم كذبه في بيان الاجكام
العلم والعدالة واسلام وهذا ما يقبل انما يجب عصيته لو كان وجوب طاعته بمجرد قوله
واما اذا كان كونه حكم الله ورسوله فيبقى العلم والعدالة كالقاضي والوالي بالنسبة الى الخلق
والشاهد بالنسبة الى الحاكم والمفتي بالنسبة الى المقلد وامثال ذلك على ان الاجماع عند الشريعة
انما يكون حجة لاشتماله على قول المعصوم فانما كانت العصية به دور الثالث ان غير المعصوم ظالم لان
المعصية ظلم على النفس اوعلى الغير والاشئ من الظلم بان العلم بالامامة تنويه تعالى لا يزال عهدي
الظالمين والمراد عهد الامامة بقرينة السياق وهو قوله تعالى اني جاءكم للناس اماما قال
ومن ذريتي والجواب ان غير المعصوم اى من ليس له ملكة العصية لا يلزم ان يكون عاصيا بل العلم
فضلا ان يكون ظالما فان المعصية انما هي من الظلم وليس كل عاصي ظالما على ما سبق ولو سلم
قدالة الآية على صدق الكبرى لايتم لجواز ان يكون المراد عهد النبوة والرسالة على ما هو اى اكثر
المعصية نعم لا بعد ثبوتها بالاجماع وفيه ما مر الرابع ان الامامة انما يجتنبون الى الامام لجواز الخطأ عليهم
في العلم والعمل ولذلك يكون الامام لطفاهم فلو جاز الخطأ على الامام لوجب له امام آخر ويسلسل
وشبه ذلك بانها اصلها لم تكن الى الواجب فلا يلزم التسلسل والجواب ان وجوب الامام شرعى
يعنى انما وجب علينا نصبه لا على بنى على جواز الخطأ على الامة كما زعمتم لان في الشريعة القائمة
الى القيامة غيبة عنه اولوا الاجياب انتشارع والضرر المفقون من عدمه يندفع بعلمه واجتهاده
وظاهر عند الله وحسن اعتقاده وان لم يكن معصوما الا يرى ان الخطأ جائز على المعصوم ايضا
لما عرفت من ان العصية لا تزال المحنة وان لم يندفع بذلك فكفى بخير الائم وعلماء الشرع مانما
دافعا الخامس انه حافظ للشرعية فلو جاز الخطأ عليه لكان ناقضا لها لاحافضا ليعود
على موضوعه لا يتنصص والجواب انه ليس حافظا لها بذاته بل بالكتاب والسنة واجماع
الامة واجتهاده الصحيح فان الخطأ في اجتهاده اوار تكب معصية فالتجتهدون يردون
والامر ون بالمعروف يصدون وان لم يفعلوا ايضا فلا تنقض للشرعية القوية ولا تنقض
على الطريقة المشيئة السادس انه لو اقدم على المعصية فاما ان يجب الانكار عليه وهو مضاد
لوجوب طاعته اشابت بقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم فيلزم
اجتماع الضدين واما ان لا يجب وهو خلاف النص والاجماع والجواب ان وجوب الطاعة
انما هو فيما لا يخالف للشرع واما فيما يخالفه فلا رد والانكار وان لم يفسر سكوت عن اضطرار
السابع انه لا يد للشرعية من ناقل ولا يوجد في كل حكم حكم اهل التواتر معتنائى القراض
العصر فليس الا ان يكون اماما معصوما عن الخطأ والجواب ان الفن كاف في البص فيبقى الاحاد
طريق الاحاد من النفاة واما القطعي فالى اهل التواتر اوجب جماع الائمة وهم اهل عصية

والغات والحرف والصحة غات وطباع
الاغذية والادوية وشوغباب البر والبحر
والسعد والارض فمن الغيات فمن
المبحث الثالث الامامة ثبت عند
اكثر الفرق باختيار الحل والعقد
وان قالوا لا لاجماع على امامة ابي بكر
من غير نص ولا توقف على اتفاق
الكمل وعلى اشتغال الصحابة بعدم
التي صلى الله تعالى عليه وسلم وبعد
عن رضى الله تعالى عن ابي بكر
والاختيار من غير تكبير وضائق لشبهة
بوجوه الاول ان من الشروط ما زادها
اهل البيعة كالصحة والافضلوية
والعلم بالدين كله فانا لو سلمنا شرائط
فاطين كاف الشك في ان ليس اليهم
تولية مثل القضاء والاحساب فهذا
اولى فانا لو سلمنا قلو وجود الامام اذ ثبت
ان في ذلك آثاره لثبته كما في زمن على
رضي الله تعالى عنه ومعه وبعده فانا
الكلام فيما اذا اذنوا الحق واعتبروا
جهات الترتيب ولو سلمنا فثبت عدم
الامام اضعاف ذلك اذ التفسير
عدم النص والافلا اختيار عليه
اربع ان مختار اهل البيعة يكون خليفة
منهم لان الله ورسوله فانا قلنا دليل
الشرع على ان من اختاروه فهو
خليفته ورسوله الخلفاء اذا قدم
اعلان لاهل بيعة ولم يعلم الحق زمن
خلو الزمان عن الامام اذ لا يحصل
الى تصحيحه ما ولا يثبت له محاولات
الصحيح منها ولا انقص ثاب فانا
يل يرجع احد هذا ان يثبت ثاب
ولا فساد السادس صلى الله تعالى
عليه وسلم لم يكن ترك الاختلاف
في ارضي غيبة ولا الياسان في ارضي
ما يجتمع اليه فكيف في غيبة الوفاة
وفي اساس المجاهات السابع ان النبي
صلى الله تعالى عليه وسلم ارفا ياتيه
من النبي اوله فكيف ترك الوصية لاهل
الى الحد الثامن قوله تعالى اليوم
اكملت لكم دينكم والامامة من معتقدات
امر الدين فكيف يهمل قلنا
التفويض في اختيارهم واجتهادهم نوع استخلاف وتوصية وكما

أخفد الامامة بخل ما يخل بمقصودها كآلة ٢٠٧ والخير وبعض الامراض بخله نفسه بسبب وبأنه عليه اذا صار اماما بالغلبة

واختلف في خلعه نفسه بلا سبب

وفي الامر له بالفسق من

الجهور على الله صلى الله عليه وسلم

بأن يصح على امامه قيل نص على ان لا يكر

رضي الله تعالى عنه فساختفيا وقيل

جائلا وقالت الشيعة على ان كرم الله

وجهه خفيا ولا مائة منهم جليا

ايضا ورد يوجهين الاول لو كان

نص جلي في مثل هذا الامر العلي

لاشهر وظهر على اجلاء الصحابة

الذين لهم زيادة قرب واختصاص

بالتي صلى الله تعالى عليه وسلم

فلما يتروقوا عن الاذان وان لم يترددوا

حين اجتمعوا ذال الشان ولم يخلفوا

في الشين ولم يشكروا في النقيض

والقول بانه كرهه بضا وحسدا

او عنادا ولذا او اعتقاد السخوة

حين لم يخل الخوف على دفة

ولم يتحسبه المستحق لاشيات

حقا افترا واجترأ وطعن في عظمته

الاجابة بل في خير الاية بل في الكتاب

الناظر فيهم بالشاء والمذلل المنصف

لاظن بجماعة وصفهم الله تعالى

بكونهم خير الامم واتخذهم النبي

صلى الله تعالى عليه وسلم انشاء

على نفسه هذا طريقة مع علمه انهم

وما لهم واشتهر عداهم وهذا

وتصكهم هراهم وبذلهم الاموال

والنفس في محبة وقلهم القارب

والشارب لتصرته وتباعد شربته

انهم اخافوه قبل ان يذوقوه وعدلوا

عن الحق وخذلوه ونصروا على

الباطل وابوه وبعثوا المستحق حجة

وكنوه ولم يتم بظواهره واعلانه

مع علوشه وكبره اعوانه كما قلهم

من غير تبعة حين قضى الامر اليه

واقام الحق والبرهان والسيف

والسان عليه معار الخطب ان ذلك

اشد وانحصر الد والخالف لا يحويه

الحق ولا يحميه البعد الثاني امارات

ربانية لا يتبعها المقلع بعدم النص

كقول العباس امي ولما لاني عبدة

ان القول بالاختيار يؤدي الى خلو الزمان عن الامام وهو باطل لا تساق وذلك فيما اذا قصد

اهل يدين المستعدين ولم يعر السبق فانه لا يمكن الحكم بجهنهما لاحتمال المفارقة ولا بفسادهما

لاحتمال السبق ولا بتعين الصحيح لعدم الوقوف وحيد لا يمكن نصب امام آخر لاحتمال كونه ثانيا

ورد به نصب امام بعدم العلم بوجود الامام على انه يمكن ارجح بجهته السادس ان سيرة النبي

صلى الله تعالى عليه وسلم وطريقته على انه كان لا يترك الاختلاف على المدينة وغيرها من البلاد

في غيبة مدة قليلة ولا اليأس في ادق ما يحتاج اليه من الفرائض والسنن والاداب حتى في امر

قضايا الحاجة ومسح الخلف ونحو ذلك فكيف يترك الاختلاف في غيبة الوفاة والبيان في مواس

المهمات والجواب ان ذلك مجرد استبعاد عن النعوى بعض الاختيار اهل المال والمقد واجتهاد

ارباب اولي الالباب نوع اختلاف وبيان كافي كثير من فروع الايمان السابع ان النبي صلى الله تعالى

عليه وسلم كان لانه بمنزلة لاب الشفيق لاولاده الصغار وهو لا يترك الوصية في الاولاد الا باحد

يصح لك ذلك فكذلك النبي صلى الله تعالى عليه وسلم في حق الامة الشان قوله تعالى اليوم اكملت لكم

دينكم ولا اخلف في ان الامام من معظمتنا امر الذين يكون قديتها واكلها باقي كنه ولما على لسان

النبية والجواب عنهما بثل ما سبق (قال خاتمة ٦) بخل عدا الامامة بما يؤول به مقصود الامامة كآلة

والجنون المطبق وصبره اميرا لا يرى خلاصه وكذا بالمرض الذي ينسبه العلوم والسياسة والسم

والخرس وكذا بخله نفسه لغيره عن الفياض بمصالح السليين وانما يمكن ظاهرا بل مشهوره

في نفسه وعليه بخل خلق الحسن رضي الله تعالى عنه فاما خلعه نفسه بلا سبب فبغير خلاف

وكذا في انزاله بالفسق والاكثرون على انه لا يمتنع وهو المختار من مذهب الشافعي رضي الله تعالى

واي حجة وعن محمد رضي الله تعالى عنه روي عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ان من صارت اماما متهورا

والغلبة يتعزل بان يهره آخر وبغيره واما الفاسق فيمتنع بالفسق على الاظهر (قال المصنف

الزايح ٨) ذهب جمهور الصحابة والامة لم يتركوا خروج الاني صلى الله تعالى عليه وسلم على امام بعده

وقبل نص على اني بكر رضي الله تعالى عنه فقال الحسن البصري فضا خفيا وهو قد يمد اليه

في الصلوة واقتل بعض الحديث فضا جليا وهو ما روي له عليه السلام فلما شئت على بدولة

وقرطاسا قال لا يكر تكبلا لا يخل في شأن فقال يا بني الله والمسلون الا لا يكر وقيل نص

على ان علي رضي الله تعالى عنه وهو مذهب الشيعة امام النص الحلي وهو الذي لا يعبه امرامنه بالضرورة

في الاتفاق والبالص الجلي فعند الامامية دون الزيدية وهو قوله عليه السلام سلوا عليه بامرة

المؤمنين وقوله صلى الله تعالى عليه وسلم شيرا اليه واخذايده هذا خالفني فكيف من بعدى

فامه واله واطيعوا وقوله صلى الله تعالى عليه وسلم انت الخليفة من بعدى وقوله صلى الله تعالى

عليه وسلم وقد جعني عبد المطلب ايكم يبايعني ويوزني يكن اخي وصبي وخليفتي من بعدى

فبايعه على رضي الله تعالى عنه فاستدل اهل الحق بطريقين احدهما انه لو كان نص جلي فظاهر المراد

في مثل هذا امر الخطير الخلق بمصالح الدين والدنيا لعامة الخلق لتواتر واشهر في ابين الصحابة

وظهر على اجتهاد الميزان لهم زيادة قربا لاني صلى الله تعالى عليه وسلم واختصاص بهذا الامر

يحكم المانة والامر متف والامر يتوقفون في الاتفاق والاعمال بمرجه ولم يترددوا حين اجتمعوا

في سرعة في ساعدة تعين الامام ولم يقل الانصار منا امير وشكر امير ولم يغل طاشه الى اني بكر

رضي الله عنه واخرى الى علي رضي الله عنه واخرى الى العباس رضي الله عنه ولم يقل عرضني

الله لاني عبدة رضي الله عنه امدد بذلك الياء لم يترك المنصوص عليه بحاجة قوم ومخاضتهم

وادعا الامر له ولنسك بالني عليه فان قيل علو ذلك وكنوه لا غرض لهم في ذلك كسب

الرياسة والمقد على علي رضي الله تعالى عنه لثقله افرابهم وعشائهم وحدهم بل على ماله

امد يدك اياك وقر لي بكر يا دعوا بالعبدة وقوله وددت اني سألت النبي صلى الله تعالى عليه وسلم عن هذا الامر فيمن هو وكذا على ان الذي

وكنوه اطلعه ان اردت بانيك وكا حجة على معا وبالياء بامد يد النص عليه وكذا في الامور به انهم على ما هو الصالح

وكسوة عن النص عليه في خطبه وكنيه ونحو خرائه ومخطباته وكان يزيد بن علي مع علو رتبته ذلك وكذا كثير من عظماء اهل البيت عنه

من المآتب والكمالات وشدة الاختصاص بالنبي صلى الله عليه وسلم وظنهم ان النص قدس نفسه لا يخرج
لما راوا من ترك كبار الصحابة العمل به الى غير ذلك وترك صلى الله عليه وسلم الجماعة به تقية وخوفا
من الاعداء وقلة وثوق بقول الجماعة قلنا من كان له حظ من الديانة والانصاف علم قطعنا براءة
اصحاب رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وجلالة اقدارهم عن مخالفة امره في مثل هذا
الخطب الجليل ومنابعة الهوى وترك الدليل واتساع خطوات الشيطان والضلال عن سواء
السايل وكيف يظن بجماعة رضى الله عنهم وآثرهم الله بحجبه رسوله صلى الله عليه وسلم ونصرته
دينه ووصفهم بكونهم خير امة اخرجت للناس بأمرهم بالمعروف وينهون عن المنكر وقد
تواتر منهم الاعراض عن مشاع الدنيا وطبها نها وزخارفها ومستلذا نها والاقبال على بذر
مهمهم وزخايرهم وقتل اقدارهم وعشارهم في نصرة رسول الله واقلعة شريعته وانفساد امره
واتساع طريقته انهم خافوه قبل ان يذوقوا زكواهدهم واتبعوا هواهم وعدوا واعن الحق الصريح الى
الباطل الصريح وخذلو مستحقا من خالص بني هاشم وخاص ذوي القربى الى غاصب من بني
تيمم اوعسى بن كعب وان مثل على رضى الله عنه مع صلاته في الدين وبسانته وشدة كشيته وقوة
عن يمه وعولواته وكثرة اعواله وكون اكثر المهاجرين والانصار والروماء الكبار معه قد تركه
وسلم الامر لمن لا يستحقه من شيخ بن تيمم ضعيف الحال عديم المسال قليل الاتباع والاشاع
ولم يبق باصره وطلب حقه كما قاله حين افضى اليه وعائل من نازعه بكتسابه حتى فنى الخلق
الصغير والجسم النفسى وآثر على الثقة الحجة في الدين والعصية للاسلام والمسلمين معان
الخطب اذ ذلك اشد والحظم الد وفي اول الامر قلوب القوم ارق وجايرهم اسهل وأراهم
الى اتساع الحق واجتساب الباطل اميل وعدهم بالنبي صلى الله تعالى عليه وسلم اقوى وهمهم
في تنفيذا احكامه ارفع ومن ادعى النص الجلى فقد طعن في حكايات المهاجرين والانصار
عامة بخلافه الحق وكفاهه وفي على رضى الله تعالى عنه خاصة بابا عمه الباطل واذا علمه بل في
النبي صلى الله تعالى عليه وسلم حيث اتخذ القوم احسابا واصحابا واعوانا وانصارا واختارا واصهارا
مع علمه بحالهم في ابتدائهم وما أكهم بل في كتاب الله تعالى حيث ائني عليهم وجعلهم خير
امة ووصفهم بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر ومن مكابرات الروافض ادعائهم تواتر هذا
النص قرنا بعد قرن مع انه لا يشتهر في بابين الصحابة والتابعين ولم يثبت من يوثق به من المحدثين
مع شدة ميلهم الى امير المؤمنين ونفاهم الاحاديث الكثيرة في مناقبه وكمالاته في امر الدنيا والدين
ولم ينقل عنه رضى الله تعالى عنه في خطبه ورسائله ومفاخره اشارة الى ذلك وان جرى الطبرى
مع اتهامه بالنسج لم يذكر في روايته قصة الدار هذه الزائدة التي يدعيها الشيعة وهي قوله صلى الله
عليه وسلم له خلعتي فيكم من بعدى وتعم ما قال المأمون وجدت اربعة اربعة اربعة في المعزلة
والكتب في الزافضة والمروءة في اصحاب الحديث وحب الى راسة في اصحاب الراى والظاهر ما ذكره
المتكلمون من ان هذا المذهب اعنى دعوى النص الجلى مما وضعه هشام بن الحكم ونصره ابن
الراوندى وبوعيسى الوراق واضرارهم ثم رواه اسلاف الروافض شغفا بشعرهم بهم قال الامام
الرازى ومن الجسايين ان الكمالين من علماء الشيعة لم يبلغوا في كل عصر حد الكثرة فضلا
عن التواتر وان عوامهم واوساطهم لا يقدرون ان يفهموا كيفية هذه الدعوى على الوجه المحقق
وان غلاتهم زعموا ان المسلمين ارتدوا بعد النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ولم يبق على الاسلام
الاعدد يسيرا قل من العشرة فكيف يدعون التواتر في ذلك الطربى الشاقى روايات وامارات
ربما تقيد باجماعها القطع بعدم النص وهي كثيرة جدا كقول العباس لعلى امديدك ابائكم

٢ أن يهل النبي صلى الله عليه وسلم

مثل هذا الأمر ولم يهل ما هو دونه
والجواب أن ذلك انحصر على معين
لبس أهمل

٧ بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم

أبو بكر رضي الله عنه وقالت الشيعة

على لتأجج أهل الخلل والعند

وأن كان من البعض بعض توقف

وقد ثبت الله تعالى لأمره ونواحيه

وأقامه عليه ولا عباد معه وسبته

والاعتذار على الله حيا وميتا

والاعتذار على الله في البيعة وإرضا

انفسهم على أن الإمام أبو بكر أوصى

أبا العباس ثم نهى الناس أن يهلوا

وحديث الشيعة في إبطال الإمامة

وأولئك كانت في زمن معاوية وقد

يتمسك بقوله تعالى قل للذين

من الأعراب الآية قالوا أي المفض

عند البعض وقوله المطلوب وقوله

صلى الله عليه وسلم اقتدوا بالذين

من بعدي إلى بكر وعمر وقوله صلى الله

عليه وسلم الخلافة بعدى ثلاثين سنة

وقوله صلى الله عليه وسلم في مرضه

أشقى بكم وقرطاس كتب كتابا

لا يختلف فيه شأن ثم قال يا أيها

الأسارى أياكم وبان المهاجرين الذين

وهدهم الله أنهم أصداء قرن كانوا

يخطون له يا خليف رسول الله: بأن

النبي صلى الله عليه وسلم استخلفه

في الصلاة ولم يهره ولذا قال على

رضي الله عنه عرضك رسول الله لي

لا عرضك لغيري وأنها ألوان يمكن

حقا كانت جماعة ومن أبو بكر

عليها جماعة أخرجه للناس بأمر

المعروف: يهون عن المنكر وهذه

ظنيات ربما تفيد باجماعهم

القطع مع أن الله فرقة برفق

فيما التفتن

٩ فتم هذا الموضع من المصنف

ياض قدر ما يبع فيه كتابه

تقول الناس هذا رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يا أيه فلا يختلف عليك الشان
وقد رضي الله تعالى عنه في بيعة رمي الله تعالى عنه لعديك إليك وقول أبي بكر
يا أيه عروا يا عبيدة وقوله وحدث أني سألت النبي صلى الله تعالى عليه وسلم عن هذا الأمر
فحين هو وكما لا نزاعه وكدخلوا في بيعة الله تعالى عنه في الشورى فله رضي بإمامة إياهم
كان وكفره رضي الله تعالى عنه لطلحة رضي الله تعالى عنه أن اردت يا أيه وكأخيه جده على معاوية
بيدة السلس له لبص من النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وكقوله حين دعي إلى البيعة أنزوني
والنفس أغري وكما سنده إيا بكر وعمر والأشارة عليهما بما وصلح حين خرج أبو بكر لقتال
العرب وعمر لقتال فارس وكعدم تعرضه لذلك النص في شيء من خطبه ورسوله ومفاخراته
ومخاطباته وحذر آخره عن البيعة وكأن يزيد بن علي على معلقه رتبته هذا النص وكذا كبر من
سادات أهل البيت وكتمية الصحابة إيا بكر مدية حيوته بجمعة رسول الله صلى الله عليه وسلم
قال الشيخ الخصال بأنه يستعمل عادة من النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لا يعمل مثل هذا
الأمر الجليل وقد بين ما هو بالنسبة إلى الأقل من القليل والجواب أن ترك النص الجلي على واحد
بالتعين ليس إهمال بل تعويض معرفة الحق الأقل إلى أرباب السبب واشتغال أهل الخلل
والعقد من الصحاح والمقدار ذوي البصيرة بمصالح الأمور وتدبير سياسة الجمهور مع التنبه
على ذلك بحقيقة الإشارة وإطاعت العلامة لوجه بيان لا يخفى حسنه على أهل العرفان
قال البحث الخامس (الامام) الحق بعد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم عندنا وعند
المعتزلة والمثاليين أبو بكر وعند الشيعة رضي الله تعالى عنه ولا عبرة بقول الرواية أنساع
القسام من رويته العباس رضي الله تعالى عنه لا ووجه الأول وهو المصنف إجماع أهل الخلل والعقد
على ذلك وأن كان من البعض بعض تردد وتوقف على ما روي أن الانصار قالوا ما أوبر ومكر أمير
وأن يأسع أن قال أرضيتهم بأبي بكر عليهم بيم والله لا ملان لو أدى خلا ورجلا وذكر
في صحيح البخاري وغيره من الكتب الصحيحة في بيعة على وفي إسناده أبو بكر وعمر أبا عبيدة الجراح
إلى على رضي الله عنه عرض له أليفه رواها القساق بأسند صحيح تشغل على كلام كثير من الجاهلين
وقيل غلظة من عمرو على أبي عليهما إياهما ودخل فباد خات قيسه الجماعة وقال حين قام
عن المجلس بارك الله فيهما سادتي وسركم فبادى الله لما يوع لابي بكر رضي الله تعالى عنه وتختلف
على أولي بر وأقرباد وسامان وأبو ذر رسل أبو بكر من أهدى على فاته مع إهماله فقال
ما خلفك يا أيه عن امرئ الناس فقال عظم المصيبة وأريدكم استغنيتم برأيكم فاعتذر إليه
أبو بكر ثم أشرف على الناس فقال هذا على أبي طالب ولا بيعة لي فيه وهو بالخيار في أمر الله
فأتم بالخيار جعسا في يدكم إياي فان رأيتم إياهم غري قالوا لو من بيعة فقال على لأرى ما جدد فكره
فبادى هو وسائر الخلفاء من أهل بيعة ثم انظرتم الإجماع على إمامته على أهليه لذلك مع أنها من الظهور بحيث
لا يحتاج إلى البيان الثاني أن المهاجرين والأنصار أجمعوا على أن الإمامة لا تؤول لأبي بكر وعليها
والعباس ثمان عليا والعباس إياها وإياها وسالاه الأمر فلو لم يكن على الحق لتأجج له نازع
على معاوية لأنه لا يليق إماما للسلوك على الحق ولأن ترك المنازعة يكون مغلا باصعة الواجبة
عندكم فيضربان عن أهليه الإمامة فتمين أبو بكر لالتصاق على أنها ليست أغيره فان قيل
إذا لم يكن على الحق كيف يتعين إماما على الحق وهل هذا إلا ما هفت قلنا عدم كونه على الحق إذا
استمر كونه على الحق كان باطلا لأن ما يفتي بونه لا شأنه كان: فنيافطع أبو فهدا المطلوب وقد يجاب

بأنه يجوز ان لا يكون على الحق بفضل على عليه واستحقاقه لئلا يضل ذلك الفضل
 والاستحقاق بترك ما وجب من المذمة فيصير ابو بكر هو الامام بالحق فان قيل يجوز ان يكون
 ذلك المازعة مانع التيقن وخوف الفتنة قلنا قد سبق الجواب والله اعلم انما ثلث قوله تعالى
 وعسى الله الذين امنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض وعسى الخلافة لجماعة
 من المؤمنين المخاطبين ولم يثبت لغدير الائمة الا بمة فيثبت لهم على الترتيب الرابع قوله تعالى
 قل للمخلفين من الاعراب استعدوا الى قوم اولى باس شديد فقاتلوهم او يسلمون فان تعصوا
 بؤنكم الله اجرا حسنا الآية جعل على الداعي مفترض الطاعة والمراد به عند اكثر المفسرين
 ابو بكر والقوم بنوا حنیفة قوم مسلمة الكذاب وقيل قوم فارس فالداعي عمر وفي ثبوت خلافة
 ثبوت خلافة ابي بكر رضي الله عنه وبالتفاني ايكن ذلك عليا لانه لم يبق في خلافته التكفير
 الخامس قوله صلى الله تعالى عليه وسلم اقتدوا بالذين من بعدي ابي بكر وعمر السادس قوله
 صلى الله عليه وسلم الخلافة بعدى ثلثون سنة ثم تصير ملكا عضوضا اي ينال الرعية منهم ظلم كانهم
 يعضون عضا وكانت خلافة ابي بكر ستين وخلافة عمر عشرين وخلافة عثمان اثني عشرة
 سنة وخلافة علي ست سنين السابع قوله صلى الله عليه وسلم في مرضه الذي توفي فيه اشرفي
 بكتاب وقرطاس اكتب لابي بكر كتابا لا يخلف فيه الاثنان ثم قال يا ابي الله والمسلمون الا بيا بكر اثنا من
 ان المهاجرين الذين وصيهم الله بقوله او ثلث هم الصادقون كانوا يقولون له يا خليفة رسول الله
 الناسع ان النبي صلى الله عليه وسلم استخلفه في الصلوة لئلا هي اساس الشريعة ثم بعزله ورواية
 العزلة اقرب من الرواغن ولهذا لما قال ابو بكر اقبلي وقلست بخيركم قال رضي الله عنه لا تقلك
 ولا تنسك قد علمك رسول الله فلا تؤخرك رضىك لئلا نبينا فرضنا لك لئلا نبينا العاشر او كانت
 الامامة حق قال علي غصبها ابو بكر ورشيت الجماعة بذلك وقاموا بصرته دون علي رضي الله عنه
 لما كانوا اخيرا ثم اخرجت لئلا من امره وبالعرف وينهون عن المنكر والالزام باطل وهذه الوجوه
 وان كانت نظريات فصب الامام من العلييات فيكون فينا نظن على انها باجتماع عها عاتيد
 القطع لبعض المصنفين ولو سلم فلا قل من صلوا بها سدا للاجراع وتأيد راقال احييت
 الشيعة بوجوه لهم في اثبات امامة علي رضي الله عنه بعد النبي صلى الله تعالى عليه وسلم
 وجوه من العقل والقل والقدح فمن عدا من اصحاب رسول الله الذين قاموا بالامر ويدعون
 في كثير من الاخبار الواردة في هذا الباب التواتر على شهرته فيما بينهم وكثرة دورانه
 على السنتهم وجر يانه في اذيتهم وموافقة لطباعهم ومعرفة لاسماعهم ولايتا ملون له كيف
 خفي على الكبار من الانصار والمهاجرين والنفاسة من الزوا والمحدثين ولم يخرج به البعض
 على البعض ولم يثبتوا عليه الازم والقبض ولم يظهر الابداع اقتضاء دور الامامة وطول العهد
 بالرسالة وظهور التصبات البارزة والشماعات القاسدة وافضاء امر الدين الى علماء الدولة
 والملك الى امره الجور ومن العجايب ان بعض المتأخرين من المشركين الذين لم يروا احدا
 من المحدثين ولا روى واحد بشا في امر الدين ملا ولا كتبهم من امثال هذه الاخبار والمطالع
 في الصحاح الاخبار وان شئت فانظر في كتاب الجريد المنسوب الى الحكيم فصر الطوسي كيف
 فصر الا باطل وفراد الكاذب والخطباء من عترة النبي واولاد اوصى الموسويون بالرياسة
 المعصومون في رواية لم يكن معهم هذه الاحقاد والتعصبات ولم يدركوا من الصحابة الا انكلمات
 ولم يذكروا مع رؤساء المذاهب من علماء الاسلام الا طريق الاجلال والاعظام وما هو الامام على بن
 موسى الرضى مع بجلالة قدره وبهاذه ذكره وكال علمه وهناء وورعه وتقواه قد كتب على
 ظهر كتاب عهد المؤمن له ما ينبغي عن وقور حده وقبول عهدده والزام ما شرط

عليه وان كتب في آخره وبالحمد ونحوه يدان على ضد ذلك ثم له دلائل من
بالرضوان فكتب في الشاهد اسطر المهد تحت قوله وسبحه لرضي رضى الله عنك وانك تحت
قوله ويكون له الامر الكبير يمدى بل جعلت ذلك وفي موضع آخر وسبحك رحم وجزيت خيرا
رحمنا العهد بخطهم هو وجود الآتي في المشهد الرضوي بخراسان وآحاد الشيعة في هذا
الزمان لا يصحون لكبار الصحابة بالرضوان فضلا عن بنى العباس فقد رخصوا الرأس برأس ومن الذين
للاوخاع في هذا الباب ما كتبه امير المؤمنين ع بن الخطيب فقد جعلت لآل بنى كاكلة على كافة
بنى المسلمين كل عام مائتي مثقال ذهباً عينا ابريزا كتبه ابن الخطيب فكتب امير المؤمنين ع على
رضي الله عنه في الامر من قبل ومن بعد ويومئذ يفرح المؤمنون انا اول من اتبع امر من اعز الاسلام
ونصر الدين والاحكام ع بن الخطيب وسمعت يثل مارسم لآل بنى كاكلة في كل عام مائتي دينار
ذهبا عينا ابريزا واتممت اثر وجلعت لهم يثل مارسم عراذ وجب على وعلى جميع المسلمين اتباع
ذلك كتبه على بن ابي طالب وهذا بخطهم هو موجود الآن في ديار العراق (قال الاول ؟) هذا
هو الوجه العقلي وقدره انه لا نزاع في ان بعد الرسول صلى الله عليه وسلم اماما ليس غيره على لان
الامام يجب ان يكون معصوماً ومخصوصاً عليه وافضل اهل زمانه ولا يوجد شئ من ذلك في ابي
الصحابة اما العصمة والنص فينا لثباتي واما الافضلية فلما ساقى وهذا يمكن ان يجحد ادلة ثلثة
بحسب الشرط وربما يورد في صورة اغلب قبائل الامام اعلى رضى الله عنه واما ابو بكر واما
القبيل بالاجماع الشتم على قول المعصوم ولا سبيل الى الاخيرين لانتفاء الشرط والجواب
اولا منع الاشراط وثانياً منع انتفاء الشرط في ابي بكر رضى الله عنه واما ما يقال ان الاجماع
على ان الامام احدهم اجماع على صلوح كل منهم للامامة فهل نظر (قال الثاني ؟) اشارة الى
الدليل العقلي من الكتاب وقدره ان قوله تعالى اتما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يعقون الصلوة
ويؤتوا الزكاة وهم راكعون ثلث باقتضى المفسرين في على بن ابي طالب رضى الله عنه حين
اعطى السائل حاشاه وهو راكع في صلوة وكلمة اتما للحصر بشهادة الثقل والاستعمال والولي كاجله
بمعنى الناصر فقد جاء بمن المنصرف والاولى واللاحق بذلك يقال اخو المرأة وليها والسلطان
ولى من لا ولى له وفلان ولى الدم وهذا هو المراد ههنا لان الولاية بمعنى النصرة نعم جميع
المؤمنين لقوله تعالى والمؤمنون بعضهم اولياء بعض فلا يصح حصرها في المؤمنين الموصوفين
بالقامة الصلوة واتباء الزكاة حال الكويع والمنصرف من المؤمنين في امر الامامة يكون هو الامام
فمعنى على رضى الله عنه لذلك اذ لم توجد هذه الصفات في غيره والجواب منع كون الولي بمعنى
المنصرف في امر الدين والنيا والحق بذلك على ما هو خاصة الامام بل الناصر والولي
والحب على ما يتأهب ما قبل الآية وما يندسها وهو قوله تعالى الذين آمنوا واتخذوا
اليهود والنصارى اولياء بعضهم اولياء بعض فان الحصر انما يكون باثبات ما نفي عن الغير
وليلا يهود والنصارى التمهني عن اتخاذها لث هي التصرف والامامة بل النصرة والحببة
وقوله تعالى ومن يتول الله ورسوله والذين آمنوا فان حزب الله هم الغالبون وقوله تعالى ومن يتول
هم فكم مائة منهم يظهر ان ذلك تولي بمجدة نصرة الامامة وبالجملة لا يمتحى على من تأمل في سابق الآية
وكان له معرفة بالساليب الكلام ان ليس المراد بالولي فيها ما يقتضى الامامة بل تولية النصرة
والحببة ثم وصف المؤمنين لسا ذكر يورد ان يكون للمح راتعظيم دون التثبيد والتخصيص وان
يكون زيادة شرف الموصوفين واستحقاقهم ان يخذوا اولياءه واولوياتهم بذلك وفر بعضهم
وشغفهم الحادثة على النصرة وقوله وهم راكعون كما يحتمل الحل فيتمثل العطف بمعنى انهم راكعون
في صلواتهم لاصلوة اليهود خالية عن الركوع او بمعنى انهم خاضعون على ان ههنا وجوها

كان بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم
اماماً وليس غيره على كرم الله وجهه
لانتفاء الشرط من العصمة والنص
الافضلية والجواب منع الاشتراط
ثم مع الانتفاء في حق ابي بكر
رضي الله عنه
قوله تعالى اتما وليكم الله
ثلث في على بن ابي طالب
وهو راكع ولما بالولي المنصرف
في الامر ذلولة النصرة نعم لكلي
والمنصرف في امر الامة هو الامام
قلنا ما قبل الآية شاهد صدق على
قوله لولاية الحببة والنصرة دون
التصرف والامامة ووصف المؤمنين
بمجرد ان يكون للمح دون تخصيص
ولزيادة شرفهم واستحقاقهم وهم
راكعون فيتمثل العطف اى يركعون
في صلواتهم لاصلوة اليهود
او يخضعون على ان لولاية المضانفة
الى البعض فتخصص بمن عداهم
ضرورة ان الانسان لا ينصرف بنفسه
والحصر انما لفي المسارعة ولم يكن
الامامة وظاهر الكلام ثبوت ولاية
بما فعل وفي الحال لم يكن حيث ولاية
التصرف والامامة وصرفه الى المال
لا يتفق في الله ورسوله وحل صيغة
الجمع على الواحد انما يهتج بالدليل
وخفا الاستدلال بالآية على احبابه
عموماً وعلى على خصوصاً في غاية
البعاد
من

أخر من الاعتراض منها ان النصرة وان كانت عامة لكن اذا ضيق لي جماعة مخصوصة
من المؤمنين فله ضرورة تختص بمن عداهم لان الانسان لا يكون ناصرا لنفسه وكأنه قيل
لبعض المؤمنين ان تصركم ابعثوا الخراف الامام راأرى ان هذا السؤال عليه التحويل في دفع
هذه الشبهة فانه دقيق متين وانت خبير بان مشايه اختصاص الخطب لبعض من المؤمنين
وعلى كون المؤمنين الموصوفين جميع من عداهم ومنها ان الخصم انما يكون ثانيا لما وقع فيه
تزد وتزاع ولا خفاء في ان ذلك عند نزول الآية لم يكن امامة ائمة ثلاثة ومنها ان ظاهر الآية
ثبوت الولاية بالفعل وفي الحال ولا شبهة في ان امامة علي رضي الله عنه انما كانت بعد النبي صلى الله
عليه وسلم والقول بأنه كانت له ولاية التصرف في امر المسلمين في حياة النبي صلى الله عليه وسلم ايضا
مكبرة وصرف الولاية الى ما يكون في المال دون الحل لا يستقيم في حق الله تعالى وسؤله
ومنها ان الذين آمنوا صبغة جمع فلا يصرف الى الواحد الا بدليل وقول المفسرين ان الآية
نزلت في حق علي رضي الله عنه لا يقتضي اختصاصها به واقتصارها عليه ودعوى اختصاص
الاصناف فيه بنبوة علي جعلهم راكون حالاً من ضمير يوتون وليس يلزم ومنها انه لو كانت
في الآية دلالة على امامة علي رضي الله عنه لما خفيت على الصحابة عامة وتخلي على خاصة
ولما تركوا الانقياد لها والاحتجاج بها (قال اشعث) تسلك يا يدعون فيه التزم الاخبار
اما حديث اخبر فوهو انه عليه السلام قد جمع الناس يوم غدير خم موضع بين مكة وبغداد
بالخيم وذلك بعد وجوده من حجة الوداع وكان يوما صافيا حتى ان الرجل يضع رداءه تحت
قدميه من شدته فطرو جمع الرجال وصعد عليه السلام عليها وقال مخاطبا معاشر المسلمين السنت اولى
بكم من انفسكم قالوا اللهم بلى قال فمن كنت مولاه فعلي مولاه اللهم بلى من والاه وعاد من عاه
وافسر من فسره واخذل من خذله وهذا حديث متفق على صحته اوردته علي رضي الله عنه
يوم اشوري عند ما حاول ذكر فضائله وام ينكره احد واغضب المولى قد يرايه المشتق والمعتق
والخليف والجار وابن العم والناصر والاولى بانصرف قال الله تعالى ما يكتم انار هي موابكم
اي اولى بكم ذكره بوعبيدة وقال النبي صلى الله عليه وسلم ايما امرأه تكتم نفسها بغير اذن
مولاه اي اذني بها والمالك لتدبير امرها ومنه في الشعر كثير والجملة استعمل المولى بمسمى المولى
والمالك الامر والاولى بانصرف شائع في كلام العرب منقول عن كثير من ائمة الفقه والمراد
انه اسم ايها المولى لاصفة بمنزلة الاولى ايخص به ليس من صبغة اسم الفضل وله ليس عمل
استعمله وينبغي ان يكون المراد به في الحديث هو هذا المعنى لطابق صدر الحديث ولانه لا وجه
للخصم الاول وهو ظاهر والاسناد اس ظهوره وعدم احتياجه الى البيان وجمع الناس لاجله
سما وقد قال الله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض ولا خفاء في ان الولاية
بالنس والقول ولذلك تدبير امرهم وانصرف فيهم بمنزلة النبي صلى الله عليه وسلم هو حتى
الامامة والجواب منع ثور الخبر فان ذات من مكبرات الشبهة كيف وقد قدر في صححه كثير
من نهل الحديث وام ينه المحققون منهم كاخباري وسلي والفقيه اكثر من رواه ابو المظفر
التي جعلت دأبنا على ان المراد بالمولى الاول وبه رجح الرواة فهو غير اخبر قوله اللهم وال
من والاه يشعر بان المراد بالمولى هو الناصر والمحب بل مجرد احتمال ذلك كاف في دفع الاستدلال
وما ذكره من ان ذلك معام ظاهر من قوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض
لايدفع للاختلاف لاجاز ان يكون الغرض التخصيص في موالاته ونصرته ليكون ابدع عن التخصيص
الذي يحتمله اكثر العمومات ويكون اقوى دلالة وافر غاية الشرف حيث قرن بمولاته
النبي صلى الله عليه وسلم وهذا اقدر من المحبة والنصرة لا يقتضي ثبوت الامامة وبعد تسليم

ما تواتر من حديث لتدبير المولى والمراد بالمراد بالمولى المسئول الامر
والاولى بانصرف فيه كما في قوله تعالى
ما يوبكم النار هي موابكم وقوله
صلى الله عليه وسلم ايما امرأه تكتم
بغير اذن موابكم لا المعنى والمعنى
والخليف والجار وابن العم وهو ظاهر
ولا تناصرها فظاهر ومنه هارون
من موسى عليهما السلام علم بمنزلة
المعرف بالام فثبت اخرجت النبوة
تبعث الخلافة وانصرف في امر
الامة لولي بعده وهي معنى الامامة
والجواب منع ثور تزل الا كلامي صحة
خبر لتدبير ولانته على حصر الامامة
في علي رضي الله عنه ثم لا ضرورة للاحاد
في معاقبه الاجماع وترك عظماء
الصحابة الاحتجاج بها كآية عدم
الدلالة والرجل على المناد غاية لغوية
ولوسم عموم المنزلة بالإضافة الى العلم
فلا يتناول الخلافة بانصرف
بطريق النيابة لانه شريك في النبوة
ولا يدل على بقاءها بعد موت
الاستخلاف وليس استخلافها عن
وتقصا بل عود الى الكمال وهو
الاستقلال وانصرف هارون لولي
اعا يكون لنبوة وقد انفت في حق
علي رضي الله عنه فكذلك ما بين عليها

٦ اربع النصوص الجلية (٢١٣) مثل سلوا لى امر المؤمنين انت الخليفة من بعدى له امام المؤمنين هذا

خابفتي عليكم انتاخي و وصي
وخليفتي من بعدى وقاضى ديني
بكر السال والجواب انها احدى
في مقابلة الاجماع ولو صحت ذلك
لما خفيت على الصحبة في الامامة ومن بعدهم
سواء المرة الطاهرة

٩ الخامس الفرح في امامة الآخرين
اما بما لا فانظروا هم اسبق كفرهم
لقوله تعالى واكفرون هم الظالمون
وعهد الامامة لايتل اخطا لم لقوله
تعالى لايتل عهدى انظروا لى
ونساد و ظا هروما تفصيل خلافة
خالف ابو بكر رضى الله تعالى عنه
كتاب الله في من ارث النبي صلى الله
تعالى عليه وسلم يخبروا قلنا
قد يخص ما من الكتاب بخير الواحد
القطعي الدلالة سيما المصروع من
م رسول الله صلى الله تعالى عليه
وسلم فانه بمنزلة الخوارزم منع فاطمة
الزهر رضى الله تعالى عنها ذلك
مع انها ادعت الخلة وشهد على
ولم ايمن وصديق الزواج في ادعاء
الحرية من غير شاهد قلنا ليس بالحكم
ان يحكم ما لعلوم ولا يحكم بتول
المعصوم وخالف رسول الله صلى الله
تعالى عليه وسلم حيث استخلف عمر
وقد عزله النبي صلى الله تعالى عليه
وسلم عن امر الصدقات قلنا
فداستخلف عمر ك عليا وليس
انقضاء التولية بافضاء الشغل عرا
ولا مجرد فعل ما لم يشهده النبي صلى الله
تعالى عليه وسلم فدا حار و لكن عارفا
بالاحكام حيث قطع عمار بن سارق
وتوقف في ميراث الجدة ومعرفة
الكلالة قلنا لوسلم فكم مر مثله
للمجاهدين وشك في استخفاه فدا
قال عمار وقاية لى ت سالت رسول الله
صلى الله تعالى عليه وسلم عن هذا
من

الدلالة على الامامة فلا عبرة بتفسير واحد في مقابلة الاجماع ولو سلم فقلنا الدلالة على
استحقاق الامامة وشيئها في السال لكن من اين يلزم في امامة الائمة قبله وهذا قول بالجواب
وهو جواب ظاهر لم يذكره القوم واذا تأملت في دعوى من تواتر الخبر جمعة عليه السلام
لايتل كان مسوقا لثبوت الائمة لا يعل على عظماء الصحابة في تركوا الائمة لا يعل على عظماء
في امر الامامة ولقول بان التواتر في الامامة عدا على رضى الله عنه ذلك الاحتجاج بقبولية الخبر
وغاير اوقافه واما حديث المزل في قوله ع لم يلى رضى الله عنه انت من بعزله هارون من موسى
الا لاني بعدى وقريره ان المزل اسم جنس اضيف فعم كما اذ عرف بالامير بدل صحة الاستنباط
واذا استثنى منها مرتبة النبوة بقيت عامة في باقي المنازل التي من جملتها كونه خليفة له وتوليته
الامر ومتصرفا في مصالح الامة ودينا مفترض الطاعة بقوله ع اذ لا يلى مرتبة النبوة فاول
هذه المنازل لربعة الثانية في حيوة موسى عليه السلام بوفاته واذا قد صرح في ان لا يكون ذلك
الا بغير رضى الامامة والجواب منع التواتر ولو خبر واحد في مقابلة الاجماع وضع عدم المناسل
بل غاية لاسم المفرد المضاف الى العلم الاطلاق وريادى كونه معهودا معي كلام زيد وليس
الاستثناء المذكور اخراجا لبعض افراد المنة بمنزلة قولك الا النبوة بل منقطع بمعنى لكن على
حالا يخفى على اهل العربية فلا يلى على العموم كيف ومن مراده الاخوة في التسب ولم يثبت لى
الاهم لان بفسا انها بمنزلة المستثنى لظهور استثناءها ووسم العموم قلب من منازل هارون الخليفة
والنصرف بطريق الثانية على ما هو مقتضى الامامة لانه شريك له في النبوة وقوله اخطى ليس
استخلاف بل ما نفوت كيدا في اقيام بامر التزم ووسلم فلا لالة على بقاها بعد الموت وليس
استثناء ما يورث المستخلف عرا ولا خصا بل ربما يكون عودا الى حالة اكمل الاستقلال
بالنبوة والتبليغ من الله ووسلم فصرف هارون وقا ان امره لى بعد موسى انما يكون النبوة وقد انتفت
النبوة في حق على رضى الله تعالى عنه فينبغي ما يلى عليها وينسب عنها ولما الجواب بان النبي صلى
الله عليه وسلم لما خرج الى غزوة تبوك استخلف عليا على المدينة فاكراهل اتفاق في ذلك
فقل على رسول الله انتم كى مع الاختلاف فقل صلى الله تعالى عليه وسلم اما ترى ان تكون
من بمنزلة هارون من موسى الا لاني بعدى وهذا لا يلى على خلافة بعده كاذن ام معصوم رضى
الله عنه استخلفه على المدينة في كثير من غزواته فربما يدعى بان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب
بل ربما يخفى بان استخلافه على المدينة وعدم عزله عنها مع انه لا قائل لفصل وان الاحتجاج
الى الخليفة بعد الوفاة اشد واوكد منه حال النبوة بل على كونه خليفة (قال الرابع) هذه اخبار
يدعون انها نصوص جلية من النبي صلى الله تعالى عليه وسلم على خلافة على رضى الله تعالى عنه
وهو قوله صلى الله تعالى عليه وسلم خطب الائمة سواء عليه بامر المؤمنين الصغير لى والامرة
بذلك سرا لانه من امر الرجل صدامير او قوله عليه السلام لى رضى الله تعالى عنه انت الخليفة
من بعدى وقوله عليه السلام امام المؤمنين وقا الفرح لى من قوله صلى الله تعالى عليه وسلم
وقاخذ بيدى هذا خليفتي عليكم وقوله عليه السلام لى رضى الله عنه انتاخي ووصي وخليفتي
من بعدى وقاضى ديني بلكسر والجواب ما مر انها اخبار احدى في مقابلة الاجماع وانها
لو صحت لما خفيت على الصحابة والثلاثة الماهرة والمنتمين من المؤمنين سيما على اولاده الطاهرين
ولوسلم فدا في خلافة لاني خلافة الآخرين (قال الخامس) استدلال على امامة على
رضى الله تعالى عنه باقدح لا آخرين وتغريه له لا تراعى في وجود امام بعد النبي صلى الله
تعالى عليه وسلم وخبر على من الجماعة الموسومين بذلك لا يصلح لذلك اما بما لا فخطاهم لى
كفرهم لقوله تعالى والكارون هم الظالمون ولتسلم لانكون اماما لقوله لايتل عهدى انظروا لى

ان امر فدا هو وكالاته انه قلنا لوصح فلا يلى على الشك بل على عدم انص و على مبالغة في طلب الحق من

والجواب منع المتقدم ومنع دلالة الآية على كون من كان كافرا ثم اسلم ظالمسا ومنع كون المراءى
 بالهدى هو الامامة واما تفصيلا فلهما قدح في امامة ابي بكر رضي الله عنه لانه خالف كتاب الله تعالى
 في منع ائمة النبي بخبر رواه وروى عن جابر الا في حق ما تركه صدقة وتخصيص الكتاب
 انما يجوز بل بشر المتوارثون الاحاد والجواب ان خبر الواحد وان كان على المتن قد يكون قطعي
 الدلالة فيخصص به عام الكتاب لكونه على الدلالة وان كان قطعي المتن جمعا بين السالطين
 وتام تحقيق ذلك في اصول الثقة على ان الخبر المسموع من فخر رسول الله صلى الله تعالى عليه
 وسلم ان لم يكن فوق التواتر فلا حفاء في كونه بمنزلة فيجوز للسامع المجتهد ان يخصص به عام الكتاب
 ومنها انه منع فاطمة رضي الله تعالى عنها فذلك وهي قرية بخير ع انها ادعت ان النبي صلى الله
 تعالى عليه وسلم قد دخلها اياها ووهبها منها وشهد بذلك على رضي الله عنه ولم يعن فلم يصدقهم
 وصدق الزواج النبي صلى الله تعالى عليه وسلم في ادعاء الحجرة له من غير شاهد ومثل هذا الجور
 والميل لا يليق بالامام ولهذا زعم عمر بن عبد العزيز من امر وائيه فذلك في اولاد فاطمة رضي الله تعالى
 عنها والجواب انه لو سلم صحة ما ذكره فليس على الحاكم ان يحكم بشهادة رجل وامرأة وان فرض
 صحة المدعى والشاهد وله الحكم بما علمه يقبضه وان لم يشهد به شاهد واخرى ان قصة ذلك
 على ما روي به الرافض من ائمة الشواهد على انهما كهم في الضلالة واقتراهم على الصحابة
 وكونهم السلفية في الغواية والذهاب في الوقاحة حيث ظنوا بمثل ابي بكر وعمر انهما اخذوا حق
 سلاله النبوة ظنا لا يتبعه الاخرون لامامتهما ولان متصل بينهما ويمثل على رضي الله تعالى عنه
 انه علم بحقيقة الحلال لم يدفع تلك الضلالة امام خلافته ولسائر الاصحاب انهم سكنوا
 على ذلك من غير امر من ولا اعتراض والمذكور في كتب التاريخ ان فذلك كانت على ما قرره
 ابو بكر رضي الله تعالى عنه الذين معوية ثم اقطعها عمر وان بن الحكم ووهبها عمر وان بن ابي
 عبد العزيز وعبد الملك ثم لما ولي بن عبد الملك وهب عمر بن عبد العزيز نصيبه للوليد وكذا
 سليمان بن عبد الملك فصار كلها للوليد ثم ردها عمر بن عبد العزيز لهما خلافة الى ما كانت عليه
 ثم لما كانت سنة عشرين وما ذنبت كتب المأمون الى عامله على المدينة فتم بن جعفر ان يرد فذلك
 الى اولاد فاطمة رضي الله تعالى عنها فدفعتها الى محمد بن الحسين بن زيد بن علي بن الحسين
 ابن علي بن ابي طالب ومحمد بن عبد الله بن زيد بن الحسين بن زيد ليقوموا بها لاهلها وعد ذلك
 من تشيع المأمون فلما استخلف التوكل ردها الى ما كانت عليه ومنها انه خالف رسول الله صلى الله
 تعالى عليه وسلم في الاستخلاف حيث جعل عمر خليفة له والرسول عليه السلام مع له اعرف
 بالاصحاح والمفاسد واوفر شفقة على الامة لم يستخلف احدا بل عزله عن رده ما ولا امر الصدقات
 فاستخلافه وتوليته ججع امور المسلمين مخالفة للرسول وترك لما وجب من اتباعه والجواب ان الناس
 انه لم يستخلف احدا بل استخلف اجماعا امامه ندا فابا بكر واماعندكم فعليا ولا نسلم انه عزل عمر
 بل اقتضى توليته بالتضامن شدة كما اذا وليت احدا عملا فانه فلم يبق عاملا فانه ليس من العزل شيء
 ولا نسلم ان مجرد فعل ما لم يفعله النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بخلافه له وترك لاتباعه والتمايكون
 ذلك اذ قل ما نهى عنه اترك ما امر به ولا نسلم ان هذا قادح في استعفاء الامامة ومنها
 انه لم يكن عاملا بالاحكام حتى قطع يسار سارق من الكوع لائمية وقال لجدته سائته عن ائمة
 لا جدك شيئا في كتاب الله ولا سنة نبيه فاخبره المنيرة ومحمد بن سلمة ان الرسول عليه السلام
 اعطاهما السدس وقال اعطوا الجدات السدس ولم يعرف الكلاله وهي من لا واليه ولا ولد وكل وارث
 ايسر بالولد والاولد والجواب بعهد التسليم ان هذا لا يندح في الاجتهاد وكم مثله للجهل بهدين
 ومنها سألته شك هدموته في استعفاء الامامة حيث قال وردت اني رأيت رسول الله عن هذا

الامر فحين هو بكما لا تناسا ما هله والجواب ان هذا على تقدير صحته لا يدل على الشك بل على عدم
النص وان امامته كانت بالبيعة والاختيار وله في طلب الحق بحيث يحصل ان لا يكتفى بذلك بل يرد
اثر النص خامسة ومنها ان عمر كونه وليه وناسره قال كانت بيعة ابي بكر فقلت وفي الله تعالى شرها
قيل عاد الى مثلها فاختاره يعني انها كانت نجاة لاعتدوا وابتداء على اصل الجواب ان المعنى كانت
نجاة وبقية وفي الله شر الخلاف الذي يكاد يظهر عندها في عاد الى مثل تلك المخافة الموجبة
لنديد الكلمة فاختاره وكيف يتصور منه القدح في امامته ابي بكر مع ما علم من بسالفة في تعظيمه
وفي انتماد البيعة له ومن صيرورته خليفة باستخلافه فظهر حكايات تجري مجرى ذلك اكثرها اقتران
ومع ذلك فله بحمل وأبولات ولانه ماثب المفهوم من الحكايات وتواتر بين الجماعة من المودات
وما اخرج بناء المذهب على الترهات والاعاديث المتربات (قال وامر عمر) قد حو في امامته عمر بوجوده
منها انه لم يكن غارفا بالاحكام حتى ابرج امره امدل اقربا لثا ورجع امره امدل مجنونة زنت فنهض
على رضى الله تعالى عنه من ذلك فقال لولا على الهلك عمر ونهى عن مخالفة في الصدق
فقامت اليه امره فقالت اهل البيت لله تعالى واينهم احد يهين فطارا فقال كل افة من عمر حتى
الخدورات والجواب بعد تسليم الفصة وعلم بالجل والجنون ونهجه على وجه العزيم ان الخطباء
في سعة واكثر لابت في الاجتهاد ولا يندفع في الامامة والاعتراف بالامانة هضم لنفسه ودليل
على اكمال ومنها انه لم يكن علما بالقرآن حتى شك في موت النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ولم يسكن
اليه حتى تلا عليه ابو بكر قوله انك ميت وانهم ميتون فقال كافي لم اسمع هذه الآية فالجواب ان ذلك
كان لشوش الابل واضطراب الحال والذهول عن حليات الاحوال اولا فهم من قوله تعالى
هو الذي ارسل رسوله بالهدى ودين الحق ليقظه على الدين كله وقوله يستخلفونهم في الارض
انه يبق الى تمام هذه الامور وظهورها غاية الظهور وفي قوله كافي لم اسمع دلالة على انه سمعها وعلمها
لكن دخل منها ارجعها على معنى آخر اى كان لم اسمعها سماع اطلاع على هذا المعنى بل انه يموت
بعد تمام الامور ومنها انه تصرف في بيت المال بغير الحق فاعطى ازواج النبي عليه السلام منه
ما لا يكتفى به حتى روى انه اعطى عاتكة وجمعة كل سنة عشرة آلاف درهم واقتضى لنفسه منه
ثمانين الف درهم وكذا في ادوان الغنائم حيث فضل المهاجرين على الانصار والعرب على الجهم
ومنع ليلت خدشهم الذي هو سهم ذوى القربى يحكم الكتاب والجواب ان من تتبع ما تواتر من احواله
علم قطعا ان حديث التصرف في الاموال محض افتراء واما التفضيل فله ذلك بحسب ما يرى من المصلحة
لانه من الاجتهادات التي لا تطلع فيها واما الخمس فقد كان ذوى القربى وهم بنوه ائمه وبنو المطلب
من اولاد عبد مناف بائص والاجماع الا انه اجتهد فذهب الى ان مناط الاستحقاق هو الفقر
فخصه بالفقراء منهم اولى انها من قبيل الاموات المحرمة على بنى هاشم وبالمثل هذه مسئلة
اجتهاد دية معروفة في كتب الفقه لا تندفع حتى استعفاق الامامة ومنها انه منع منة الكناح وهو ان
يقول لامر انتم بكم كذا منه يكذبوا ذرها وتبين نفسك ابائا بكذا وما يورث هذا المعنى وجوزها مالكا
والشبهة في هذا الكناح الى اجل معلوم وجوزها زفرا ومنة الحج وهي ان ياتي من مكة من على
مسافة انصر منها محرما فيعتمر في اشهر الحج ويقيم حلالا بكمه وبنشئ منه الحج عاده ذلك وقد كان
مسترا في سرية المتقين في عهد النبي صلى الله تعالى عليه وسلم على ما روى عنه انه
قال ثلاث سكن على عهد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم انما انبى عنهم واخرهم
وهي منة النساء ومنة الحج حتى على خير العمل والجواب ان هذه مسائل اجتهاد بدو قد ثبت
تسج احاطة منة النساء بالاشهورة اجما فان الصحابة على ما روى محمد بن الحنفية
عن علي رضى الله تعالى عنه انما ذى رسول الله نادى يوم خيبر الا ان الله ورسوله ينهيانكم

٦ وامر عمر رضى الله تعالى عنه برجع
حامل واخرى يجوزته ونهى عن
المخالفة في الصدق فباس
بتداح وشك في موت النبي صلى الله
تعالى عليه وسلم بعاد انما ناطق به
قلنا غاية القلق والحزن او لمجى الامة
على انه يموت بعد تمام الامر وتصرف
في بيت المال والغنائم بغير الحق ومنع
اهل البيت خدشهم ومنع منة الكناح
ومنة الحج قلنا اجتهادات لا تندفع
في الامامة او منع ظهور الخطا وجعل
الخلافة شورى بين ستة مع الاجماع
على امتناع الاثنين قلنا بطريق
الاستقلال لا للشورى في تعيين الواحد
منهم

منهم

ع ولى عثمان من ظهر منه الفسق والفساد وصرف بيت المال الى اقاربه وحجى نفسه واتى ابن مسعود عاريا واباذر ورد طريد رسول صلى الله عليه وسلم واسقط الفود عن ابن عمر والبر عن الوليد بن عتبة وخذله الصحابة حتى قتل ولم يدفن الا بعد ثلث قلنا بعض ذلك غير قاطع في امامته كفساد ولائهم وبعضه افتراءه وبعضه اجتهاد ورد الطاريد كان يصحاح ليكتبهم ويكتفي وترك المصروف والدين بالاعتد لوصح فندح فيه من لائيه متن

عن التمه قال جابر بن زيد ما خرج ابن عباس عن الدنيا حتى رجع عن قوله في الصرف والمثمة وبعضهم على انه انما ثبت الاجتهاد وقتئذ بثلة بام ومعنى اخر ذعن احكم مجرتهن ولتعد ذلك لقيام الدليل كما يقال حرم المثلث الشافعي رضي الله تعالى عنه واباحه ابو حنيفة رحمه الله تعالى ومنها انه جعل الخلافة شورية بين ستة مع الاجماع على انه لا يجوز نصب خليفة من قبله من ائمة الفتنة والجواب ان ذلك حيث يكون كل منهما مستقلا بالخلافة فلما بطريق المشاروق عدم انفرد البعض بالرأى فلا لان ذلك بمنزلة نصب امام واحد كامل الرأى وقد يقال ان معنى جعل الامامة شورى ان يشاوروا فينصبوا واحدا منهم ولا يجوز هم الامامة ولا يبايعون تبعين غيرهم وحيث لا لشك من نظر بعين الانصاف ومع ما اشتهر من عمر في الاطراف علم جلالته بحله عماد عبد الاسداء وبرأه ساحة عما يقربه اهل البدع والاهواء وجرم بانه كان الخافى في العدل والساد والاستقامة على سبيل الرشاد وله لو كان بعد النبي صلى الله عليه وسلم ان كان عمر لو لم يبعث فينا نبيا لبعث عمر ولكن لا دوام لده الضاد ومن افضل الله فله من هاد (قال ولى عثمان ٤) من مطاعنهم في عثمان رضي الله عنه انه ولى امور المسلمين من ظهر عنهم الفسق والفساد كالوليد بن عتبة وعبد الله بن ابي سرح ومروان بن الحكم ومعوذ بن ابي سفيان ومن يجري مجراهم وله صرف اموال بيت المال الى اقاربه حتى نقل انه صرف الى اربعة نفرينهم اربعة الف درهم واهجى نفسه وقدر قال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم انه لا حى الا لله ولرسوله وبمرأته لابل المسلمين العاجزين وهو نعم الصدقة والجزية والضوال لنفسه وله اجر في مصحف بن مسعود وضربه حتى كسر ضلعين من اضلاعه وضرب عاريا حتى اصله فحق وضرب ابائز وغاة الى البردة وله رد الحكم ان العاص وفسده رسول الله صلى الله عليه وسلم وله اسقط الفود عن عبد الله بن عمر وقد قتل الهرمزان والحد عن الوليد بن عتبة وقد شرب الخمر وان الصحابة خذلو حتى قتل ولم يدفن الا بعد ثلثة ايام والجواب ان بعض هذه الامور مما لا يفتح في امامته كظهور الفسق والفساد من ولاة بعض البلاد اذ لا اطلاع له على الدائر وانما عليه الاخذ بالظاهر والعمل عند تحقق الفسق وموابة كان على الشام في زمن عرابضا والمذهب ان البايع ليس بفاسيق ولو سفلما ظهر ذلك في زمان امامة على رضي الله وبعضها افتراء محض كصرف ذلك الفدر من بيت المال الى اقاربه واخذ الخصى لنفسه وسرب الصحابة الى الخذلان المذكور وبعضها اجتهاد بات مفوضة الى رأى الامام حسب ما يراه من المصلحة كائنا اذيب والتدبير ورد الحدود والقصاص بالشبهات وانما ويلات وبعضها كان باذن النبي صلى الله عليه وسلم كرد الحكم بن العاص على ما روى له ذكر ذلك لابي بكر وعمر رضي الله عنهم فعلا لا بك شاهد واحد قلنا آل الامى اليه حكم بعدا وما حدث خذلان الصحابة ياه وتركهم دفن من غير عذر فلو صح كان قد حاق بهم لائيه ونحن لانظن بالماجرى والافتصار رضي الله عنهم عموما ولا على ابن ابي طالب رضي الله عنه خصوصا ان يرضوا بقتل عظيم في دارهم وترك دفن ميت في جوارهم سيما من هو قاتل آباء الليل ساجدا وقائما وعاكف طول النهار ذاك اوصافا تشرى رسول الله بايتيه ويشهر بالجنة واثني عليه فكيف يتخلوا وقد كان من زمرتهم وطول العمر في نصرتهم وعلو سابقته في الاسلام وخاتمته الى دار السلام كنتم لما بذن لهم في المحاربة والبرض بما حووا من المدافعة لجماديا عن ارافة الدماء وضاد سابق القضاء ومع ذلك ابدع الحسن والحسين رضي الله عنهم حسا البدع عنه مقدور وكان امر الله قدرا مقدورا (قال حانة ٤) رض ابو بكر رضي الله عنه مرضه الذي توفي فيه في جسد الاخرى سنة ثلث عشرة من الهجرة بعد ما انقضت من خلافة ستان واربع اشهر او ستة اشهر فشاوا الصحابة وجعل الخلافة لعمر وقال عثمان رضي الله عنه

(حانة ٤) ثم ان ابابكر رضي الله عنه امر عرو فوض الامر اليه واجتعت الامامة عليه فقهر البلاد وعمر البلاد وحين استشهد جعل الامر شورى بين ستة هم خير العاباد فوقع الاتفاق على عثمان فجمع امر ان يقع العدوان ثم خرج عليه اهل الطغيان فاستلم حتى كان ما كان واجتمع اهل الحل والمقد على بالبيعة على ونايتم ولم يكن هيجان الفتن لاختلاف في خلافة ثم آل الامر الى الحسن رضي الله تعالى عنه بدستة اشهر من بيعة ساه لمعونة حسب الدماء وابضا على الدماء واطاعا لائيه لائيه بين الدماء على ما خبر به خير الائمة فصار الملك اليه وانقضت الامامة وهم جرا الى ارافات العتمة متن

(اكتب بسم الله الرحمن الرحيم هذا ما عهد ابو بكر بن محمد في آخر عهده اليه في اخرجها عنها
 واول عهده بالآخرة داخلها فيها حين يؤمن الكافر ويوقن الفاجر ويصدق الكاتب في
 استخفاف عرين الخطاب فان عمل فذلك ثلثي به رأيي فيه وابدل وجاره لكل امرئ ما اكتسب
 واخير اردت ولا اعلم التوب وسيعلم الذين ظلموا اى مغرب ينتقلون وعرضت الحقيفة على جله
 الصحابة فبايعهم المني فيها حتى مرت على رضى الله عنه فله لايمناني فيها وان كان عمر فقلت
 له الامامة تنص الامام الحق واجماع اهل الحل والعقد من المهاجرين والانصار فقام عشرين
 سنين ونصف بأمر بالعدل والسياسة ونظم القوانين الراسية وتقريب الضعفاء وقهر الاعداء
 وانحصال الاقوياء الاغوياء واعلاء لواء الاسلام وتعميد الشرايع والاحكام بحيث صار ذلك
 كالمثال في الانصار ومطاركا لا مدار في الاقطار واستشهد في ذي الحجة سنة ثلث وعشرين
 من الهجرة على يد ابي المؤنة غلام الغيرة بن شعبة طعنه وهو في الصلوة وحين علم بالموت قال ما جدد
 احدا حق في هذا الامر من هؤلاء انفر الذين توفى رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو عنهم راض
 فسمي عليا وعنه والزيبر وطحمة وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن ابى وقاص وجعل الخلافة
 شورى بينهم فاجتمعوا بعد دفن عمر رضى الله عنه فقالوا لايمناني فيها فاجتمعوا على
 وقاص طحمة فاجتمعوا على امرى ابن شهاب وقال سعد قد جعلت امرى الى عبد الرحمن بن عوف ثم جعلوا
 الاختيار الى عبد الرحمن بن عوف فاخذه على رضى الله تعالى عنه وقال تبايعني على كتاب
 الله سنة رسول الله وسيرة الشيعين فقال على كتاب الله وسنة رسول الله واجهده رأيي ثم قال
 مثل ذلك لعثمان فاجابه الى ماداه وكره عليه ما لثرت مرات فاجابا بالجواب الاول قبايع عثمان
 وبايعه الناس ورضوا باقائه وقول علي رضى الله تعالى عنه واجهده رأيي بس خلا فانه
 في امامة الشيعين بل ذهبوا الى انه لا يجوز التجديد تغاير بجهته آخر بل عليه اتباع اجتهاده وكان
 من مذهب عثمان وعبد الرحمن انه يجوز اذا كان الاخير اعلم وابصر بوجوه المسائل ثم خرج
 على عثمان بعد اثني عشرة سنة من خلافته رماح راو باشم من كل اوب وارذل من خراعة ايس
 فيهم احسن كبر الصحابة واهل العلم ومن يعتد به من اوساط الناس فقتلوا ظموا وقاتلوا في
 الحجة سنة ثمان وثلاثين ولواستقى القتل اواخلع لما ترك اكابر الصحابة ومن بقي من اهل الشورى
 ومن المبشرين بالجنة ذلك الى جمع من الاولين والارذل ومن لاسابقة له في الاسلام ولا علم
 بشي من امور الدين ثم اجتمع الناس بعد ثلثة ايام وقيل خمسة ايام على رضى الله تعالى عنه
 والنسوانه القيسام باسم الخلافة لكونه اولى الناس بذلك وفضلهم في ذلك لزمان فقبله
 بعد امتناع كثير ومدافعة طويلة وبايعه جماعة من حضر كريمة بن ثبات وابى الهيثم بن التيهاني
 ومحمد بن مسلم وعبار بن موسى الاشعري وعبد الله بن عباس وغيرهم وكذا طحمة والزيبر وقد سمعت
 ثوبتها عن مخالفتهم وكذا بايعه عبد الله بن عمر وسعد بن ابى وقاص ومحمد بن مسلمة لانهم
 استعفوا عن القتال مع اهل القبلة لما روي في هذا المعنى من الاحاديث وبالجملة انهم قد خلافة
 بالبيعة واتفاق اهل الحل والعقد وقد ثبت عليه احاديث كقوله عليه السلام الخلافة بعيسى شئون
 سنة وقوله عليه السلام لم يرض الله تعالى عنه لك تغسل اليك من المارقين والفاسطين
 وقوله عليه السلام اعمار تلك الائمة السياسية وقررت يوم صفين تحت راية على رضى الله تعالى عنه
 ومن المتكلمين من يدعي الاجماع على خلافة لانه انما قد لاجماع زمان الشورى على اهل الخلافة
 عثمان او على وهو اجماع على انه لاول عثمان فهي اولى فحين خرج عثمان من بين القاتل
 بن ابي لاجماع قال امام الحسين لاكثرنا بقول من قال لاجماع على امامة علي
 رضى الله تعالى عنه فان الامامة لم يحجبه وانما هاجت الفتن لا مورا خرا (قال وما الشبهة ٨) يعني

٨ فيكون ان الامام بعد النبي صلى الله
 عليه وسلم على كرم الله وجهه ثم
 الحسن ثم الحسين ثم علي بن ابي طالب
 ثم محمد الباقر ثم جعفر الصادق ثم
 موسى الكاظم ثم علي الرضا ثم محمد
 الجواد ثم علي الرضا ثم الحسين العسكري
 ثم محمد المنتظر المهدي واو توارى
 كل على من بعده وان النبي صلى الله
 عليه وسلم قال الحسين ابني هذا امام
 ابن امام اخو امام ابوانه تسعة
 تسعة فاتهم ونحن لا نزيد على
 التسع
 من

قلت رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى الناس أحب إليك قال عائشة قلت من الرجال قال يوحنا هاشم
ثم من قال عمر وقال النبي صلى الله عليه وسلم لو كان يمدني نبي أكان عمر وعن عبد الله بن حنطب
أن النبي صلى الله عليه وسلم رأى أبا بكر وعمر فقال هذان السمع والبصر وأما ذو القرنين ابن عرس
يقول ورسول الله صلى الله عليه وسلم زكى أبا بكر وعمر فقال هذان السمع والبصر وأما ذو القرنين ابن عرس
الحنفية قلت لابي أي الناس خير بعد النبي صلى الله عليه وسلم قال أبو بكر قلت ثم من قال عمر وخشيت
أن أقول ثم من يقول عمر قلت ثم أنت قال ما أنا إلا رجل من المسلمين وعن علي رضي الله عنه خبر الناس
بعد النبيين أبو بكر ثم عمر ثم علي رضي الله عنه أقبل له ما نوصي قال ما وصي رسول الله صلى الله عليه وسلم
عليه وسلم حتى أوصي ولكن إن أراد الله بالناس خيرا جمعهم على خيرهم كما جمعهم بعد الله صلى الله عليه وسلم
خيرهم وأما الامارات فأتوا في أيام بني بكر من اجتمعوا كلمة وثأف القلوب وشاع الفتوح وقهر أهل
الردة ونطهر جزيرة العرب عن الشرك واجلاء الروم عن الشام واطرافها وطر د فارس عن
حدود السواد واطراف العراق مع قوتهم وشوكتهم ووقورهم والهمم والنظام احوالهم وفي أيام عمر
من فتح جانب المشرق إلى أقصى خراسان وقطع دولة الجيم ومثل عرشهم إلى راسي البنات
انساب الولاة ومن ترتيب الامور وسياسة الجمهور وإعاضة المعدل وتقوية الضعفاء ومن أعراضه
عن منافع الدنيا وطيبها ولا ذعوا وشهواتها وفي أيام عثمان من فتح بلاد وإعلاء إراء الاسلام
وجمع الناس على مصحف واحد ومع ما كان له من الودع والتقوى وتبشير جيوش المسلمين
والانفاق في نصرة الدين والمهاجرة هجرتين وكونه خنسا للنبي صلى الله عليه وسلم على
ابنائه والاشقياء أما الاسحقى من نسبيته منه ملائكة السموات فوالله صلى الله عليه وسلم أنه رجل يدخل
الجنة بغير حساب (قال سمكت الشيمه ٨) فالغالبون بفضل علي رضي الله عنه تمسكوا بالكتاب
والسنة والمعقول أما الكتاب فقوله تعالى قل تعالوا لنوع تعالوا لنوع وابناءكم ونساءكم
وانفسكم وانفسكم الآية عني بانفسنا عليا رضي الله تعالى عنه وان كان صبيحة جمع لهم
صلى الله عليه وسلم وقد تجرأت إلى الباطل وهو الدماء على الظالم من انفر بغير خروج ومعه
الحسن والحسين وفاطمة وعلى وهو يقول اللهم اذا نادوت فأتواوا لم يخرج معهم بنى عمه غير
علي رضي الله عنه ولا شك انهم كان بمنزلة نعم النبي صلى الله عليه وسلم كان افضل وقوله تعالى
قل لا اسألكم عليه اجرا الا المودة في القربى قال سعيد بن جبيرة نزلت هذه الآية قال يا رسول الله
من هؤلاء الذين نودهم قال علي وفاطمة وولداها ولا يخفى ان من وجبت محبته بحكم نص الكتاب
كان افضل وكذا من ثبت نصرة للرسول لم يطف في كلام الله تعالى عنه على اسم الله وجبريل وصالح
مع التعبير عنه بصالح المؤمنين وذلك قوله تعالى فان الله هو مولا وجبريل وصالح
المؤمنين فمن ابن عباس رضي الله عنه ان المراد به علي وأما السنة فقوله عليه السلام من اراد
أن ينظر إلى آدم في عمله وإلى نوح في نقوله وإلى ابراهيم في عمله وإلى موسى في هيئته وإلى عيسى
في عبادته فليظفر إلى علي بن أبي طالب ولا يخفى أن من سارى هؤلاء الأتباع في هذه الكمالات
كان افضل وقوله صلى الله عليه وسلم فقام علي والاقضي أكمل واعلم وقوله صلى الله عليه وسلم
اللهم انني أحب خلقك إليك ما كل معي من هذا الطير فبهاء علي فالكلام والاحاب إلى الله أكثر
تواياهم ومعنى الفضل ويقوله عليه السلام ان من يتزلة هارون من موسى ولم يكن عنده موسى
افضل من هارون وقوله عليه السلام من كنت مولا فليكن مولا الحديث وقوله صلى الله عليه وسلم
يوم خير لا يعطى هذه الأربعة غدا جلايخ الله على يد يثيب الله ورسوله ويجب الله برسوله
فما اصح الناس غدوا على رسول الله كلهم يرجون أن يعطاهما فقال ابن علي بن أبي طالب

٨

بقوله تعالى قل تعالوا لنوع تعالوا لنوع وابناءكم ونساءكم وانفسكم
كم ونساءكم ونساءكم وانفسكم
اراد علي وقوله تعالى قل لا اسألكم
عليه اجرا الا المودة في القربى وعلى
رضي الله عنه منهم وقوله تعالى
وجبريل وصالح المؤمنين وهو علي
وبقوله صلى الله عليه وسلم من اراد
أن ينظر إلى آدم في عمله وإلى نوح
في نقوله وإلى ابراهيم في عمله وإلى موسى
في هيئته وإلى عيسى في عبادته فليظفر
إلى علي بن أبي طالب وقوله فقامك
عليه الله انني أحب خلقك إليك
بأكل معي من هذا الطير فبهاء علي
وقوله ان من يتزلة هارون من موسى
إلى غير ذلك وبالله اعلم حتى استندروا
العامود البعدوا خيرا بذلك في خبر الوصاية
واشجع علي ما يشهد به غرضه حتى
قال النبي صلى الله عليه وسلم انظر
علي خيرا من عبادتي الذين تزدحم حتى
طلق الدنيا بكتبتها واكثر عبادة
وسخرة واشرف خلقها وطلافة
واقصع اسماها وسبق اسلامها والجواب
ان الكلام في الفضلية معي الكرامة
عند الله وكثرة الثواب وقد شهد
في ذلك عامة المسلمين واعترف علي
رضي الله عنه به وخص ما ذكرتم
ما ذكرنا من ان فيه موضع بحث لا ينبغي
سما حدث سبق الاسلام والسبق

قالوا هو يا رسول الله يشكي عليه قال فاسلوا اليه فأتى به فبصق رسول الله صلى الله عليه وسلم
 فيهما فبدا حتى كأن لم يكن به وجع فاعطاه الزابدة وقوله صلى الله عليه وسلم انادرا الحكمة وعلى
 يائها وقد صلى الله عليه وسلم لم يأت انت اخي في الدنيا والآخرة وذلك حين أتى رسول الله
 صلى الله عليه وسلم بين الصحابة فجاء على تدعى عتاة فقتل أخيت بين الصحابك ولم يخرجني وبين
 احدوقوله صلى الله عليه وسلم لباردة على عمر بن عبدود افضل من علي امي الى يوم القيامة وقوله
 صلى الله عليه وسلم امي انت سيد في الدنيا وسيد في الآخرة ومن احبك فقد احبني وحببي حب الله
 ومن ابغضك فقد ابغضني ومن ابغضني فقد ابغض الله فالويل لمن ابغضك بعدى واما المدة ول
 فهو انه اعلم الصحابة لقوة حدسه وذلك ما وشدة لازمة بالنبي صلى الله عليه وسلم واستفادة منه وقد
 قال النبي صلى الله عليه وسلم حين نزل قوله تعالى وتعا ذن واعية اللهم اجعلها اذن على خالد على
 مانسبت بعد ذلك شأ وقال علمني رسول الله صلى الله عليه وسلم الف باب من العلم فانفتح لي من كل
 باب الف باب ولهذا رجعت الصحابة اليه في كثير من الوقايع واستند العلماء في كثير من العلوم
 اليه كالمعلمة والاشارة في علم الاصول والمفسرين في علم التفسير فان يسهم ابن عباس ثابته
 والمنساج في علم الصروصة الباطن فان المرح فبه الى المعزة الطاهرة وعلم الخواياظهم منه
 ولهذا قال لو كسرت الواسدة ثم جلست عليها لفضيت بين اهل التورية بتوريتهم وبين اهل
 التجليل بالتجليهم وبين اهل الزير بزورهم وبين اهل الفرقان بفرقانهم والله ما من آية نزلت
 في رابو بحرا وسهل اوجبل او اسماء او ارض او نهار ولا نالعلم فحين نزلت في شيء نزلت
 وايضا هو اشجعهم يدل عليه كثرة جهاده في سبيل الله وحسن اقامته في الزواجر وهي
 مشهورة غنية عن البيان ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم لا فني الا على ولا سيف الا ذو الفقار
 وقال صلى الله عليه وسلم يوم الاحزاب اضربوه على خدين عبادة الثقفين وايضا هو زعدهم
 لما توازن اعراضه عن ذات الدنيا مع اقتداره عليها لا اتساع ايووب الدنيا عليه ولهذا قال يا دنيا
 اليك عني الى تعرضت لم الى تشوقت لاحان حينك ههبات غري غري لا حاجة لي فيك فقد
 طافك ثلاثا لارجمة فيها فعبثك قصير وحظك في غير وملك حقير وقال والله لانسباك
 هذه اهورن في عيني من عراق خزي في يد مجذوم وقال والله انيم دباكم هذه اهورن عندي من عبطة
 عزوا وايضا هو اكثرهم عبادة حتى روى ان جبهته صارت كركبة الدبر اطول مسجوده واكثرهم
 سخاوة حتى نزل فيه وفي اهل بيته ويطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتايا واسيرا واشرفهم
 خلقا وطلاقة وجه حتى نسب الى الدعاية واحلمهم حتى ترك ابن ملجم في دياره وجواره يعطيه
 العطايا مع علمه بمخالفة عاقر من هو ان حين اخذ يوم الحلم من شدة عداوته له وقوله في سبيل الامنة
 ومن ولده يوم البحر وايضا هو افصحهم لسانا على ما يند به كذب نهج البلاغة واسفهم اسلاما
 على ما روي له بمشي النبي يوم الاثنين واسلم على يوم الدثاء وبالجملة فثاقظهم ان تخفي واكثرهم
 ان تحصى والجواب له لا كلام في عزمه وقوة وفور فضائله واتفا بالكمالات واختصاصه بالكرامات
 الاله لايل على الفضلية مع زيادة الثواب والكرامة عند الله بعد ما ثبت من الاتفاق الجارى مجرى
 الاجماع على افضلية النبي بكرمه والاعتراف من على بذلك على ان فيه ذكر مواضع بحث لا تفي على
 المحصل مثل ان المراد بانفسه النفس النبي صلى الله عليه وسلم كائنه ان دعوت نفسه الى كذا وان وجوب
 المحبة وثبوت النصرة على تقدير تحفة في حتى على رضى الله عنه فلا اختصاص به وكذا الكلمات الثانية
 فلذلك كورين من الالهي وان احب خلقك يحفل بخصيص النبي بكره وعمره عملا باده افضلياته حاصلا
 ان راد احب الخلق اليك في اكل منه وان حكم الاخوة ثابت في حتى اني بكر عثمان رضى الله عنهم
 ايضا حب قال في حتى اني بكر اكنه اخي وصاحبي ووذي روى وقال في عثمان اخي ورفقي في الجنة

واما حديث العلم والشجاعة فلم تقع حادثة الا ولا يذكر وعرفه رأى وعند الاختلاف لم يكن يرجع الى قول علي رضي الله تعالى عنه البتة بل قد وقد ولا يكن رباط الجياش شجاعة القلب وذلك لا يكون في المهالك في اي بكر اقل من احد سي وقع بعد النبي صلى الله تعالى علي عليه وسلم في حواره ثيكان يصيب وهما في الاسلام وليس الخير في هداية من اهتدى ببركة النبي بكر وعمن دعوه وحسن تدبيره قل من الخير في قتل من قتلته علي رضي الله تعالى عنه من الكفار بل اقل ذلك ادخل في نصرة الاسلام وتكثير امة النبي صلى الله تعالى علي عليه وسلم واما حديث زهدهما في الدنيا فغنى عن البيان واما السابق اسلاما بقول علي وقيل زيد بن حارثة وقيل خديجة وقيل ابو بكر وعليه الا كثرون علي ما صرح به حسان بن ثابت في شعره انشده علي رؤس الاشهاد ولم يذكر عليا احد وقيل اول من آمن به من انفسه خديجة رضي الله تعالى عنها ومن الصبيان علي رضي الله عنه ومن العبيد زيد بن حارثة ومن الرجال الاحرار ابو بكر رضي الله تعالى عنه وبه اقتضى جمع من العظماء كعمان والزبير وطحمة وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن ابى وقاص وابى عبيدة بن الجراح وغيرهم والانصاف ان يسألي النبي بكر وعمر في الاسلام امر علي بالبيان جلي البرهان غنى عن البيان (قال واما بعد عم ٣) ما ذكر من افضلية بعض الافراد بحسب الثمين امر ذهب اليه الامم وقامت عليه الامة قال الامام الغزالي رجة لله تعالى عليه حقيقة الفضل ما هو عند الله وذلك لا يطالع عليه الا الرسول الله وقد ورد في النساء عليهم اخبار كثيرة ولا يذكر ذلك طابق الفضل والترتيب فيه الا ما شاهدت من الوجوه والتبديل بقرائن الاحوال فلو لا فم ذلك لما ثبتوا الامر كذلك اكل لا نأخذهم في الله لومة لائم ولا يصرفهم عن الحق صاف واما قنن عداهم فقد ورد النص بان فاطمة سيدة نساء اهل الجنة وان الحسن والحسين سيدا شباب اهل الجنة وان اهل بيعة الرضوان الذين ياربهم تحت الشجرة ومن شهد يدرا واحدا والحد بنية من اهل الجنة وحديث بشاره العشرة بالجنة مشهور يكتفى بالتواترات وهم ابو بكر وعمر وعثمان وعلي وطحمة والزبير وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن ابى وقاص وسعيد ابن زيد وابو عبيدة بن الجراح واما اجالا فذلك تطابق الكتاب والسنة والاجماع على ان الفضل لآلهم والتقوى قال الله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقاهم وقال الله تعالى من هو يستوي الذين يعملون والذين لا يعملون وقال الله تعالى يرفع الله الذين امنوا زكاهم والذين اوتوا العلم درجات وقال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم التماس سوا سيرة كاسان المشي لا فضل لعرى على عجمي اما الفضل بالتقوى وقال عليه السلام ان فضل العالم على العابد كفضل القمر ليلة البدر على سائر الكواكب وان العلماء ورثة الانبياء وقال عليه السلام فضل العالم على العابد كفضل علي على اعدائه وقال عليه السلام من سلك طريقا يلتمس فيها علما سهل الله له طريقا الى الجنة فان قيل يكثر يقع الاجماع على ان غير القرشي ليس بكفؤ للقرشي وهذا يدل على ان القرشي سيما الهاشمي سيما اهلوى سيما القسطنطيني افضل من غيره وان اخص بالعلم قلنا اعتبار الكفاية في الكمال لقدرت تحصيل رضا الاولياء وعدم طرق العار وتجاوز ذلك مما يتعلق بامر الدنيا والكلام في الفضل عند الله وكثرة الثواب وعلو الدرجة في الجنة وهل يتصور فضل آحاد القرشيين بل لملوئين على علماء الدين وعظماء الخيرة هذين فان قيل قال الله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الزجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا وقال النبي صلى الله تعالى علي عليه وسلم في تركت فيكم ما نأخذتم به ان تضلوا كتاب الله وعترتي اهل بيتي وقال صلى الله تعالى علي عليه وسلم انما تركت فيكم الثقلين كتاب الله فيه الهدى والنور فحذروا بكتب الله واستذكروا به واهل بيتي واذكرتم الله في اهل بيتي اذكرتم الله في اهل بيتي اذكرتم الله في اهل بيتي وبالله هذا يشهد بفضلهم على العالم وغيره قلنا نعم لانصافهم في العلم

٣ واما بعد هم فقد ثبت ان فاطمة الزهراء سيدة نساء العالمين وان الحسن والحسين سيدا شباب اهل الجنة وان العشرة الذين منهم الائمة الاربعة مبشرون بالجنة ثم الفضل بالمعنى والتقوى وانما اعتبار النسب في الكفاية لامرهم في الدنيا وفضل العشرة الطاهرة بكونهم اعلام الهداية واشباع الرسالة على ما ينشأ اليه منهم الكتاب الله في العقاد التمسك بهما عن الضلالة متى

والتقوى مع شرف النسب الإبري أنه صلى الله تعالى عليه وسلم قرأهم بكتاب الله في كونه التمسك
بهما مستغذا من الضلالة ولأعني للتمسك بالكتاب الأخذ بما فيه من العلم والهداية فكذلك في العمرة
ولهذا قال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم من يطوف به علمه لم يسرع به نسبه (قال المحقق السامري ٣)

٩ وسقيب وغيرهما عن الخروج
معه الى الحرب كان لاجتهاد منهم
وترك الزام منه لالتراع في امامته
او بقاء عن طاعته ممن
٣ وحرب صفين وحرب الخوارج
فالمصعب على لما ثبت له من الامامة
وظهر من التفاوت لاكلنا الطائفتين
على ما هو رأي المصوبة ولا احداهما
من غير تعيين على ما هو رأي بعض
المعتزلة والمخالفون بغاة خروجهم
على الامام الحق لشبهة لافسدة او
كفره على ما يزعم الشيعة جهلا بالفرق
بين المخالفة والمخاربة بالثأويل وبدونه
ولهذا نهى على عن لعن اهل السالم
وقال اخواني بقاء علينا وقد صح
رجوع اصحاب الجمل على ان منا
من يقول ان الحرب لم تقع عن عزيمة
وان قصد ما أشد رضى الله عنهم
لم يكن الاصلاح ذات البين
ممن

وان البني اذا انقاد لامام اهل العدل لا يرواخذ بما سبق منه من انلافوا اليهم وسفك دما ثمهم على
ما هو رأي بعض المجتهدين (قال واشتاع سعد ٩) يعني ان اشتاع جماعة من الصحابة رضى الله
عنهم كسعد بن ابى وقاص وسعيد بن زيد واسامة بن زيد وعبد الله بن عمر وغيرهم عن نصرته
على رضى الله عنه والخروج معه الى الحرب لم يكن عن نزاع منهم في امامته ولا عن ابله عما
وجب عليهم من طاعته بل لانه تركهم واختيارهم من غير الزام على الخروج الى الحرب
فاختاروا ذلك بناء على احاديث رويها على ما قال محمد بن مسلم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
عهد الى اذا وقعت الفتنة ان كسر سبني واتخذتم كاهي سبنا من خشب وروى سعد بن ابى وقاص
له قال صلى الله عليه وسلم يكون بمدى فتنة الفساق فيها خير من القائم فيها خيرون الماشي
والماشي فيها خيرون الساعي وقال صلى الله عليه وسلم قتال المسلم كفر وسبياه فسق ولا يبيع للمسلم
ان يهجر لئلا فوق ثلثة ايام فمنا نأخذ بالعمود عن الحرب (قال واما في حرب الجمل ٢) قال
على رضى الله عنه ثلث فرق من المسلمين على ما قال النبي صلى الله عليه وسلم انك تقاتل التاكثين
والمارقين والفاطنين فانما كثون هم الذين تكثوا العهد والبيعة وخرجوا الى البصرة مقدمهم
طلحة والزبير رضى الله عنهم واقتلوا عابا رضى الله عنه بعسكر مقدمهم عائشة رضى الله عنها في
هوج على جمل اخذ بمخطأ كعب بن مسعود فسمى ذلك الحرب حرب الجمل والمارقون هم الذين
ترعوا البدر عن طاعة على رضى الله عنه بعد ما ياباه وناجوه في حرب اهل السالم زعموا منهم انه
كفر حيث رضى بالحكمي ثلثاته لمسا طات محاربة على رضى الله عنه ومعابرة بصفين واستمرت
اتقى القرقيعان على تحكيم ابى موسى الاشعري وعمر بن العاص في امر الخلافة وعلى الرضا
غاية بله فاجتمع الخوارج على عبدالله بن وهب الرايس وساروا الى النهر وان سار اليهم على رضى الله
عنه بعسكر وكسرهم وقتل الكثير منهم وذلك حرب الخوارج وحرب النهر وان والفاطسون
معابرة واتباعه الذين اجتمعوا عليه وعدوا عن طريق الحق الذي هو بيعة على رضى الله عنه
والارخول تحت طاعته ذهابا الى اله مالا على قتل عثمان رضى الله عنه حيث ترك معاونه وجعل
قتله خواصه وبطائفة فاجتمع القرقيعان بصفين وهى قرية خراب من قرى الزوم على غلوة
من الفرات ودامت الحرب بينهم شهورا فسمى ذلك حرب صفين والذي تفق عليه اهل الحق
ان المصعب في جميع ذلك على رضى الله عنه لما ثبت من امامته يذمه اهل الحل والعقد وظهر
من تفاوت ما بينه وبين الخلفاء من سبامه وحقابه وتكاثر من الاخبار في كون الحق معه وما وقع
عليه الاتفاق حتى من الاعداء الى انه افضل زمانه وانه لا حق بالامامة منه والمخالفون بغاة
ظروجه على الامام الحق بشبهة هي تركه القصاص من قتله عثمان رضى الله عنه واقلوه
صلى الله عليه وسلم اعمار قتلت الفتنة البيضاوية وقد قتل يوم صفين على يد اهل السالم واقلوه
على رضى الله تعالى عنه اخوانا بغوا علينا وابسا وكفارا ولاسفة ولاظلمة لالمهم من التأويل
وان كان باطلا فسياسة الامر انهم اخطاوا في الاجتهاد وذلك لا يوجب التصديق فضلا
عن التكفير ولهذا منع على رضى الله عنه اصحابه من لعن اهل السالم وقال اخواني بقاء علينا
كيف وقد صرح بطلحة والزبير رضى الله عنهم وانصراف الزبير رضى الله عنه عن الحرب
واشتهر ندم عائشة رضى الله عنها والمخوفون من اصحابنا على ان حرب الجمل كانت فتنة من غير قصد
من القرقيين بل كانت تهيجا من قتلة عثمان رضى الله عنه حيث صار افرقتين واختلطوا
بالمسكرين واقاموا الحرب خوفا من القصاص وقصد ما أشد رضى الله عنهم لم يكن الاصلاح
الطائفتين وتكسين الفتنة وقعت في الحرب وما ذهب اليه الشيعة من ان محارب على كفره
وخلفوه فسدوا مسكا بقوله صلى الله عليه وسلم حرك باعلى حربى وبان الطاعة واجبة وترك

الواجب فقس نحن اجزاء آلهم وجهاتهم حيث لم يعرفوا بين ما يكون تأويل واجتهاد وبين
 ما لا يكون نعم لو قلنا بكفر الخوارج بناء على تكفيرهم علينا رضى الله عنه لم يبعد لكنه بحث آخر
 فان قيل الكلام في ان علينا اهل وفضل وفي باب الاجتهاد اكل لكن من اين لكم ان اجتهاده
 في هذه المسئلة وحكمه بعدم القصاص على النجى وباشتراط زوال المنة صواب واجتهاده اذ لم يكن
 بالوجوب خطا يصح له مقاتلتهم هل هذا الاكاذ خرج طائفة على الامام وطلب ايمانه الاقتصار
 من قتل مسلما بالقتل قلنا ليس فقط بخطائهم في الاجتهاد عالمنا الى حكم المسئلة نفسه بل الى ما تقدم
 ان علينا رضى الله عنه يعرف القلة بعناهم وبقدرة على الاقتصار منهم بايف وقد كانت عشرة
 آلاف من الرجال يلبسون السلاح وينادون نساكنا قتلنا صفتون بهذا يظهر فساد ما ذهب اليه
 عمر بن عبد الله وواصل بن عطاء من ان المصيب اخشى المسلمين ولا يعلم على التمين وكنا
 ما ذهب اليه البعض من ان كل المسلمين على الصواب بناء على نصيب كل من يجاهد وقتل
 لان الخلاف قائم وفيما اذا كان كل منهما يجتهد في الدين على الشرط المذكورة في الاجتهاد لاقى
 كل من يقتل شهيدا واهية ويأمر بالافساد ولهذا ذهب الاكثرون الى ان اول من بقى في الاسلام
 معاوية لان قتله عثمان لم يكو ينافى بل تلحق وعامة لعدم الاعتداد بشهادتهم ولاهم بعد كشف
 الشهادة اصروا اصرا واستكبروا استكبارا (قال في حرب النور راجع) الامر اظهر لان الحكمة من
 نصب الامام وهي تألف القلوب واجتماع الكلمة لا يحصل بالقتال فقد يحصل بالتحكيم سيما وقد قسروا
 ان يحكم الحكمان بكتب الله ثم سنة رسول الله وايضا ورد النص في اصلاح تزوجين بنى بيتا وحكما
 من اهله وحكما من اهله وتأييد مشيئتهم ان الله تعالى اوجب القتال لقوله تعالى فقاتلوا حتى
 تبني حتى تقربوا الى امر الله فلا يجوز العدول عنه الى التحكيم والجواب بعد تسليم كون الامر للنور
 او كونه الفاء الجزائية للتعقيب انه انما اوجب القتال بعد ايجاب الاصلاح وهذا اصلاح
 فلا يدل عنه الى القتال ما لم يتقدمان قبل يزعمون ان الوقية في الصحابة رضى الله عنهم
 بالظن والافق والتفسيق والتضليل بدعة وضلالة وخروج عن مذهب الحق والصحابة انفسهم
 كانوا يقاتلون بالسنان وبنادون بالسلاح بأكبره وذلك قيمة قلنا معاوئتهم وبخشبهم في الكلام
 كانت محض نسبة الى الخطأ وتغريب على قتلة التأميل وقصد الى الرجوع الى الحق ومقاتلتهم
 كانت لارتفاع الدين والعود الى الامة والاجتماع بعد ما ركز طريق سواه وبالجملة فليقتصدوا
 الاخير والاصلاح في الدين واما اليوم فلا معنى لبسط اللسان فيهم الا انما هو بقية الدين
 البادئين أنفسهم واولاهم في نصرته المكرمين بجمعة خير البشر ومحبته (قال واما بعد هذه) يعني
 ان ما وقع بين الصحابة من الحاربات والمساخرات على الوجه المسطور في كتب التاريخ
 والمذكور على السنة الثقة يدل بظاهره على ان بعضهم قد خدع عن طريق الحق وبلغ حد الظلم
 والفسق وكان الباعث له الحقد والعناد والحسد وطلب الملك والرياسة والميل الى
 اللذات والشهوات اذ ليس كل صحابي موصوما ولا كل من اتى النبي صلى الله عليه وسلم بالخبر موصوما
 الا ان العلماء الحسن ظنهم بالصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ذكروا لها محامل وروايات
 بها تاتى وتذهبوا الى انهم يحفظون مما يوجب التضليل والتفسيق صورا لعقائد المسلمين
 عن الزنوع والضلالة الى حتى كابر الصحابة سيما المهاجرين منهم والافصار والمبشرين بالثواب
 في دار القربا واما ما جرى بعدهم من الظلم على اهل بيت النبي صلى الله عليه وسلم في الظهور
 بحيث لا يجزى للاخفاء ومن الشناعة بحيث لا يشابه على الا ان اذنتك تشهد به الجهاد والجهاد
 ويحكى له بن في الارض وانه ومنه منه ابوابا يفتش الضمور ويوق سقمه على كراشه وور
 ومرا الدهر ولعنة الله على من باشر ارضى اوسى وله ذاب الآخرة اشدا وبقى فان نحن علماء

لما اظهر اذ التحكيم لا يصلح
 شهية في الخروج عن الضاعة كيف
 وهو نوع اصلاح وقد قال الله تعالى
 فاصطبروا والامر بالقتال ليس لاغور
 متن

واما بعدهم فقد جل المصاب
 وغضهم الواقع واتسع الخرق على
 الرافع الا ان السلف بالقوا في مجاعة
 طريق الضلال خوفا من المعاقبة
 ونظروا للمال متن

المذهب من يجوز للناس على زيادة علمهم به يسحقوا به على ذلك يزيد فلما انصاعا من اذ رقيق
 في الاعلى فالاعلى كما هو مشهور لرواوض على ما روي في حديثهم ويحيى في الحديثهم فرأى المستنون
 باصر الدين الجوامع بالكلية طرية سأل الافتصاد في الاعتقاد وبحيث لا تزال في الام على الدوام
 ولا تضل الافهام بالاهواء والا في يتقى عليه الجواز وانتهى حتى وكيف لا يقع عليه جازا في اتفاق
 وهذا هو السر في نقل عن السلف من البساطة في مجازة اهل الضلال وسد طريق لا يثبت
 ان يجرى الى القوابة في المال مع عليهم بمحققة الحال وجميلة المقال وقد انشفت لنا ذلك حين
 اضطربت الاحوال واشترأت الاحوال وحيث لا تسع ولا يتجمل والمشتكى الى عالم الغيب
 والشهادة الكبير المتعالي (قال خاتمة ٨) بالحق يباب لادمة بحث خروج اهل الهدى وتزل عيسى
 صلى الله عليه وسلم وهما من اشراط الساعة وقد وردت في هذا لبيان اخبار صحاح وان كانت
 احادا ويشبه ان يكون حديث خروج الدجال متواترا يعني لما خرج المهدي فمن ابن عباس
 رضي الله عنه له قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم / تذهب الدنيا حتى يملك العرب رجل من
 اهل بيتي يواطى اسمه اسمي وعن ابن مسعود قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول المهدي
 من عترتي من ولدته طيبة وعن ابن سعيد الخدري قال رسول الله صلى الله عليه وسلم المهدي مني
 اجلي الجبهة اثنى الالف بلاء الارض قطعا وعد لا كما ملئت ظمنا وجورا يملأ سدح سنين وعنه
 رضي الله عنه قال ذكر رسول الله صلى الله عليه وسلم بلاء يصب هذه الامة حتى لا يجد لرجل
 ملجأ يلجأ اليه من الظلم فنبعث الله رجلا من عترتي فيملأه الارض قطعا وعد لا كما ملئت جورا
 وظلما تذهب العناء الى انه امام عادل من اديفاطمة رضي الله عنها يخلفه الله تعالى من شاء ويعينه
 فصره لدينه ويوزع الامايرة من الشيعة الله محمد بن الحسن العسكري اختفى عن الناس خوفا
 من الاعداء ولا استعانة في طول عمره كزوح وقمان والخضر عليهم السلام وانكر ذلك سائر
 الفرق لانه ادعاء امر يستبعد جدا اذ لم يهد في هذه الامة مثل هذه الاعمار من غير دليل عليه ولا
 اشارة واقامة من النبي صلى الله عليه وسلم ولا انخفاء امام هذا الفدر من الانام بحيث لا يذكر
 منه الا الاسم بعد جداولان بعث مع هذا الانخفاء عيب اذ المقصود من الامة الشريعة
 وحفظ النظام ودفع الجور ونحو ذلك ولو لم يكن ينبغي ان يكون ظاهرا لا يظهر عوى الامة
 كما يراد الامة من اهل البيت ليستفهم به الاولياء ويتفهم به الناس لان اولى الازمة بالظهور وهو هذا
 الزمان لقطع به بتسارع الى الالة ابدله والاجتماع معه النسوان والصبيان فضلا عن الرجال
 والابطال وامانزل عيسى عليه السلام فمن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال والذي نفسي
 بيده ليو شكن ان يزول فيكم ابن مريم حكما عدلا فيكسر الصليب ويقتل الخنزير الحديث وقال
 صلى الله تعالى عليه وسلم كيف اتم اذ انزل ابن مريم فيكم واما مكم منكم ثم لم يوفى حاله مع
 امام الزمان حديث صحيح سوى ما روي انه قال صلى الله عليه وسلم لا يزال طائفة من ابني بقائون
 على الحق ظاهرين الى يوم القيامة قال فيزول عيسى بن مريم فيقول اميرهم تعالى صل لتأقويل لا
 ان بعضهم على بعض امراء تكرمه اليه هذه الامة فيقال ان عيسى صلى الله عليه وسلم يقتدى
 بالهدهى او بالعكس شي لا يستند له فلا ينبغي ان يقول عليه نعم هو وان كان حيثئذ من اتباع
 النبي صلى الله عليه وسلم فليس متمز لاعتق النبو فلا محالة يكون افضل من الامام اذ انما علماء
 الامة الشبه بايديا بنى اسرائيل واما قوله صلى الله عليه وسلم لا يهدى الا بصبي ابن مريم فلا يجد
 ان يحمل على الهداية الى طريق هلاك الدجال ودفع شره على ما نظن بها الاحاديث الصحاح
 فمن حديث طويل في الملاحم انه يخرج الدجال بالشام فينزل المسلمون يعدون للقتال يسرون

٨ قد وردت الاحاديث الصحيحة
 في ظهور امام من اديفاطمة الزهراء
 رضي الله عنها يملأ اربابا قسطا وعدلا
 كما ملئت جورا وظلما وقول الامامية انه
 قد وادوا حتى ما فرق اربابا مفسدة
 خوفا من الاعداء ذهب بلا حجة الى
 امام بلا حجة على ان الناس بعد مني
 العباس يطلبونه من السماء فما له
 والاختفاء في نزول عيسى وخروج
 الدجال من

الصوفى اذا بقيت الصلوة فبذل عيسى ابن مريم فاجابهم فاذا رآه الله ذاب كما يذيب الملح في الماء
فلما تركه الذاب حتى يهلك ولكن بقتله الله بيده فبذلهم بدمه في حربه وفي هذا دليل على ان عيسى
صلى الله عليه وسلم يوم المسنين في تلك الصلوة وقال صلى الله عليه وسلم ليس ما بين خلق آدم
الى قيام الساعة امر اكبر من الدجال وقال صلى الله عليه وسلم ما من نبي الا نذر قومه الا عور
الكذاب ثم وصفه وفصل كثيرا من احواله وقال ينزل عيسى ابن مريم عند المنارة البيضاء شرفى
دمشق فيطأ به حتى يدرك ياب لدقيقته وقال صلى الله عليه وسلم الدجال يخرج من ارض الشرق
يقال لها اخراسان يذمه اقوام كان وجوههم المحان المطرقة وقال صلى الله عليه يبع الدجال
من امتي سبعون الفا عليهم النيران اى الطياسة الحاضرة وتزجوا ان يكون المرادامة الدعوة
على ما قال صلى الله عليه وسلم يبع الدجال يهودا صفة ان سبعون الفا عليهم الطياسة
وقال عليه السلام من ادركه منكم فليقرأ عليه ذوات سورة الكهف فانه جوارك من حشره وقال
عليه السلام من سمع بالدجال فليأت عنده والله ان الرجل ليايته وهو يحسب له مؤمن فينبه عما يثبت
من الشبهات (قار وغير ذلك ٨) من اشراط الساعة عن حذيفة بن اسيد انفقارى قال اطلع
انبي صلى الله عليه وسلم علينا ونحن نشكر فقال ما تذكرون قلنا ذكر الساعة قال انها لن تقوم
حتى تروا قبلها عشر آيات فذكر الدخان والدجال والداية وطلوع الشمس من مغربها ونزول
عيسى ابن مريم ويا جوج وثلاثة خسوف بالشرق وخسف بالغرب وخسف
بجزيرة العرب وآخر ذلك نار تخرج من الجن تطرد الناس الى محشرهم وقال صلى الله عليه وسلم ان اول
الآيات خروج باطلوع الشمس من مغربها وخروج الدابة على الناس ضحى وعن ابي ذر قال
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم حين غربت الشمس اندى ابن تدب هذه قلت الله ويؤله اعلم
قال فانها تذهب حتى تجد تحت العرش قنينة من فوئذنها ابوابك ان تجد فلا تقبل منها
ونستأذن فلا يؤذن لها فيقال لها ارجعي من حيث بيئت فخط من مغربها فذلك قوله تعالى
والشمس تجري لمسيرة قال مسيرها تحت العرش وقال صلى الله عليه وسلم ان من اشراط
الساعة ان يرفع العلو ويكثر الخيل ويكثر شرب الخمر ويكثر النساء حتى يكون خمسين
امرأة فيم واحد وقال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم اذا ضيقت الامانة فانظروا الساعة
وقال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم اول اشراط الساعة ان تكثر الناس من المشرق
الى المغرب وقال صلى الله تعالى عليه وسلم لا تقوم الساعة حتى تخرج نار من ارض الحجاز تضيء اعناق
الابل بصري وقال عليه السلام لا تقوم الساعة حتى يتفارب الزمان فتكون السنة كالحب والشهر
كالجمعة وتكون الجمعة كاليوم وتكون اليوم كالساعة وتكون الساعة كالصخرة يأسروا ذل الله السلام
لا تقوم الساعة الا على شرار الخلق وفي حديث آخر لا تقوم حتى لا يقال في الارض الله الله وذكر
في حديث آخر من علامات الساعة ان تظهر الاصوات في المساجد وان يسود القبيلة فاجابهم
وان يكون زعم القوم ازلهم وان يكرم الرجل نخامة شربه وبالجملة فالاحاديث في هذا السبب
كبيرة رواها العدل الثقة وصحها المحدثون الاشياء ولا يتبع حواها على ظهورها عند أهل
الشريعة لان المعاني المذكورة امور ممكنة عقلا وزعمت الفلاسفة ان طلوع الشمس من مغربها ما يجب
تاويله بالملكس الامور جريها على غير ما ينبغي واول بعض الفلاسفة ان الخارجة من الحجاز العلم
والهداية سيما الفقه الحجازي وشمس الحاضرة للناس بقتة الاثران وخروج الدجال فظهر
الزمان بقتة الخير والبركة وذهب قلعة الايام والافاق اوبكتة الغفلة والانشغال بأمر الدنيا

من الاشراط كتابه لارض ويا جوج
وما جوج وطلوع الشمس من مغربها
والخسوف الثلاثة وقلة العلم والامانة
تكثر الفسق والخيانة ورئاسة الفاسق
والارذال وفرط الزيادة عدد النساء
على الرجال وشفاء الاسلام على
الزوال والقتضاض انقضاء الانحلال
وهذا هو النشر الذي بين منه خبره
الافزون السابقة بحسب كثرة الثواب
ايضا ويكون عند غايه قرب الساعة
وانقراض زمن التوبة والطاعة فلا
ينافي احتمال خبر بذا آخر الامه على ما
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم مثل
انبي المطر لا يدري له خبر آخره
بناء على احتمال ان يفضل مع طول
الهمس وفساد الزمان ثواب المعرفة
والإيمان والطاعة والإيمان ثبت الله
قلوبنا على الدين ووقفنا بمرضاه
يوم الدين انه خير من وعين وصلى
الله على النبي محمد وآله الطاهرين
واسماها جميعا والحمد لله رب العالمين
متم

ولقد اتها وبحدوث الغنى العظام الشاغلة القلوب بالانام عما يرضى عليهم من الميالى والايام واماراً جرج
وما جوج فقيسل من اولاد يائث بن نوح وقبل جمع كثير من اولاد آدم اضعاف سائر بني آدم لانه
لا يوت الرجل منهم حتى ينظر الى الف ذكر من صلبه يحملون السلاح فتم من هو فى غاية الطول
يخسرون ذراعا وقبل مائة وعشرون ذراعا ومنهم من طوله وعرضه كذلك ومنهم من هو فى غاية
القصر كما فى اخراجون الى قوم صالحين يقرهم فيه لكن زرعهم وضربهم ويقتلونهم فبعد
ذو القرنين سدادونهم فيحقرون كل يوم السد حتى اذا كادوا يرون شعاع الشمس قال الذى
عليهم ارجعوا فاستخفروه عدا فعيده الله كما كان حتى اذا بلغت مدتهم حفروا حتى اذا كادوا يرون
شعاع الشمس قال الذى عليهم ارجعوا فاستخفروه عدا ان شاء الله فيعودون وهو كهش فيحقرونه
ويخرجون مقدمتهم بالشام وساقطهم بخراسان فيفسر بون المياه ويحصر الناس منهم فى حصونهم
ولا يقدرون على اتيان مكة والدينة وبيت المقدس فيرسل الله عليهم نغفا فى معانهم فيهلكون
جميعا فيرسل طيرا فيلقبهم فى البحر ويرسل مطرا فيغسل الارض وخر وجههم يكون بعد خروج
الدجال وقتل عيسى اباهان قبيل بعض هذه الاساطير يشعر بان الامة فى اخر الزمان شر الحاق
قليل الخير وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم مثل امي مثل المطر لا يدري لوله خير ام آخره قلنا
الشرارة الظاهرة التى لاشك معها فى خيرة القرون السابقة انما هى عند غاية قرب الساعة
وحين تقراض زمن التكليف او كاد على ما ورد فى الحديث انه يمكث عيسى بن مريم فى الناس
بعد قتل الدجال سبع سنين ليس بين اثنين عداوة ثم يرسل الله ريحا باردة من قبل الشام فلا يبق على
وجه الارض احد فى قلبه متفلسا ذرة من خيرا واما ان الاقبضة وبقى شرار الناس فى خفة الطير
واسلام السباع لا يعرفون معروفا ولا ينكرون منكرا فبا حرم الشيطان بعبادة الاوثان وهم
فى ذلك دار رزقهم حسن عيشهم ثم ينفخ فى الصور وهذا ما قال صلى الله عليه وسلم لا تقوم الساعة
على احد يقول الله الله واما فى آخر الزمان عند كون الامة فى الجحيلة على الطاعة والايان فلا يبعد
كونهم خيرا عند الله واكثر ثوابا باعتبار انقيادهم واما نهم مع النبية من مهادنة نزول الوحى
وظهور المعجزات وعيوب الخيرات والبركات واعتبار ثباتهم على الايمان والطاعات والعلوم
والمعارف وارشاد الطوائف مع فساد الزمان وشيوع المنكرات وكساد الفضائل ورواج الرذائل
واسيلا اهل الجهل والعدا والنشر والفساد وهذا الانسان فى خيرة القرون الاولى ومن يلهم بكثرة
الطاعات والعبادات وصفاء العقائد وخلوص النيات وقرب العهد بالنبي صلى الله عليه وسلم
واسمحله ونحو ذلك على ما قال صلى الله عليه وسلم خيرة القرون القرن الذى اتاهم ثم الذين ياتونهم
ثم الذين ياتونهم ثم يفسدوا الكذب فان قبيل فى احاديث قرب الساعة ما يشعربانها تقوم خيرا قوله
صلى الله عليه وسلم يبعث اثناو الساعة كما بين معنى السبابة والوسطى بل على انها تكون قبل
مائة سنة كقوله صلى الله عليه وسلم يسأونى عن الساعة وانما عطاها عدا الله واقسم بالله ما على
الارض من نفس منقوسة باى عليها مائة سنة وكقوله صلى الله عليه وسلم لا باى مائة سنة وعلى
الارض نفس منقوسة وها نحن اليوم شارقنا ثمان مائة سنة ولم يظهري من تلك العلامات فلانا
المراد ان قرب الساعة من مستقبل الزمان بالاضافة الى ما مضى كقرب ما بين الاصبعين او كفضل
الوسطى على السبابة وحديث مائة سنة انما هو فى القيامة الصغرى المشار اليها بقوله عليه السلام
من مات فقد ماتت قيامته وقوله يجمع من الاعراب ساووه عن الساعة وقد اشار الى اصغرهم ان يمش
هذا لا يدرك الهرم حتى يقوم عليكم ساعيتكم وانما الكلام فى القيامة الكبرى التى هى حشر الكل

وسوفهم الى الخضر هل ان الحد يث ليس على عمومه ابتداء الخضر بل الياس ايضا على
ما ذهب اليه الغلباء من العلماء من ان اربعة من انبياء في زمرة الاحياء الخضر
والياس في الارض وعيسى وادريس في السماء عليهم
الصلوة والسلام

٢

قد يسر الله تعالى طبع هذا الكتاب المسحى بشرح مقاصد الطالبين في علم اصول الدين للعلامة
الفاضل سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني وذلك في دار الطباعة المعصرة الكائنثة بدار الخلافة
الزاهرة في ايام حضرة ذي الدولة والايال والفضل والافضل مولانا المكرم وسلطانا المظفر
السلطان ابن السلطان السلطان الغازي محمد المجيد خان ادام الله دولته الى آخر الدوران
وذلك بمعرفة ناظر المطبعة المذكورة (محمد البيب) ووافق انجاز طبعه في شهر
شعبان المعظم سنة سبع وسبعين ومائتين والالف من الهجرة
النبوية على صاحبها افضل الصلوة
والحبة وعلى الوصية
الزكية

